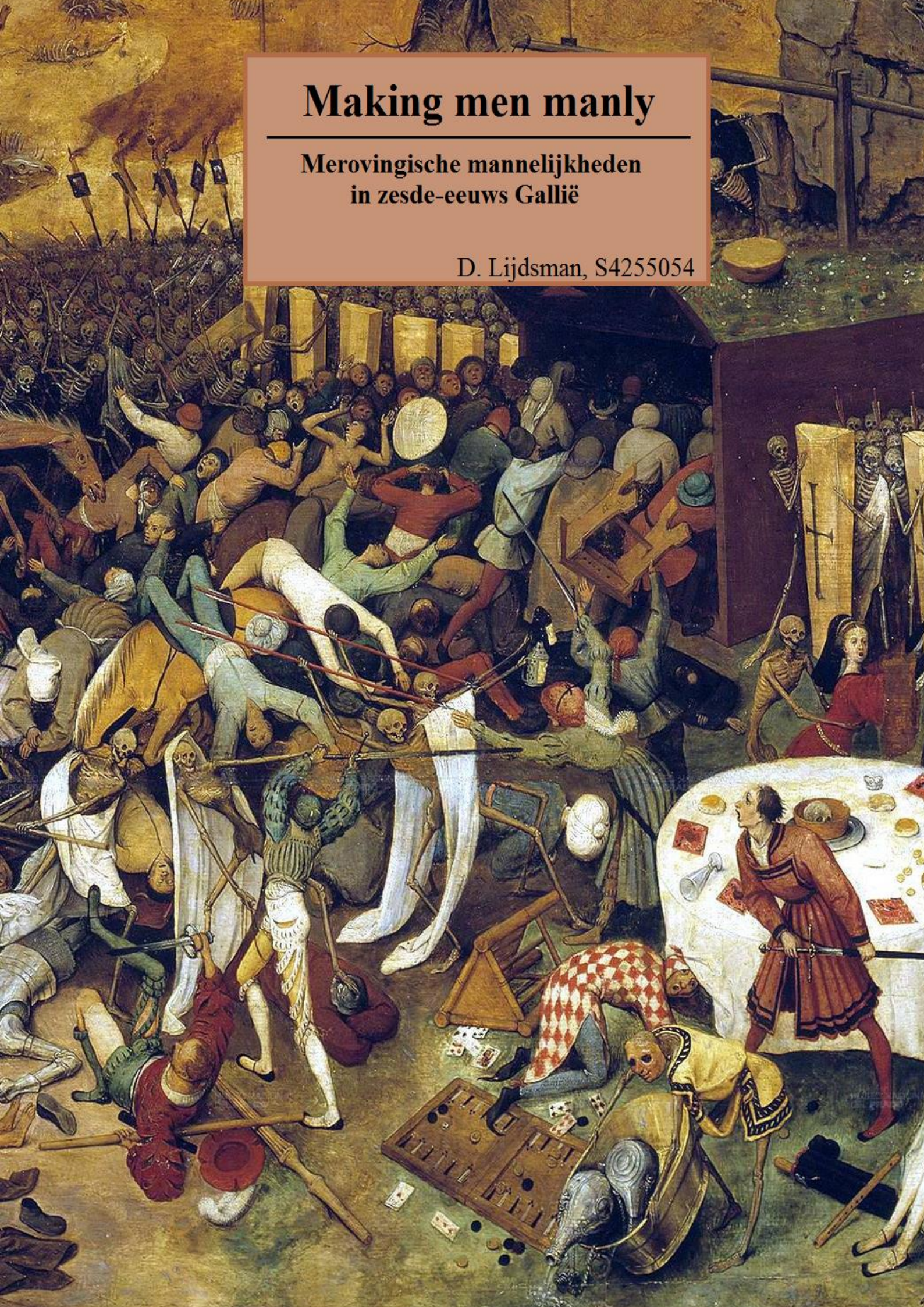


Making men manly

Merovingische mannelijkheden
in zesde-eeuws Gallië

D. Lijdsman, S4255054



Making men manly

Merovingische mannelijkheden in zesde-eeuws Gallië

Door: Daan Lijdsman

Studentnummer: 4255054

Begeleider: Dr. R. Flierman

Aantal woorden: 9999

Inleverdatum: 15-06-2017

Bron omslag (detail):

Pieter Bruegel, 'De triomf van de dood (c. 1562)', in *Museo del Prado*, (Madrid, 1827).

Inhoudsopgave

Introductie: Tegenstrijdige idealen	3
Status Quaestionis	4
1: Romeinse mannelijkheid	7
Romeins-militaire mannelijkheidsideaal	7
Het christelijk-deugdelijke mannelijkheidsideaal	9
2: Mannelijkheidsidealen en grafgiften	12
3: Mannelijkheidsidealen bij Gregorius van Tours	16
VII-1: De heilige Salvius	17
VIII-15: Vulfolaic de pilaarheilige	18
III-29: Zaragossa	18
III-4/23: Hermanfrid, Amalaberg en Theuderic	20
IX-19: Sichar en Chramnesind	21
Het militaire mannelijkheidsideaal bij Gregorius	22
Gregorius en de ideale man	23
4: Mannelijkheidsidealen bij Venantius Fortunatus	25
Gedicht 6.1: Voor koning, heer Sigibert, en de koningin, Brunhilde	26
Gedicht 7.7: Over dux Lupus	28
Gedicht 5.2: Aan Martinus, bisschop van Galicia	29
Venantius Fortunatus en de ideale man	30
Conclusie: Het Merovingische mannelijkheidsideaal in de zesde eeuw	31
Bibliografie	33
Gedrukte bronnen	33
Artikelen	33
Literatuur	34
Websites	35

Introductie: Tegenstrijdige idealen

Na de dood van Theodebald nam Chlotarius het Frankrijk over. Toen hij een rondreis door het land maakte, hoorde hij van zijn onderdanen dat de Saksen opnieuw toegaven aan hun dwaasheid, dat het onder hen gistte en dat zij tegen hem rebelleerden, omdat zij weigerden de belasting te betalen, die zij jaarlijks moesten opbrengen. Hij was woedend over wat hem werd verteld en trok tegen hen op. Toen hij vlak bij de grens van hun land was, zonden de Saksen gezanten naar hem. 'Wij hebben geen minachting voor u,' zeiden ze, 'en wij weigeren evenmin om u te betalen wat we gewoon waren aan uw broers en neven te geven. Als u het verlangt, willen we u zelfs nog meer betalen. Het enige dat wij vragen is vrede, dat er geen bloedige confrontatie komt tussen uw leger en ons volk.' Toen hij dit hoorde, zei koning Chlotarius tot zijn volk: 'Deze mensen hebben gelijk. We moeten niet tegen hen optrekken, want dat zou weleens een zonde tegen God kunnen zijn.' Maar zij zeiden: 'Wij weten dat de Saksen leugenaars zijn en dat ze zich in het geheel niet aan hun beloften houden. We moeten tegen hen optrekken.' Voor de tweede keer vroegen de Saksen om vrede en zij boden de helft van al hun bezittingen aan. Koning Chlotarius zei daarop tegen zijn mensen: 'Hou jullie handen van deze mensen af, anders komt de toorn van God over ons.' Maar zij wilden niet luisteren. Wederom boden de Saksen kleren, vee, en al hun bezittingen aan. 'Neem dit alles en ook nog de helft van ons land, laat ons alleen onze vrouwen en kleine kinderen. Laat er geen oorlog tussen ons ontstaan.' Maar de Franken waren ook hiermee niet tevreden. Toen zei koning Chlotarius tot hen: 'Hou ermee op, zeg ik jullie, geef die plannen op. Wij hebben geen goede reden om hen aan te vallen. Jullie moeten je niet in een oorlog begeven waarin jullie verslagen zullen worden. Als jullie toch op eigen initiatief willen gaan, zal ik jullie niet volgen.' Daarop ontstaken zij in woede tegen koning Chlotarius; zij stormden op hem af, scheurden zijn tent open, schreeuwden beledigingen tegen hem, sleurden hem met geweld naar buiten en wilden hem doden als hij nog langer aarzelde met hen mee op te rukken.

Toen Chlotarius zag hoe de situatie was, trok hij tegen zijn wil met hen mee op. Maar toen de slag eenmaal was begonnen, werden zij door hun tegenstanders verpletterend verslagen. Aan beide zijden vielen zoveel slachtoffers dat niemand kon schatten of berekenen hoeveel het er precies waren. Daarop vroeg Chlotarius in grote ontredde- ring de Saksen om vrede, terwijl hij hun verzekerde dat hij niet op eigen initiatief tegen hen ten strijde was getrokken. Nadat hij de vrede had bewerkstelligd, keerde hij naar zijn residentie terug.¹

¹ Gregorius Turonensis, *Decem libri historiarum*, vert. Fik Meijer (Amsterdam, 1994), IV.14.

Deze passage uit Gregorius van Tours' *Decem libri historiarum* roept de vraag op waarom zowel de Franken, de Saksen als Chlotarius niet toegeven aan de gang van zaken die de ander voor ogen heeft. De Franken willen ongeacht de consequenties oorlog voeren. De Saksen willen ongeacht hun excessieve verliezen een oorlog vermijden. En Chlotarius wil de Saksen hun zin geven omdat hij weet dat God hem zal straffen wanneer hij hun smeekbeden in de wind slaat.

Dit voorbeeld geeft het Merovingische mannelijkheidsideaal in al haar complexiteit weer. De Franken lijken te willen voldoen aan een militair ideaal waarbij oorlog voeren een doel is, niet enkel een middel. De Saksen zijn daarentegen juist zeer nederig, willen al hun wereldlijke bezit weggeven en lijken eerder te voldoen aan een christelijk ideaal. De spanning in deze passage zit hem bij Chlotarius, die voor de één of de andere groep moet kiezen, en daarmee voor het ene of het andere ideaal.

De centrale vraag die in deze scriptie zal worden gesteld is dan ook: wat zagen de inwoners van het Merovingische rijk gedurende de zesde eeuw na Christus als het belangrijkste mannelijkheidsideaal? Het doel is om bovenstaande passage in een duidelijke context van botsende ideaalbeelden en morele overwegingen te plaatsen.

Status Quaestionis

Tussen 1776-1789 schreef Edward Gibbon zijn befaamde *The decline and fall of the Roman Empire*, waarin hij de val van het Romeinse Rijk wijt aan externe factoren als de inval van de barbaren en de pacifistische instelling die het christendom kenmerkt.² Door de eeuwen heen is de val van het Romeinse Rijk steeds gezien als een breuk in de geschiedenis. Peter Browns *The world of late antiquity* (1971) toont echter een ander verhaal.³ Brown ziet juist continuïteit tussen het laat-Romeinse keizerrijk en de post-Romeinse koninkrijken, en spreekt van een geleidelijke transformatie. Het is voornamelijk deze these die de afgelopen jaren aan kracht heeft gewonnen. Enkele grote namen die deze positie van Brown ondersteunen en bestendigen zijn Drinkwater, Halsall, Pohl, Wickham, Smith en Noble.⁴ Deze school van continuïteitsdenken wordt in dit stuk aangehangen.

² Thomas Noble, *From Roman provinces to Medieval kingdoms* (London, 2006), 2-3.

³ Peter Brown, *The world of late antiquity* (London, 1971).

⁴ John Drinkwater en Hugh Elton, *Fifth century Gaul: a crisis of identity* (Cambridge, 2002); Guy Halsall, *Warfare and society in the barbarian West 450-900* (Oxford, 2008); Walter Pohl en Helmut Reimitz, *Strategies of distinction: the construction of ethnic communities, 300-800* (Leiden, 1998); Chris Wickham, *The inheritance of Rome, 400-1000* (New York, 2009); Julia Smith, *Europe after Rome: a new cultural history 500-1000* (Oxford, 2005); Noble, *Roman provinces*; vgl. Bryan Ward-Perkins, *The fall of Rome and the end of civilization* (Oxford, 2005), die beschrijft dat er wel degelijk een breuk te zien is tussen het Romeinse keizerrijk en de post-Romeinse koninkrijken, voornamelijk op economisch gebied.

Dit continuïteitsdenken is ook aanwezig op gendergebied. Wat betreft het vrouwelijke genderideaal zien we in het Merovingische rijk een grote continuïteit met de Romeinse vrouwelijkheidsidealen, zoals onder andere Brubaker, Smith, Clark, Stafford en Mulder-Bakker hard maken.⁵ Zo schrijft Smith in haar artikel ‘Did women have a transformation of the Roman world?’ dat het vroegmiddeleeuwse vrouwelijkheidsideaal gelijk was aan dat van de laat-Romeinse tijd. Vrouwen werden, ondanks materiële veranderingen, nog steeds gezien als huwelijksmateriaal, inferieur aan de man en als een noodzakelijke voorwaarde voor het krijgen van kinderen. Daarmee blijft het vrouwelijkheidsideaal dus onveranderd.⁶ Ook Janet Nelson schrijft dat vrouwen nog steeds geacht werden een goede moeder en verzorger te zijn, alsook een adviseur voor hun man. Het grote verschil, zoals ook Smith opmerkt, is dat ze in de praktijk meer mogelijkheden hadden tot het zijn van een invloedrijke adviseur dan in het Romeinse rijk het geval was.⁷ Al met al lijkt er dus op praktisch gebied een verandering te zijn geweest, maar wat betreft het ideaaltype was dit niet het geval.

Over het vroegmiddeleeuwse mannelijke genderideaal is tot dusverre echter beduidend minder geschreven. Wanneer men al het mannelijkheidsideaal in de Middeleeuwen behandelt, betreft dit vrijwel zonder uitzondering de Karolingen of de hoge en late Middeleeuwen.⁸ Wanneer dit niet het geval is, betreft het zelden meer dan één hoofdstuk, dat bovendien meestal over het Byzantijnse Rijk gaat. Merovingische mannelijkheid lijkt als bekend of oninteressant te worden verondersteld.

De enige die zich heeft gewaagd aan het Merovingische mannelijkheidsideaal is Guy Halsall. In zijn boek *Cemeteries and Society in Merovingian Gaul: Selected Studies in History and Archaeology, 1992-2009* wijdt hij hier een hoofdstuk aan.⁹ Hij beschrijft dat er in de zesde eeuw meerdere vormen van mannelijkheidsidealen naast elkaar bestaan, gebaseerd op de verschillende soorten grafgraven die hij heeft bestudeerd. Wapens zijn niet in elk mannelijk graf

⁵ Leslie Brubaker en Julia Smith, *Gender in the early Medieval world, East and West, 300-900* (Cambridge, 2004); Gillian Clark, *Body and Gender, Soul and Reason in Late antiquity* (Burlington, 2011); Pauline Stafford en Anneke Mulder-Bakker, *Gendering the Middle Ages* (Oxford, 2001).

⁶ Julia Smith, ‘Did women have a transformation of the Roman world’, in: Pauline Stafford en Anneke Mulder-Bakker (red.), *Gendering the Middle Ages* (Oxford, 2001), 22-41, alhier 35-36; vgl. Guy Halsall, *Cemeteries and Society in Merovingian Gaul: Selected Studies in History and Archaeology, 1992-2009* (Leiden, 2010), 378.

⁷ Janet Nelson, ‘Gendering courts in the early Medieval West’, in: Leslie Brubaker en Julia Smith (red.), *Gender in the early Medieval world, East and West, 300-900* (Cambridge, 2004), 185-197, alhier 186-188.

⁸ Zie bijvoorbeeld: Dawn Hadley, *Masculinity in Medieval Europe* (New York, 1999); Christina Fitzgerald, *The drama of masculinity and Medieval English guild culture* (New York, 2007); Ruth Karras, *From boys to men, formations of masculinity in late Medieval Europe* (Philadelphia, 2003).

⁹ Halsall, *Cemeteries and society*, 357-381.

te vinden, er zijn grote verschillen in hun betekenis in plaats en tijd en er zijn andere mannelijke grafgiften gevonden in graven zonder wapens. Hij concludeert dat:

*There were, then, many Merovingian masculinities. In its construction, masculinity changed from place to place, and context to context, being moderated by ethnic identity and age. It was also complex: we can see the nuances of its conceptualization by looking at different forms of data.*¹⁰

Halsall beperkt zich echter tot een militair mannelijkheidsideaal dat door de tijd en plaats heen verschilt. Het betreft hier dan ook een verschil in gradatie, niet in soort.¹¹

De Merovingische samenleving lijkt zijn mannelijkheidsidealen, waaronder de militaire versie, overgenomen te hebben van de Romeinen. Er bestaat in het laat-Romeinse keizerrijk echter nog een tweede mannelijkheidsideaal naast het militaire, namelijk het christelijke. Hoe deze eventueel doorleefde in het Merovingische rijk is tot op heden nog in nevelen gehuld. Bestond deze ook in het Merovingische rijk in de zesde eeuw en, zo ja, vulden het christelijke en het militaire mannelijkheidsideaal elkaar aan of sloten ze elkaar uit? Deze scriptie verheldert dit geheel door zowel de primaire bronnen, secundaire literatuur als archeologisch onderzoek met elkaar te verbinden. Om te beginnen zullen deze twee Romeinse mannelijkheidsidealen uitvoerig worden beschreven, zodat er duidelijk wordt met welke constructies er gewerkt wordt. In de daaropvolgende passage zal er, in navolging van Halsall, onderzocht worden welke informatie we uit de archeologische vondsten kunnen destilleren. Dit zal in de daaropvolgende passages worden uitgebreid met een literaire context door gebruik te maken van Gregorius van Tours en Venantius Fortunatus. Door archeologie, geschiedschrijving en panegyrieken uit de zesde eeuw met elkaar te verbinden zal er een beeld ontstaan van wat het inhield om een ‘echte man’ in Gallië in de zesde eeuw te zijn.

¹⁰ Ibidem, 381.

¹¹ Zie voor de fluiditeit van de Merovingische samenleving in het algemeen: Guy Halsall, ‘Social identities and social relationships in Merovingian Gaul’, in: Ian Wood (red.), *Franks and Alamanni in the Merovingian period: an ethnographic perspective* (Woodbridge, 1998), 141-165.

1: Romeinse mannelijkheid

Romeins-militaire mannelijkheidsideaal

In de laat-Romeinse tijd zijn er twee verschillende vormen van mannelijkheid, te typeren door Gibbons uitspraak dat de val van het Romeinse Rijk een ‘*triumph of barbarism and religion*’ was. De twee mannelijkheidsidealën zijn in feite te herleiden tot deze *barbarism and religion*, namelijk het militaire en het christelijke mannelijkheidsideaal.

Mathew Kuefler beschrijft wat de Romeinse samenleving verwachtte dat een man moest kunnen en doen om als echte man gezien te worden, zij het een barbaar of Romein. Ten eerste betrof dit de bereidheid om militair op te treden en hier ook in te excelleren. De Romeinse man had militaire dienstplicht, vocht voor het rijk en leefde niet teveel in weelde zodat hij fysiek capabel was.¹² Daarnaast werd de man geacht om aan het publieke debat deel te nemen en daarmee een politiek ambt te bekleden. Waar het huis de plek van de vrouw was, was het openbaar bestuur de plek van de man.¹³ Aanvankelijk werd de mogelijkheid van de man om op te treden in het publieke debat op basis van afkomst bepaald, een gevolg van de aristocratische republiek. Vanaf de derde eeuw n. Chr. werd de keuze op wie deel mocht nemen aan het publieke debat steeds meer militair bepaald. In het late keizerrijk, beginnend bij de soldatenkeizers, waren het namelijk meestal de officieren van de voormalige generaal die nu keizer was die een belangrijk ambt mochten bekleden. Niet meer op basis van afkomst, maar op basis van *Kaisernähe* en militaire excellentie kon men voldoen aan het mannelijke genderideaal.¹⁴ Dat het bekleden van een politiek ambt echter een mannelijk genderideaal was kwam wel voort uit het vroege keizerrijk, waar de mannelijkheid van een persoon voornamelijk werd bepaald op basis van zijn plek op de *cursus honorum*, de ambtelijke ladder. Dit politieke ambt bracht een titel met zich mee die naast de plek op het *cursus honorum* ook de mate van *Kaisernähe* aangaf.¹⁵ Hoewel de mannelijkheid zowel door militaire excellentie als door de plaats op de *cursus honorum* bevestigd kon worden, werd het eerste vanaf de derde eeuw n. Chr. steeds meer een voorwaarde voor het tweede: militaire excellentie was dé weg naar een hoog ambt.

¹² Mathew Kuefler, *The Manly Eunuch* (Chicago, 2001), 39, 47-49.

¹³ Kuefler, *Manly Eunuch*, 50.

¹⁴ Ibidem, 50-51; Halsall, *Cemeteries and society*, 374-376.

¹⁵ Arnold Jones, *The later Roman Empire, 284-602: A social, economic, and administrative survey*, (Oxford, 1964), 523-562.

Het is echter precies deze militaire excellentie waar de mannelijke Romeinen in de laatste eeuwen voor de val van het West-Romeinse Rijk minder aan voldeden.¹⁶ Hoewel er officieel militaire dienstplicht voor elke Romeinse mannelijke burger was, werd dit in de praktijk meestal afgekocht doordat de burgers in hun plaats niet-Romeinen naar de frontlinies stuurden.¹⁷ Deze ‘barbaarse’ groepen werden door hun militaire beroep nu als mannelijker dan de Romeinse mannen gezien, des te meer doordat de Romeinse mannen in weelde leefden, iets wat van oudsher al door schrijvers werd afgekeurd. Het mannelijkheidsideaal veranderde echter niet mee; zo werden de panegyrieken (lof- en dankdichten aan een keizer of hoge bureaucraat) tot eind vijfde eeuw nog beschreven in militaire termen, waarbij de keizer als militair en daarmee als mannelijke man wordt beschreven.¹⁸ Saillant detail is dat na de dood van keizer Valens (378) op het slagveld van Adrianopolis er voor ruim 200 jaar geen sprake was van keizers die hun eigen legers aanvoerden.¹⁹

Naarmate de verdediging van het rijk echter meer ging rusten op de ‘barbaren’ in dienst van de Romeinen kon men er niet meer onderuit dat de ‘barbaarse’ groeperingen militair gezien beter waren en daarmee mannelijker. Zo schreef Sidonius Apollinaris een panegyriek voor de consul (en latere keizer) Avitus in 456, waar hij Avitus’ kracht en mannelijkheid vaststelt door hem keer op keer te vergelijken met ‘barbaarse’ groeperingen: “The Herulian found in you his match in fleetness, the Hun in javelin-throwing, the Frank in swimming, the Sauromatian in use of shield, the Salian in marching, the Gelonian in wielding the scimitar.”²⁰ Samenvattend kan gesteld worden dat maar weinig Romeinen aan het militaire mannelijkheidsideaal voldeden, maar het desalniettemin wel standhield.

¹⁶ Kuefler, *Manly Eunuch*, 39-41; zie voor een goede beschrijving hiervan: Cassius Dio, *Epitome historiae Romanae*, ed. en vert. door Earnest Cary (New York, 1914), LXII.6.4.

¹⁷ Kuefler, *Manly Eunuch*, 39; Michael Speidel, ‘The rise of ethnic units in the Imperial Army’, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2:3 (1975), 202-231; Wolfgang Liebeschuetz, ‘The end of the Roman army in the Western Empire’, in: John Rich en Graham Shipley (red.), *War and society in the Roman world*, (New York, 1993), 265-276.

¹⁸ Kuefler, *Manly Eunuch*, 41, 47-49.

¹⁹ Stephen Mitchell, *History of the later Roman Empire*, (Oxford, 2007), 54, 84. Valens’ opvolger, Theodosius I, besloot de Goten, tegen wie er werd gevochten in Adrianopolis, voortaan niet meer te onderdrukken door militaire overwinningen maar juist onderdak te verlenen. Wanneer dit niet vlekkeloos verliep was het niet een Keizer, maar veelal een ‘barbaarse’ generaal die de Goten verdreef. Zie hiervoor: Mitchell, *Later Roman empire*, 84-89.

²⁰ Sidonius Apollinaris, *Poems*, red. en vert. William Anderson (Cambridge, 1936), 138-139.

Het christelijk-deugdelijke mannelijkheidsideaal

Parallel aan het Romeinse-militaire mannelijkheidsideaal had zich vanaf de eerste eeuw nog een tweede ideaaltype ontwikkeld, namelijk dat van het christendom. Gibbon nam aan dat het christendom ervoor zorgde dat een man niet meer ging vechten maar ging bidden, wat ervoor zorgde dat het Romeinse Rijk niet meer verdedigd werd. Dit roept de vraag op wat het effect van die religie op het mannelijk genderideaal precies was. Kuefler toont aan dat bidden en vechten minder ver van elkaar aflagen dan door Gibbon werd aangenomen. Zo werden de christelijke martelaren vaak beschreven als ‘soldaten van God’, terwijl de vroege christenen verder zeer antimilitair waren.²¹ Dit zien we ook terug bij Augustinus van Hippo, die in het begin van de vijfde eeuw beschrijft dat oorlogsvoering voor een christen geen zonde op zich is, maar een onvermijdelijk kwaad.²² Dit paste goed in de nieuwe werkelijkheid die er uit bestond dat de Romeinse mannen niet meer vochten maar anderen voor hen lieten vechten.

Dit is echter iets waar, volgens de christelijke bronnen, de heidense Romeinen veelvuldig gebruik van maakten door de christenen als laf en onmannelijk te beschrijven.²³ Zo stelde de commandant van Sint Maarten van Tours dat hij niet vanwege zijn geloof weigerde om te vechten, maar omdat hij bang was voor de strijd die zou komen.²⁴ Het weigeren van militaire dienst kan echter wel ‘gecompenseerd’ worden door het martelaarschap dat vanaf de derde eeuw wordt beschreven als een religieus equivalent van het opofferingsideaal wat in het militair gedefinieerde mannelijkheidsideaal verscholen zit.²⁵

Hier blijft het echter niet bij. Niet alle christelijke Romeinse mannen werden immers als martelaar gedood door de ‘barbaarse’ groeperingen die binnenvielen en ook niet iedereen deed zijn best het rijk te verdedigen. Dit religieuze opofferingsideaal, de strijd tussen het ware geloof en het heidendom en de bereidwilligheid daarvoor te sterven, werd daarom geïnternaliseerd tot een strijd tussen deugd en ondeugd. Je moest proberen een goed en deugdzaam leven te leiden, zonder afgeleid te zijn door luxe, lust, wraak en trots, om zo het goede te laten prevaleren in de interne strijd die iedereen dagelijks voert.²⁶

Naast de dubbelzinnige houding tegenover militair geweld bestond er een tweede spanningsveld in het christelijke mannelijkheidsideaal. Kate Cooper en Conrad Leyser beschrijven hoe men aankeek tegen de manier waarop een man seks zou moeten hebben.

²¹ Kuefler, *Manly Eunuch*, 105-107.

²² Augustinus, *Epistulae*, vert. Wilfrid Parsons (Washington, 1956), 189.4.

²³ Eusebius, *Historiae Ecclesiastica*, red. en vert. Gustave Bardy, *Sources Chretiennes 31* (1952), 5.1.35.

²⁴ Sulpicius Severus, *Vita sancti Martini*, vert. Alexander Roberts (New York, 1894), IV.

²⁵ Kuefler, *Manly Eunuch*, 111-117.

²⁶ *Ibidem*, 117-122.

Volgens Cooper en Leyser stelde Gibbon al dat seksueel actief zijn in de vijfde eeuw een zonde was in de ogen van de christenen. Een man moest zichzelf controleren en zich niet overgeven aan zijn seksuele passies, aangezien hij dan de kans had zijn mannelijkheid te verliezen. Wanneer hij immers te veel seks had zou hij te veel sperma uitscheiden wat, met in het achterhoofd de humorenleer, ervoor zou zorgen dat hij zou degenereren tot vrouw.²⁷ Een man moest zijn passies dus beteugelen om fysiek gezond te zijn.²⁸ Dit leek te resulteren in een morele afkeuring, zoals vandaag de dag overgewicht ook afgekeurd wordt op medische gronden. Verder moest een man, als hij wel seksueel actief was, dominant en penetrerend zijn. Wanneer hier vanaf werd geweken, door bijvoorbeeld gepenetreerd te worden, werd het al snel als vrouwelijk gezien.²⁹ Seksualiteit staat hierdoor in verband met de interne, religieuze strijd die elke goede christen in de vierde en vijfde eeuw zou moeten voeren: je moest je passies negeren, en als je er al aan toegaf moest je wel de controle hebben over die passies, en er niet door gecontroleerd worden. Hoewel het in de vierde eeuw nog voornamelijk het beteugelen van je passies betrof, deels in navolging van de grote Griekse filosofen zoals Aristoteles, veranderde dit in de vijfde eeuw naar het volledig negeren van je passies en er onder geen voorwaarden aan toegeven.³⁰ Hoe minder je toegeeft aan je passies, hoe beter.³¹

Samengevat kunnen we stellen dat door de invloed van het christendom het militaire mannelijkheidsideaal ook een mentaal ideaal kon worden: door zich volledig te richten op God kon een man een soldaat van God worden. Vanaf de vierde eeuw moest een man niet alleen een goed christen in woord zijn, maar ook in daad: hij moest de lichamelijke passies zoveel mogelijk negeren, opdat hij zich volledig kon richten op het hogere en het hiernamaals.

Beide mannelijkheidsidealën, zowel het fysieke als het mentale aspect, zijn in de Merovingische samenleving terug te vinden, zij het dat ze strijdig met elkaar lijken te zijn geweest. Het was dan ook in de vijfde eeuw dat er een duidelijk onderscheid kwam tussen de *bellatores* en de *oratores*, tussen respectievelijk zij die vechten en zij die bidden. Dit

²⁷ Zie voor een vollediger plaatje: Aline Rousselle, *Porneia: De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, IIe-IVe siècles de l'ère chrétienne* (Paris, 1983).

²⁸ Kate Cooper en Conrad Leyser, 'The gender of grace: impotence, servitude and manliness in the fifth-century West', in: Pauline Stafford, Anneke Mulder-Bakker (red.), *Gendering the Middle Ages*, (Oxford, 2001) 6-21, alhier 7-8.

²⁹ Kuefler, *Manly Eunuch*, 90.

³⁰ Cooper, 'The gender of Grace', 8-10.

³¹ Cooper en Leyser stellen dat in het Romeinse Rijk een persoon als mannelijk werd bepaald door de interseksuele relaties en tussen mannen onderling. Door de invloed van het ascetisme waren echter niet langer de seksuele relaties van belang, maar meer de relaties van man tot man. Hoewel deze verandering vanaf de vierde eeuw zijn intrede deed kunnen we niet zeggen dat dit de oude opvatting van zowel interseksuele als intraseksuele beoordeling volledig verving. Zie hiervoor: Cooper, 'The gender of Grace', 19; Stuart Airlie, 'Private bodies and the body politic in the divorce case of Lothar II', *Past and present* 161 (1998), 3-38.

onderscheid was voorheen nog niet bekend; een goed man was zowel een goed soldaat als een godvrezende christen.³²

Over het Merovingisch mannelijkheidsideaal is verder bijzonder weinig bekend. We zullen ons moeten richten op het primaire bronnenmateriaal om te onderzoeken of en in welke mate de militaire en christelijk mannelijkheidsidealen aanwezig waren in de Merovingische samenleving in de zesde eeuw. Hierbij zal de focus liggen op zowel de literaire bronnen als de archeologie.

³² Cooper, 'The gender of Grace', 7.

2: Mannelijkheidsidealen en grafgraven

Zoals Guy Halsall in zijn artikel al heeft gesteld kunnen we vanuit de archeologie stellen dat er een continuatie is van het militaire mannelijkheidsideaal naar het Merovingische mannelijkheidsideaal. Voordat we echter overgaan op de primaire bronnen, dienen we helder voor ogen te hebben waar Halsall precies aan refereert als hij het heeft over het militaire mannelijkheidsideaal in de Merovingische graven. Ook de archeologische vondsten zijn immers van waarde in de zoektocht naar het Merovingische mannelijkheidsideaal; ze blijven als deel van het geheel nog steeds zeer geschikt om te kijken naar mannelijkheidsidealen in de zesde eeuw.³³

We dienen eerst duidelijk te hebben hoe we de grafgraven moeten ‘lezen’. Het betreft hier door de nabestaanden van de overledene in het graf meegegeven voorwerpen zoals bijvoorbeeld wapens, kledingstukken of gebruiksvoorwerpen. Met deze objecten poogden ze een sociale, geïdealiseerde identiteit voor de overledene te bekrachtigen die werd getoond aan de overige aanwezigen tijdens de begrafenis.³⁴ Op deze manier probeerden ze aanspraak te maken op een bepaalde sociale identiteit voor zichzelf, of deze althans te herbevestigen.³⁵ Dit feit maakt grafgraven bijzonder bruikbaar voor onze zoektocht naar mannelijkheidsidealen. Ze tonen namelijk niet de werkelijkheid, maar eerder een geïdealiseerde vorm daarvan. Daarvoor moest er dus aanspraak worden gedaan op het heersende mannelijkheidsideaal.³⁶

Er zijn drie verschillende soorten graven van mannen aan ons overgeleverd vanuit de zesde eeuw. De eerste soort betreft de graven zonder grafgraven. Waar vroeger werd gedacht dat dit de graven van slaven of Gallo-Romeinen waren, komen archeologen er gaandeweg achter dat het niet één ‘soort’ mens is dat hier is begraven. Zo is er een voorbeeld bekend van een geestelijke die enkel begraven werd in een linnen sluier, iets wat weinig archeologisch materiaal over zal hebben gelaten. Daarnaast kan het overlijden ver van huis tot gevolg hebben dat er geen grafgraven werden meegegeven, aangezien de familie, die meestal de grafgraven meegaf aan de overledene, niet aanwezig was. Tot slot is er ook nog de mogelijkheid dat er simpelweg

³³ Dawn Hadley en Jenny Moore, ‘Chapter two, ‘Death makes the man?’ Burial Rite and the construction of masculinities in the Early Middle Ages’, in: Dawn Hadley (red.), *Masculinity in Medieval Europe*, (New York, 1999), 21-38, alhier 34-35.

³⁴ Halsall, *Cemeteries and society*, 370-371.

³⁵ Bonnie Effros, *Merovingian mortuary archaeology and the making of the early Middle Ages* (Berkeley, 2003), 124-127.

³⁶ Een korte notitie is hier op zijn plaats. Een probleem bij grafgraven in graven is dat de sekse van een lichaam meestal wordt gebaseerd op de grafgraven. Dit betekent dat men een lichaam vrouwelijk duidt als er bijvoorbeeld vrouwelijke broches worden gevonden, en een lichaam mannelijk duidt als er veel wapens in het graf worden gevonden. Hier lijken wat ongeregelheden in te zitten, maar over het algemeen klopt dit wel wanneer men een lichaam via de medische weg een sekse toeschrijft. Zie hiervoor o.a. Effros, *Merovingian mortuary archaeology*, 131; Youtube, ‘Shield Maidens: are they real (Eve Siebert, PhD) Balticon 2016’ (versie 29 juni 2016) <<https://www.youtube.com/watch?v=vdtyFxADgeM>> [geraadpleegd 05-06-2017].

geen boodschap overgeleverd moest worden, of er geen publiek was om de boodschap aan te nemen.³⁷

De tweede soort betreft graven die voornamelijk gereedschappen bevatten en weinig tot geen wapens. Er wordt in de literatuur ook wel van 'arbeidersgraven' gesproken.³⁸ Dit zijn over het algemeen minder 'prestigieuze' graven die minder extravagante riemgespen bevatten, een teken van prestige bij de Romeinen en Merovingen.³⁹ Het lijkt hier dus niet te gaan om leden van de elite, omdat die veelal werden begraven met duurdere grafgiften.⁴⁰ Deze extravagante riemgespen werden juist significant vaker teruggevonden bij de laatste soort graven, namelijk de zogenaamde soldatengraven. Deze soldatengraven bevatten meer wapens dan de arbeidersgraven, of zelfs uitsluitend wapens.⁴¹ We kunnen dus stellen dat de overledenen die werden begraven met prestigieuze grafgiften, zoals de extravagante riemgespen, relatief vaak ook werden begraven met voornamelijk wapentuig. Dit duidt op een mentale koppeling van de aanwezigen bij begrafenissen tussen de elite en een krijgshaftige man, een associatie die ook velen zullen hebben gemaakt.⁴² Dit zorgde ervoor dat anderen, die een man van de elite begraven zagen worden met wapens, dit gingen imiteren en in meer of mindere mate hun overleden mannelijke familielid ook met wapens begroeven. Dit zal op zijn beurt er mogelijk voor hebben gezorgd dat er een sterkere associatie kwam tussen wapens en mannelijkheid, doordat de elite op zijn beurt probeerden de 'normale' mannen te overstijgen door meer of betere wapens aan de overledene mee te geven.⁴³

Daarnaast is het ook belangrijk om te vermelden dat deze wapens in sterke mate beperkt waren tot een specifieke leeftijdsgroep. Het waren voornamelijk mannen van tussen de twintig en veertig jaar oud die wapens meekregen in het graf.⁴⁴ Mannen van boven de veertig kregen weliswaar artefacten die met mannelijkheid werden geassocieerd mee, maar deze waren over het algemeen niet voor militair gebruik.⁴⁵ De jongens tot de leeftijd van veertien jaar kregen

³⁷ Effros, *Merovingian mortuary archaeology*, 126-127, 190-191, 198.

³⁸ Doris Gutschmiedl-Schumann, 'Merovingian men – Fulltime warriors?' in: Ragnhild Berge, Marek Jasinski, Kalle Sognnes (red.), *N-Tag-Ten, proceedings of the 10th nordic Tag conference at Stiklestad, Norway 2009*, (Oxford, 2012) 251-261.

³⁹ Effros, *Merovingian mortuary archaeology*, 130; Gutschmiedl-Schumann, 'Merovingian men', 260.

⁴⁰ Edward James, 'Burial and status in the early Medieval West', *Transactions of the royal historical society* 39 (1989), 23-40, alhier 28.

⁴¹ Gutschmiedl-Schumann, 'Merovingian men', 260.

⁴² Smith, *Europe after Rome*, 40, 119-120; Halsall, *Cemeteries and society*, 361.

⁴³ Halsall, *Cemeteries and society*, 364-365; Effros, *Merovingian mortuary archaeology*, 128-129; Deze redenering veronderstelt dat de mannen van de elite door hun toedoen deels het mannelijkheidsideaal bepaalden. Wat zij deden werd later verheven tot een mannelijkheidsideaal, en wat zij juist niet deden werd later niet een mannelijkheidsideaal.

⁴⁴ Halsall, *Cemeteries and society*, 361.

⁴⁵ Guy Halsall, 'Female status and power in early Merovingian central Austrasia: the burial evidence', *Early Medieval Europe* 5:1 (1999), 1-24, alhier 10-11.

meer genderneutrale objecten mee.⁴⁶ Dit impliceert dat een man pas echt als man werd gezien vanaf grofweg de huwbare leeftijd (14 jaar), tot aan het moment dat hij niet meer de *pater familias* was. Gedurende deze jaren zal dan ook het wegvallen van de man binnen een gezin het meest teweeg hebben gebracht, waardoor de familie op dat moment hun sociale identiteit moest ‘bewijzen’ aan de andere inwoners van de samenleving. Zij bewerkstelligden dit via het publiekelijk meegeven van sociaal betekenisvolle grafgiften.⁴⁷

We zouden op basis van het archeologische materiaal dus kunnen stellen dat wapens gaandeweg meer werden geassocieerd met een hogere positie en status binnen het Merovingische rijk. Dit wordt bevestigd in de literatuur.⁴⁸ Dit zou tevens kunnen verklaren waarom een Romeinse etniciteit, die werd geassocieerd met administratieve functies, langzaam maar zeker plaatsmaakte voor de Frankische etniciteit, die meer werd geassocieerd met militaire aangelegenheden, aangezien veel mannen immers als mannelijk willen zijn gezien.⁴⁹

Dit is echter niet het hele verhaal. We hebben tot dusverre enkel gekeken naar de mannelijke graven die wapens bevatten en wat dat over het mannelijkheidsideaal kan hebben gezegd. Enkel kijken naar de wapens in een graf en daaruit concluderen dat het mannelijkheidsideaal in de Merovingische periode militair bepaald was, lijkt relatief beperkt te zijn. We hebben immers geen mogelijkheid om het christelijke mannelijkheidsideaal terug te vinden in de graven en dus kan het bestaan van het christelijk mannelijkheidsideaal niet door de archeologie bewezen of ontkracht worden.

De mogelijkheid voor het bestaan van het christelijk mannelijkheidsideaal in de Merovingische samenleving moet overwogen worden. Deze mannelijkheid kon weliswaar niet in de graven worden meegegeven, maar wel op andere momenten gedurende de begrafenis naar voren komen. Zo weten we bijvoorbeeld bijzonder weinig over hoe de begrafenisrituelen die rond een begrafenis werden uitgevoerd eruit zagen.⁵⁰ De mogelijkheid bestaat dat er tijdens de rituelen die werden uitgevoerd gedurende sommige begrafenissen een heel ander mannelijkheidsideaal naar voren kwam dan het militaire mannelijkheidsideaal. Hoewel de begrafenisrituelen niet meer te achterhalen zijn, kunnen we wel op zoek gaan naar het mannelijkheidsideaal waarop deze rituelen mogelijk aanspraak hebben gemaakt. Op deze

⁴⁶ Halsall, ‘Female status’, 10; Gutschmiedl-Schümann, ‘Merovingian men’, 255-256.

⁴⁷ Smith, *Europe after Rome*, 119-120; Svante Fischer en Lennart Lind, ‘The coins in the grave of king Childeric’, *Journal of archaeology and ancient history* 14 (2015), 2-36, alhier 6-10; Halsall, *Cemeteries and society*, 360.

⁴⁸ Halsall, *Cemeteries and Society*, 327-338.

⁴⁹ Guy Halsall, ‘Gender and the end of empire’, *Journal of Medieval and early modern studies* 34:1 (2004), 17-39, alhier 31; Voor een goed overzicht van het aannemen van een etniciteit in de vroege Middeleeuwen, zie: Pohl, *Strategies of distinction*.

⁵⁰ Fischer en Lind, ‘The coins’, 4.

manier zouden we ook meer recht doen aan het gebruik van iemand begraven in een kerk, in de buurt van een heilige (*ad sanctos*).⁵¹ Hoewel er ook graven in een kerk bekend zijn waar wel wapens als grafgiften zijn meegegeven, lijkt het begraven in een kerk alleen al een bepaald ‘voordeel’ te hebben voor de overledene en zijn nabestaanden.⁵² Door bij Gregorius van Tours en Venantius Fortunatus te zoeken naar de mannelijkheidsidealen waar zij in hun geschriften aanspraak op deden, kunnen we een breder scala aan mannelijkheidsidealen beschrijven dan enkel het militaire mannelijkheidsideaal dat ons is overgeleverd vanuit de archeologie. Op deze manier kunnen we dan vaststellen waarom het ook op het gebied van genderidealen aantrekkelijk kan zijn om de overledene in de buurt van een heilige of gewijde plaats te begraven.

⁵¹ James, ‘Burial and Status’, 29; Yvette Duval en Jean Charles Pichard, *L’Inhumation privilégiée du IVe au VIIIe siècle en Occident: actes du colloque tenu à Créteil les 16-18 mars 1984* (Paris, 1986), 45.

⁵² Effros, *Merovingian mortuary archaeology*, 124.

3: Mannelijkheidsidealen bij Gregorius van Tours

Gregorius van Tours' *Decem libri historiarum* staat vol met verwijzingen naar zowel het christelijke als het militaire mannelijkheidsideaal. Om de in deze scriptie gebruikte passages goed te begrijpen is het echter van belang om de narratieve agenda van Gregorius van Tours kort te belichten.

Gregorius is bovenal een zeer moralistisch schrijver.⁵³ Schrijvend van 575 n. Chr. tot aan zijn dood in 594 poogt hij de geestelijken van zowel Clermont-Ferrand als Tours een christelijke geschiedenis te geven.⁵⁴ De heilige Hiëronymus had het plan een christelijke geschiedenis te schrijven om het lijden van zijn tijd te verklaren en het was Gregorius die deze taak uitvoerde.⁵⁵ In tegenstelling tot Hiëronymus' visie beschreef Gregorius niet één lange, causale lijn van het begin der tijden tot het nu, maar zag hij elke gebeurtenis op zichzelf en beschreef die.⁵⁶

Deze beschrijvingen zijn echter verre van objectief. Gregorius beschrijft gebeurtenissen om daaruit een norm of moraal te destilleren. Op basis van de verschillende passages 'leert' de lezer hoe hij in bepaalde situaties moet handelen en wat de uitkomst is van een dergelijke handeling.⁵⁷ Het is dan ook niet vreemd dat Gregorius, in zijn functie als bisschop van Tours, de religieuze handelingen als de goede handelingen ziet; goed handelen betekent goed handelen in de ogen van God. Zo blijft een stad beschermd omdat de inwoners zich tot God wenden, niet omdat ze nu eenmaal net iets sterker zijn.⁵⁸

Dit is te verklaren door te beseffen dat Gregorius in een tijd leefde waarin het christendom vaste voet aan de grond had en de dreiging van vijanden zoals de Avaren en Visigoten klein was. De christelijke kerk was relatief veilig, en voor Gregorius was nu de tijd aangebroken om woorden in daden om te zetten. Enkel dopen was niet meer genoeg, men moest ook deugdzam handelen. Om precies deze reden laat Gregorius de deugdzamen zegevieren in

⁵³ De reden van zijn moralistisch schrijven is dat de sociale orde van het Merovingische rijk aan het eind van de zesde eeuw nog zeer open voor interpretatie was. In eerdere conflicten met zijn koning Chilperic heeft hij geprobeerd delen van de wetgeving naar zich toe te trekken, en daarmee de visie op wat er gebeurd is in bepaalde gevallen. Chilperic stelt dat Gregorius geen rechtvaardigheid kent. Helmut Reimitz stelt dat we het schrijven van de *Decem libri historiarum* kunnen zien als het naar je toetrekken van de waarheid en rechtvaardigheid. Door te beschrijven wanneer iets rechtvaardig is (christelijk) en wanneer niet (niet-christelijk), lijkt hij tegen Chilperic te zeggen dat hij heel goed weet wat er wel en niet rechtvaardig is. Voor dit achtergrondverhaal en de algemene politieke omstandigheden waarin Gregorius schreef verwijs ik naar: Helmut Reimitz, *History, Frankish identity and the framing of western ethnicity 550-850* (Cambridge, 2015), 27-50.

⁵⁴ Walter Goffart, *The narrators of barbarian history (A.D. 550-800), Jordanes, Gregory of Tours, Bede, Paul the Deacon* (Princeton, 1988), 231; uiteraard is zijn publiek veel breder dan enkel deze geestelijken, maar dit was wel zijn voornaamste publiek.

⁵⁵ Gregorius Turonensis, *Libri Historiarum*, I, inleiding.

⁵⁶ Goffart, *The narrators*, 228-229.

⁵⁷ Ibidem, 229-231.

⁵⁸ Gregorius Turonensis, *Libri Historiarum*, III.29.

de strijd, de waarheid achterhalen en een goed leven leiden.⁵⁹ Hij lijkt hiermee te zeggen: doe zoals zij doen, en het zal je goed gaan, in dit leven en het hiernamaals.

Precies hierdoor is de *Decem libri historiarum* zo goed bruikbaar voor dit onderzoek. Aan de ene kant zien we wat een goed christen hoort te doen en te laten, waardoor we kunnen kijken of het christelijk mannelijkheidsideaal nog bestond en in hoeverre dat was aangepast sinds het laat-Romeinse keizerrijk. Aan de andere kant zien we de verschillende voor- of nadelen die een actor ondervindt wanneer hij als een goed christen handelt. Het zijn deze gunstige vooruitzichten die de contemporaine lezer ertoe moesten verleiden voortaan als een goed christen te handelen, en dus zullen die voordelen door Gregorius als iets nastrevenswaardigs gepresenteerd zijn.

We beginnen met enkele religieuze passages om dan langzaam de focus te verleggen naar de meer wereldlijke passages, waardoor we goed kunnen zien hoe het christelijke en het militaire mannelijkheidsideaal bij Gregorius van Tours naast elkaar bestonden. Het zal duidelijk worden dat Gregorius zijn lezers met de belofte op militaire competentie verleidt tot christelijk handelen.

VII-1: De heilige Salvius

Het eerste treffende voorbeeld wat betreft het christelijk mannelijkheidsideaal en de voordelen die dat op kan leveren is te vinden in het openingshoofdstuk van boek VII, waarin Gregorius spreekt over de heilige Salvius. Salvius, die in zijn jonge jaren een leek was maar zich desondanks nooit overgaf aan zijn passies, werd abt van een klooster, maar besloot niet de monniken te leiden door als stereotype abt op te treden maar juist door zijn tijd te besteden met bidden vasten. Dit werd uiteindelijk beloond door een visioen van God waar hij werd geprezen om zijn weldaden, waarna hij nog langer zonder voedsel en drinken kon. Uiteindelijk werd hij tegen zijn zin in bisschop van Albi, maar hij accepteerde zijn taak en poogde de pestslachtoffers in zijn stad te verzorgen. Toen een groot deel van zijn congregatie gegijzeld werd, kocht hij ze vrij. Daarnaast nam hij geen geld aan, maar toen het hem opgedrongen werd, gaf hij het direct weer weg aan de armen. Al met al is het duidelijk dat dit een man is die zich nooit overgaf aan zijn passies en die daarom keer op keer werd beloond, in dit leven en het hiernamaals.⁶⁰ Dit zijn handelingen die één op één stroken met het christelijk mannelijkheidsideaal.

⁵⁹ Goffart, *The narrators*, 231-234.

⁶⁰ Gregorius Turonensis, *Libri Historiarum*, VII.1.

VIII-15: Vulfolaic de pilaarheilige

Ook boek VIII, hoofdstuk vijftien, bevat een duidelijk voorbeeld van hoe het onderdrukken van je passies nastrevenswaardig is. De diaken Vulfolaic vertelt dat hij ooit voor lange tijd op een pilaar gezeten had, in navolging van Simeon de Pilaarheilige, in de buurt van een dorpje dat veelvuldig de godin Diana vereerde. Ondanks, of juist vanwege, de vrieskou die zijn teennagels eraf vroom en het eten van enkel wat brood, groente en een beetje water had hij de bevolking aldaar ervan weten te overtuigen dat de Almachtige God de enige God met macht was. Op zijn aandringen en door veelvuldig bidden werd uiteindelijk zelfs het grootste beeld van Diana, dat voorheen onbeweegbaar was, omvergeworpen. Hoewel de bisschoppen hem hiervoor prezen, stelden ze toch dat hij voortaan van zijn pilaar af moest komen en ze besloten de pilaar te verwoesten, tot Vulfolaic's spijt. Hij was echter gehoorzaam aan de bisschoppen, en legde zich bij dit feit neer.⁶¹

We kunnen in het algemeen stellen dat Vulfolaic voldoet aan het christelijk mannelijkheidsideaal. Door passies te onderdrukken is Vulfolaic tot grootse daden in staat; hij bekeert een dorp tot het christendom en weet door zijn toewijding een beeld van Diana omver te werpen. Hierin lijkt echter een vleugje militaire mannelijkheid te zitten: door de overwinning van een dorp is Vulfolaic krachtiger dan voorheen, omdat hij zich toewijdt aan God. Daarnaast is hij überhaupt in staat tot daden waar hij voorheen alleen maar van had kunnen dromen en heeft hij meer macht dan voorheen. Zo vonden er achteraf veel wonderen plaats bij de aan Martinus gewijde kerk van Vulfolaic, iets wat hem een grote reputatie opleverde.⁶²

III-29: Zaragossa

Dat het christelijk mannelijkheidsideaal bij Gregorius van Tours nog bestond moge duidelijk zijn. Dit betekent echter niet dat het militair mannelijkheidsideaal afwezig is. Sterker nog, vele passages spreken over de oorlogshandelingen van de verschillende Frankische koningen die

⁶¹ Ibidem, VIII.15; De wens van de bisschoppen om Vulfolaic's pilaar te verwoesten kan worden toegeschreven aan de angst dat pilaarheiligen de morele leiders konden worden van een gebied. Ook in het Byzantijnse Rijk poogden de geestelijke autoriteiten de pilaarheiligen en aanverwanten te onderwerpen aan hun macht. Zie hiervoor o.a.: Peter Brown, 'The rise and function of the holy man in late antiquity', *The Journal of Roman Studies* 61 (1971), 80-101, alhier 84; Verder zal Vulfolaic gehoorzaam zijn geweest aan de bisschoppen omdat Gregorius wilde voorkomen dat zijn lezers, waarvan een deel geestelijk was, ook opstandige pilaarheiligen werden. Gregorius lijkt hiermee te willen zeggen dat het goed en eerbiedwaardig is als iemand een pilaarheilige wilt worden, maar dat dat niet mag betekenen dat hij niet meer naar zijn bisschoppen luistert. De bisschop van Tours zal een dergelijke opstandige geestelijke immers veel kopzorgen bezorgen.

⁶² Gregorius Turonensis, *Libri Historiarum*, VIII.16; hoogstwaarschijnlijk schrijft Gregorius van Tours deze wonderen ook aan Vulfolaic toe omdat zijn kerk gewijd was aan de heilige Martinus. Deze beschermheilige van Tours stond hoog in het vaandel bij Gregorius. Er lijkt hier dan ook sprake te zijn van een wisselwerking: een goede priester zorgt goed voor de heilige Martinus, en de heilige Martinus zorgt dat zijn priesters goed zijn.

niet zelden in positieve bewoordingen worden beschreven. Wanneer we secuur kijken naar dergelijke beschrijvingen zien we echter iets wat op zijn minst opvallend te noemen is.

Hierna trok koning Childebert naar Spanje en drong samen met Chlotarius het land binnen. Ze omsingelden de stad Zaragossa en begonnen met het beleg. De belegerden wendden zich echter in grote nederigheid tot God; zij hulden zich in harige gewaden, onthielden zich van spijs en drank en liepen met het kleed van de heilige martelaar Vincentius over de muren van de stad. [...] Zo had die stad al haar hoop gevestigd op Gods genade. Men zou kunnen zeggen dat ze vastten zoals ze ooit in Nineve vastten, en God moest wel door hun gebeden tot medelijden worden bewogen. [...] Ze [de belegeraars, red.] vroegen aan een boer uit de omgeving van Zaragossa, die zij gevangen genomen hadden, waar ze toch mee bezig waren. ‘Ze dragen het kleed van de heilige Vincentius rond,’ antwoordde hij, ‘en daarmee smeken zij God om medelijden met hen te hebben.’ De Galliërs werden door angst bevangen en trokken van de stad weg.⁶³

Hier zijn twee zaken aan de orde die nadere uitleg verdienen. Ten eerste de manier waarop de inwoners van Zaragossa zich tot God wendden. Zij besluiten om hun weelde aan de kant te leggen en hullen zich in ‘harige gewaden en onthielden zich van spijs en drank’. Hieruit blijkt duidelijk een doorleven van het christelijke mannelijkheidsideaal. De verdediging van de stad lag daarmee in de handen van God, met als middel daartoe het kleed van de heilige martelaar Vincentius.

Daarnaast is het belangrijk om uit te lichten wat het gevolg is van dit onwrikbare geloof van de inwoners van Zaragossa. De belegeraars ‘werden door angst bevangen’ en trokken van de stad weg. Het doel van de handelingen van de inwoners is echter dat hun stad niet wordt geplunderd: een militair doel. Het middel daartoe bestaat echter niet uit een militaire handeling, maar uit een christelijke. Gregorius insinueert hier dat wanneer iemand zijn geloof in God sterk genoeg is en hij daarnaar handelt, diegene overwint in de strijd. Het militaire mannelijkheidsideaal lijkt hier dus behaald te zijn door te voldoen aan het christelijke. Hoe werken deze twee precies samen, en welke kunnen we het primaat geven?

⁶³ Ibidem, III.29.

III-4/23: Hermanfrid, Amalaberg en Theuderic

Om deze vraag te beantwoorden dienen we te kijken naar een bij uitstek wereldlijke passage. Op een dag treft de Thuringische koning Hermanfrid een maar half gedekte tafel aan. Zijn vrouw Amalaberg heeft dit naar eigen zeggen gedaan omdat een koning die maar een half koninkrijk bezit ook maar een half gedekte tafel verdient. Hierop reageert Hermanfrid door het andere deel van het koninkrijk op zijn broer te veroveren, een beslissing die hij later met zijn leven zal moeten bekopen.⁶⁴ Hier is duidelijk sprake van het militaire mannelijkheidsideaal: Hermanfrid wordt geacht zijn militaire excellentie tegenover de andere koning te tonen en kan hier zelfs door zijn vrouw toe worden gedwongen.⁶⁵

We vinden aangaande deze gebeurtenissen ook een beschrijving van het christelijk-deugdelijk mannelijkheidsideaal terug. Nadat Hermanfrid met hulp van Theuderic zijn koninkrijk terugwint, breekt hij zijn eerder gemaakte belofte aan Theuderic dat hij de helft van het overwonnen gebied zou krijgen. Deze eedbreuk komt hem enkele hoofdstukken later dan ook duur te staan: Theuderic lokt hem onder valse voorwendselen naar hem toe en laat hem daar vermoorden door Hermanfrid van een muur af te laten werpen.⁶⁶ Niet alleen de eedbreuk van Hermanfrid maar ook de woede-uitbarsting jegens de andere koning zijn tekenen dat men zich niet door zijn passies moet laten leiden.

Dat Hermanfrid niet op nog gruwelijkere wijze wordt vermoord, en Theuderic niet de verdiende lof van Gregorius krijgt, is waarschijnlijk eerder te wijten aan Gregorius' visie op Theuderic dan aan zijn visie op Hermanfrid. Nog voordat Theuderic Hermanfrid vermoordt, heeft hij een poging gedaan om zijn broer Chlotarius om te brengen door hem onder valse voorwendselen te lokken. Later, wanneer Theuderic's broers Bourgondië aan willen vallen en Theuderic om hulp vragen, besluit Theuderic om in plaats daarvan juist Clermont-Ferrand te plunderen.⁶⁷ Niet lang daarna sterft Theuderic dan ook aan een ziekte, waarna zijn zoon Theudebert het gelijk aan de stok krijgt met zijn ooms die proberen zijn land af te pakken.⁶⁸

Uit deze opeenvolging van gebeurtenissen kunnen we aan de ene kant zien dat het militaire mannelijkheidsideaal werd onderschreven door de verschillende actoren die hier hun intrede doen. Hermanfrid, Theuderic en zijn broers vallen keer op keer elkaar of een

⁶⁴ Ibidem, III.4, 7-8.

⁶⁵ Voor de macht van Amalaberg, waar de secundaire literatuur zich voornamelijk op focust aangaande deze passage, zie: Nelson, 'Gendering courts', 187.

⁶⁶ Gregorius Turonensis, *Libri Historiarum*, III.4, 7-8.

⁶⁷ Belangrijk om hier te vermelden is dat Clermont-Ferrand de 'thuisbasis' is van de familie van Gregorius van Tours. Gregorius van Tours is dus niet alleen een moralist, maar lijkt hier ook zijn eigen belangen te dienen.

⁶⁸ Ibidem, III.7-23.

buitenstaander aan en dit is iets wat Gregorius beschrijft als de meest normale gang van zaken. Er lijkt geen *casus belli* nodig te zijn om een oorlog te starten en de genoemde oorlogen worden ook niet negatief beschreven. Aan de andere kant zien we wel dat de oorlogen eerlijk moeten worden uitgevochten. De actoren die iemand verraden of op slinkse wijze proberen te vermoorden worden later gestraft, zij het door God, een ziekte of wereldlijke figuren.

Dit past perfect in de eerdergenoemde moralistische agenda van Gregorius: voor wereldlijk gewin zal iemand zich als een moreel goede christen moeten gedragen. Dat betekent dus dat hij de neiging om iemand te verraden voor eigen gewin moet onderdrukken, niet in woede uit moet barsten en hij niet geleid moet worden door de mogelijkheid tot meer geld of land. Om aan het militaire mannelijkheidsideaal te voldoen, zal een man dus eerst zijn passies moeten bedwingen: precies zoals we ook al zagen bij de *Zaragossa*-passage.

IX-19: Sichar en Chramnesind

Als laatste behandelen we de meest spraakmakende passage waar Gregorius van Tours refereert naar wat het betekent om een *echte* man te zijn. Deze passage spreekt over Sichar en Chramnesind. De eerste had enkele jaren daarvoor vrijwel alle familieleden van Chramnesind vermoord, waarna hij de boete die daarop stond betaalde. Ondanks deze boete was Chramnesind, die in één van Sichars dronken buien aan dit voorval werd herinnerd, uit op wraak. Chramnesind slaat Sichar daarop de hersens in, maar niet voordat hij, aldus Gregorius, de volgende woorden bij zichzelf had uitgesproken: “Als ik de dood van mijn verwanten nu niet wreek, verdien ik het niet nog langer een man genoemd te worden, maar lijk ik meer op een zwakke vrouw.”⁶⁹

Op het eerste gezicht lijkt dit een goedkeuring van wraakgevoelens, iets wat zeer onchristelijk is, maar wanneer de volledige passage in ogenschouw wordt genomen is niets minder waar. Sichar wordt beschreven als een losbol, een dronkaard en een moordenaar, die verwacht dat met genoeg geld alle wonden kunnen worden geheeld. Chramnesinds sentiment dat je wraak moet nemen omdat je anders in je mannelijkheid wordt aangetast wordt door Gregorius dan ook niet afgekeurd. Het lijkt erop dat het een uitspraak is die in een dergelijke situatie niet misstaat: er bestaat zoiets als een gerechtvaardigde wraak.⁷⁰ De contemporaine lezer zal dan ook hebben verwacht dat Chramnesind er het best van af kwam.

Dit is ook precies wat Gregorius laat gebeuren, zij het om een andere reden dan het feit dat Chramnesinds wraak gerechtvaardigd was. Voor Gregorius lijkt de boetedoening in dit

⁶⁹ Ibidem, IX.19.

⁷⁰ Smith, *Europe after Rome*, 100-114; vgl. Halsall, *Cemeteries and society*, 16-17.

verhaal namelijk centraal te staan, niet de al dan niet gerechtvaardigde wraak. Sichar doet geen mentale boetedoening na het vermoorden van Chramnesinds familieleden, en vindt uiteindelijk de dood. Chramnesind, die na dit voorval gelijk bij de koning smeekt om vergiffenis en zich nederig gedraagt, krijgt uiteindelijk al zijn geconfisqueerde bezittingen terug, ontvangt een vrijbrief waarin al zijn misdaden worden vergeven en kan uiteindelijk weer in zijn thuisstad Tours gaan wonen.

We kunnen dus stellen dat voor de contemporaine lezer de rechtvaardige wraak, en dus het eergevoel van Chramnesind wat strookt met het militaire mannelijkheidsideaal, ervoor zorgt dat Chramnesind van de lezer het voordeel van de twijfel krijgt. Gregorius appelleert hieraan door Chramnesind inderdaad aan het langste eind te laten trekken, maar legt de reden daarvoor bij Chramnesinds boetedoening, niet bij de wreking zelf. We zien hier dat de lezer van deze passage zijn verwachtingspatroon baseert op het militaire mannelijkheidsideaal, maar dat Gregorius dit subtiel verdraait naar een aansporing tot het volgen van het christelijk mannelijkheidsideaal.

Het militaire mannelijkheidsideaal bij Gregorius

Dat Gregorius het christelijke mannelijkheidsideaal belangrijker vond dan het militaire mannelijkheidsideaal is nu voldoende bewezen. Maar hoe kijkt hij dan tegen het militaire mannelijkheidsideaal aan? Keurt hij dit af, ziet hij dit als een noodzakelijk kwaad of is hier nog ruimte voor? In de inleiding van boek vijf zegt hij dat hij zich:

Met tegenzin ertoe moet zetten om alle wederwaardigheden van de burgeroorlogen die het volk en het rijk der Franken aan de rand van de afgrond brengen, te beschrijven. [...] Konden jullie, o koningen, maar dat soort oorlogen voeren waarin jullie ouders hun zweet hebben vergoten, dan zouden de volkeren, verschrikt door jullie eendrachtige optreden, voor jullie macht moeten buigen. Denk toch aan alles wat Clovis, bij wie jullie zegetocht begon, allemaal heeft gedaan: hij doodde de koningen die zich tegen hem verzetten, hij versloeg vijandelijke volkeren, onderwierp inheemse stammen en heeft jullie een absolute en onaangetaste heerschappij over hen nagelaten. En toen hij dat deed, had hij geen goud of zilver zoals het nu in jullie schatkamers ligt opgeslagen? En wat doen jullie? Wat streven jullie na? Hebben jullie niet alles wat jullie wensen? Slechts één ding ontbreekt jullie, er is geen vrede bij jullie, en daarom ontvangen jullie niet de genade van God. [...] Als u, o koning, zoveel plezier beleeft aan een

*burgeroorlog, maak u dan op voor die strijd die de mens volgens het woord van de apostel in zichzelf moet voeren: laat de geest strijden tegen het vlees en laten de ondeugden het afleggen tegen de deugden. Dan zult u als een vrij man uw hoofd, dat wil zeggen Christus, dienen, terwijl u eens als een geketende de wortel van alle kwaad diende.*⁷¹

Hoewel deze passage vol negatieve bewoordingen over oorlog staat is het niet een negatieve passage als zodanig; ook deze is moraliserend. Gregorius zegt hier dat als iemand oorlog wilt voeren, zilver in zijn schatkamers wilt hebben en heerschappij over andere volkeren nastreeft, hij dan niet een burgeroorlog moet beginnen. In dat geval ontvang hij namelijk niet de genade van God, maar dient hij enkel het kwaad. Door de deugden te laten zegevieren, door spirituele oorlogsvoering, zal ook hij zegevieren in de strijd tegen zijn wereldlijke vijanden. Er zijn dus wel degelijk ‘goede’ vormen van oorlogsvoeren, zolang die ook maar christelijk van aard zijn. Gregorius lijkt hier dus bepaalde vormen van militaire handelingen af te keuren, niet militaire handelingen in het algemeen.

Gregorius en de ideale man

Concluderend kan gesteld worden dat Gregorius van Tours ervan overtuigd was dat wanneer een man zijn passies onderdrukte hij een goed leven zou krijgen, zowel in het nu als in het hiernamaals. Dat het christelijk mannelijkheidsideaal hoog bij Gregorius van Tours in het vaandel stond is niet heel bijzonder, maar dat het goed strookt met het christelijke mannelijkheidsideaal dat bij de Romeinen bestond is het vermelden waard. Het onderdrukken van je passies en vertrouwen op God staat centraal.

Door te leven als een goed christen zou een man veel voordelen in dit leven en in het hiernamaals hebben. Waar dat goede leven volgens Gregorius dan uit bestaat blijkt ook uit de verschillende passages: je weet jouw stad te verdedigen tegen de belegeraars buiten de muur zonder ook maar een enkele dode. Daarnaast heb je de mogelijkheid je familie te wreken en door boetedoening sta je er uiteindelijk net zo goed voor als voorheen. Daarbovenop zijn de waarlijk deugdzamen tot wonderen in staat en zijn ze verzekerd van hun plaatsje in de hemel.

Wanneer een man bovenstaande resultaten poogt te behalen zonder zich te wenden tot God zijn de gevolgen niet te overzien.⁷² Voordat hij het weet word hij van een stadsmuur gegooid, omdat hij ooit in woede en onder valse voorwendselen het koninkrijk van een

⁷¹ Ibidem, V.inl.

⁷² Zie hiervoor ook: Reimitz, *History, Frankish identity*, 41.

medekoning heeft afgepakt. En wanneer hij als koning zijn broer op achterbakse wijze probeert te lokken zal hij uiteindelijk zelf de dood vinden, en ook zijn nageslacht zal daarvan nog de negatieve gevolgen ondervinden.

Gregorius van Tours had zichzelf ten doel gesteld om de christenen ook daadwerkelijk christelijk te laten handelen. Door het geven van veel voorbeelden laat hij duidelijk zien wat er gaat gebeuren als een man al dan niet christelijk handelt. Het enige probleem dat Gregorius ondervond was dat hij de geportretteerde toekomstbeelden wel aantrekkelijk moest maken voor zijn lezers. Hiervoor moest hij aanspraak maken op een ander mannelijkheidsideaal dat, zoals we deduceerden uit de grafgiften, welig tierde. Pas als je voldeed aan het christelijke mannelijkheidsideaal kon je voldoen aan het militaire mannelijkheidsideaal. Het militair mannelijkheidsideaal lijkt voor Gregorius van Tours dan ook voornamelijk een literair en moraliserend doel te hebben. Het dient de lezer over te halen om te gaan leven naar het christelijke mannelijkheidsideaal. Dit mannelijkheidsideaal heeft bij Gregorius van Tours dus het primaat; het is een noodzakelijke maar ook een voldoende voorwaarde om aan het militaire mannelijkheidsideaal te voldoen.⁷³ Dat een dergelijke uitspraak echter niet is te veralgemeniseren blijkt uit de gedichten van Venantius Fortunatus, een tijdsgenoot van Gregorius met een andere narratieve agenda.

⁷³ In een recente publicatie van Reimitz, *History, Frankish identity and the framing of western ethnicity, 550-850* (Cambridge, 2015), beschrijft hij hoe Gregorius van Tours met zijn *Decem libri historiarum* poogde om de Frankische identiteit te deconstrueren. De Frankische identiteit wordt veelal gekoppeld aan militair capabel zijn. Het zou kunnen dat de aanspraak op het mannelijkheidsideaal, en het geven van het primaat aan de christelijke versie daarvan, een middel voor Gregorius was om deze Frankische etniciteit te deconstrueren. Een dergelijke uitspraak verdient echter een goed onderzoek voordat deze hard gemaakt mag worden.

4: Mannelijkheidsidealen bij Venantius Fortunatus

Venantius Fortunatus (530-540 – 600-609) was een dichter uit Treviso, Italië.⁷⁴ In de jaren 550-560 besloot Venantius naar Ravenna te trekken om aldaar een klassieke studie te volgen. Ravenna floreerde op dat moment en had veel contacten met Byzantium, wat resulteerde in een brede klassieke studie. Zodoende raakte hij bekend met Romeinse panegyrieken, epitafen alsmede de christelijke dichtkunst.⁷⁵

Rond 566 trok Venantius richting het hof van Metz, waar koning Sigibert van de Franken trouwde met de toekomstige koningin Brunhilde.⁷⁶ Via zijn contacten met de bisschoppen in Metz en in andere Frankische steden wist hij zichzelf in het midden van de belangstelling te plaatsen.⁷⁷ Al spoedig schreef hij gedichten voor koningen, bisschoppen, *duces* en andere belangrijke personen; het leek hem beter te vergaan dan hij waarschijnlijk ooit voor mogelijk had gehouden.⁷⁸ Gedurende de daaropvolgende decennia reisde Venantius rond door Gallië, waar hij zijn diensten aanbood aan de elite van het rijk. Rond de eeuwwisseling werd hij bisschop van Poitiers, waarna hij enkele jaren later stierf.⁷⁹

De schrijfstijl van Venantius Fortunatus is om verschillende redenen uniek te noemen. Ten eerste is hij de grootste Romeins-geschoolde dichter in zesde-eeuwse Gallië.⁸⁰ Zodoende werd hij door velen gewaardeerd om zijn klassieke stijl, zowel door de Gallo-Romeinen die zich vasthielden aan hun *romanitas* als de Franken die de *romanitas* maar wat graag assimileerden.⁸¹ Deze klassieke stijl uitte zich in het soort gedichten dat hij schreef, zoals de eerdergenoemde panegyrieken en epitafen.⁸²

Ten tweede is Venantius Fortunatus uniek te noemen omdat hij, in tegenstelling tot bijvoorbeeld Sidonius Apollinaris en Gregorius van Tours, een broodschrijver was. Hij verdiende zijn geld met de door hem geproduceerde werken en daarom was het belangrijk dat deze gedichten in de smaak vielen bij zijn opdrachtgevers. We moeten Fortunatus echter niet beschouwen als iemand die over lijken ging om aan zijn brood te komen; hij was trouw aan de

⁷⁴ Judith George, *Venantius Fortunatus, A latin poet in Merovingian Gaul* (Oxford, 1992), 19.

⁷⁵ George, *A latin poet*, 18-20; Peter Godman, *Poets and Emperors, Frankish politics and Carolingian poetry* (Oxford, 1987), 14.

⁷⁶ George, *A latin poet*, 24, 28; vgl. Godman, *Poets and Emperors*, 24.

⁷⁷ George, *A latin poet*, 26-28; Godman, *Poets and Emperors*, 5-6.

⁷⁸ George, *A latin poet*, 28; Godman, *Poets and Emperors*, 12.

⁷⁹ George, *A latin poet*, 28-35

⁸⁰ *Ibidem*, 4-5.

⁸¹ George, *A latin poet*, 2; Erica Buchberger, 'Romans, barbarians and Franks in the writings of Venantius Fortunatus', *Early Medieval Europe* 24:3 (2016), 293-307, alhier 293-295, 306-307.

⁸² George, *A latin poet*, 35-40; Venantius Fortunatus paste, binnen de klassieke traditie, de panegyrieken wel enigszins aan opdat ze toepasbaar zouden zijn voor zijn toehoorders. Zie hiervoor: Buchberger, 'Romans, barbarians and Franks', 293-295.

klassieke stijl en wist zich via zijn gedichten hoog op te werken op de politieke en religieuze ladder.⁸³

Belangrijk om mee te nemen bij het analyseren van de gedichten en het daaruit destilleren van een mannelijkheidsideaal is dat we hier te maken hebben met een Latijnse dichter die klassiek geschoold is: hij is ongetwijfeld bekend met de laat-Romeinse mannelijkheidsidealen.⁸⁴ Het feit dat hij echter rekening moet houden met de wensen van zijn opdrachtgevers betekent dat, wanneer we een verwijzing hebben naar het ene of het andere mannelijkheidsideaal, het in ieder geval in de smaak behoorde te vallen van de opdrachtgever.⁸⁵ Niet alleen de verwijzing naar een eventueel mannelijkheidsideaal is hier dus van belang, ook de persoon waarvan Fortunatus verwacht dat hij aan dit mannelijkheidsideaal wilde voldoen is belangrijk.

Gedicht 6.1: Voor koning, heer Sigibert, en de koningin, Brunhilde

Het eerste gedicht dat het waard is behandeld te worden is gedicht 6.1. De eerste en belangrijkste reden hiervoor is dat het een goed beeld geeft van het militaire en christelijke mannelijkheidsideaal zoals dat hiervoor is gedefinieerd. Daarbij komt dat dit het gedicht is dat Venantius Fortunatus beroemd maakte in heel Gallië.

Dit gedicht is een panegyriek, waarbij Fortunatus de regels volgt die hem zijn aangeleerd wat betreft het schrijven van een dergelijk werk.⁸⁶ De eerste regels beschrijven dan ook, geheel volgens de richtlijnen, het landschap van het koninkrijk van Sigibert, die zojuist met Brunhilde is getrouwd.⁸⁷ Hij vervolgt dit door de omgeving te beschrijven waar zij zich nu in bevinden, namelijk het koninklijk paleis en de aanwezigen:

*In diverse ranks so many glorious dukes encircle the king on all sides, blessed for all ages. So many eminent lords come together to this one lord; behold, Mars possesses the lord, behold, Peace possesses the glory.*⁸⁸

⁸³ George, *A latin poet*, 179.

⁸⁴ Voor een overzicht van de Latijnse stijlfiguren die Venantius Fortunatus in zijn verschillende gedichten gebruikt en de daaraan te koppelen politieke gebeurtenissen, zie: Godman, *Poets and Emperors*, 1-37.

⁸⁵ De Merovingische opdrachtgevers wilden dan ook vaak geassocieerd worden met het klassieke verleden. Ongetwijfeld is dit ook de reden dat Venantius Fortunatus, met zijn klassieke opvoeding, zo goed in de smaak viel bij zijn opdrachtgevers. Zie hiervoor: Godman, *Poets and Emperors*, 14-21.

⁸⁶ George, *A latin poet*, 40-41; Zie voor de geschiedenis van het gebruik van panegyrieken: Roger Rees, *Latin panegyric* (Oxford, 2012), 3-48.

⁸⁷ George, *A latin poet*, 40-41; Venantius Fortunatus, *Personal and political poems*, vert. Judith George (Liverpool, 1995), 25-26.

⁸⁸ Fortunatus, *Personal and political poems*, 26.

Hier zijn twee elementen die het benoemen waard zijn: ten eerste de verschillende *duces* die bij het huwelijk aanwezig zijn en ten tweede de verwijzing naar de Romeinse god van de oorlog, Mars. Beide zijn een teken van de militaire macht die Sigibert bezit.

Fortunatus vervolgt deze passage door de reden van hun samenkomen te benadrukken: het huwelijk tussen Sigibert en Brunhilde. Ook hier is duidelijk een referentie naar het heersende mannelijkheidsideaal, zij het deze keer het christelijke:

In triumph Sigibert, born to give us joy, wins his desire, he who now, free of any other love, submits to dear bonds. His chaste mind, under the guidance of youth, seeks marriage, beating down licentious ways; he whose age stole nothing from him, turns to the yoke; conducting himself with purity of heart, sole ruler of so many peoples, he applied the rein to himself also; but, as his nature demands, he is satisfied in a sole embrace in legal union. In this love does not sin, but maintaining its chaste bed, creates anew from its offspring a home, where an heir will play.[...] Soon, when Cupid with conquering dart saw the gentle king burning with virgin passion, he said in exultation to Venus: "Mother, I have fought my campaign; a second Achilles is defeated by me by his inflamed heart; Sigibert, in love, is consumed by passion for Brunhild; she pleases him, ready for marriage [...], blooming in the flower of her virginity. [...] She holds off the man with gentler arm, and forgives herself the guilty charges which passion's fire brings."⁸⁹

De koning wordt in dit stuk geprezen om zijn kuisheid. Enkel vanwege de verplichting om een opvolger te krijgen besluit hij om te trouwen, maar hij doet dit met tegenzin omdat hij niet anders kon: het is zijn verplichting als koning. Daarnaast is het ook nog eens niet zijn keus om te trouwen; zoals Achilles op zijn zwakke plek werd getroffen door een pijl, zo is Sigibert getroffen door de pijl van Cupido. Fortunatus insinueert hier dat Sigibert niet anders kon handelen dan hij nu deed, en dat hij het zeker niet uit lust deed.

Brunhilde is ook een zeer positieve beschrijving toegedaan, maar de laatste zin verdient een benadrukking. De passie ontsteekt een vuur in haar die haar dingen laat doen waarvoor zij zichzelf moet verontschuldigen. Dit toont aan dat het volgen van passies iets is waarvoor men om vergiffenis zou moeten vragen. Daarmee is het iets dat afgekeurd wordt, een onvermijdelijk kwaad waarvoor zij zichzelf moet vergeven.

⁸⁹ Ibidem, 27-28.

Venantius vervolgt met de volgende beschrijving die zogenaamd door Cupido tegen Venus wordt uitgesproken:

This is he whom we promised you, Sigibert, the people's love, born his parents' glory, who has as his lineage kings in length rank from his ancestors, who will be the father of kings, the hope of a noble people; a glorious scion in whom the splendour of his birth has grown brighter, a lofty offspring in who arises more nobly from his line and nurtures the renown of his forebears; he spreads the name of his sires with his warring hand; to him came his father's valour, which the Naab declares, and conquered Thuringia cries forth, affording a single triumph from two peoples.⁹⁰

In deze passage wordt benadrukt waarom Sigiberts toekomstige kind, mogelijk gemaakt door dit huwelijk, groots zal zijn. Hij heeft een lange lijn van koningen als voorouders, zal zelf de vader van nieuwe koningen zijn, en zal de bekendheid van zijn voorouders al strijdend verspreiden. Hieruit blijkt dat niet alleen een grote bekendheid iets is wat nastrevenswaardig is, maar dat het goed is als dit door oorlog tegen andere volkeren wordt verspreid.⁹¹

In dit gedicht aan Sigibert en Brunhilde is er een combinatie te vinden van beide mannelijkheidsidealen. De vraag die nu gesteld dient te worden is hoe Fortunatus gebruik maakt van de heersende mannelijkheidsidealen bij zowel de stereotype militaire als christelijke lieden; een *dux* en een bisschop.

Gedicht 7.7: Over dux Lupus

Gedicht 7.7, geschreven voor *dux* Lupus, kan worden gezien als een schoolvoorbeeld van het voortbestaan van het militaire mannelijkheidsideaal in de Merovingische tijd.⁹² Niet alleen het militair handelen van deze *dux* wordt hierin uitgelicht, ook over zijn andere handelingen wordt gesproken in militaire bewoordingen:

O blessed spirit which deliberates on the affairs of our country, o noble mind which lives for all men. Ambassadors arrive; they are bound by your response

⁹⁰ Ibidem, 28-29.

⁹¹ Zie noot 24, Ibidem, 29.

⁹² Voor een overzicht over het leven van Lupus, en van enkele stijlfiguren die Venantius Fortunatus gebruikt in dit gedicht, zie: Buchberger, 'Romans, barbarians and Franks', 295-298; Voor de invloed van *romantitas* op dit gedicht, zie: Godman, *Poets and Emperors*, 19-21.

and soon lie prone with the javelin of your words. Your speech was a lance, your voice as you speak was armoured, and Sigibert holds you as a token of victory. The response of the nation is articulated by that understanding, and a single voice suffices to speak the will of the people. Because of his ability the cause won a triumph, through the support of this advocate that cause was more just. [...] Gaining your venerable traits from your Roman stock, you wage war with force of arms, you govern the sway of law in tranquillity. Supported by both virtues – by arms on the one hand, by the law on the other – how splendidly he becomes foremost upon whom all glory smiles! The race of the Saxons and the Danes, speedily conquered, show what virtue is yours with blessing from above.⁹³

Naast deze nadruk op Lupus' militaire gedrag, waaronder ook diplomatiek valt, zijn er echter nog twee elementen die nadruk verdienen. Ten eerste is dit het gebruik van wetten, dat ook belangrijk wordt geacht. Sterker nog, zij lijken voor Fortunatus op gelijke voet te staan met het dragen van wapens. Ten tweede wordt ook hier benadrukt dat men wel Gods goedkeuring moet hebben om te kunnen zegevieren, de *virtue with blessing from above*. De manier waarop deze goedkeuring echter behaald kan worden blijft onduidelijk, in tegenstelling tot de beschrijvingen in Gregorius' *Decem libri historiarum*.

Gedicht 5.2: Aan Martinus, bisschop van Galicia

Het is op zijn minst opvallend te noemen dat gedicht 5.2 aan de bisschop van Galicië, Martinus, niet spreekt over eenzelfde soort *virtue with blessing from above*. Dit gedicht, geschreven naar aanleiding van Martinus' succes in het bekeren van de koning van Galicia, staat vol met militaire beschrijvingen, zij het in het licht van een christelijke context.

The light of generation put to flight the darkness of the soul. [...] The warlike turban of the Persian, bowed by [the apostle] Thomas' might, is made all the stronger, conquered by God. [...] To make haste and brook no delay, Gaul of Martin of old took on the arms of light with outstanding faith. Saved by a new Martin, Galicia, give your applause; that man of yours is of apostolic stature. He is a Peter to your courage, a Paul in doctrine, giving you both the support of a

⁹³ Fortunatus, *Personal and political poems*, 60.

*Jacob, and also of a John. [...] He guards of his flock lovingly, lest the wolf come among the sheep.*⁹⁴

Uit deze passage blijkt duidelijk dat de overwinning die Martinus heeft behaald gelijk staat aan een militaire overwinning. De *darkness of the soul* is op de vlucht geslagen, de nieuwe Galiciërs zijn, net als de Perzen, sterker nu ze geloven in de ware God van de drie-eenheid, en Martinus zelf is als een schapsherder over zijn kudde: hij is degene die ze beschermt tegen het kwaad. Hiermee doet het gedicht denken aan de christelijke martelaren van weleer, die ook als ‘soldaten van God’ beschreven werden. We zien hier dus een militaire beschrijving van bepaalde christelijke daden, ondanks dat er een afdoende manier was om deze christelijke daden te beschrijven, zoals we al eerder hebben gezien. Blijkbaar had deze militaire beschrijving toch een bepaalde aantrekkelijkheid die het andere discours niet had.

Venantius Fortunatus en de ideale man

We kunnen concluderen dat ook bij Venantius Fortunatus het mannelijkheidsideaal ingewikkelder in elkaar zit dan we op basis van enkel de grafritten hadden moeten geloven. Net als bij Gregorius van Tours is er ook hier sprake van een samenwerking van het christelijke en het militaire mannelijkheidsideaal, waarbij het ene het andere lijkt te versterken. Wat echter opvalt is dat er bij Gregorius van Tours er een nadruk ligt op het christelijke mannelijkheidsideaal, terwijl dit bij Venantius Fortunatus op het militaire mannelijkheidsideaal ligt.

⁹⁴ Ibidem, 17-19; Er moet bij gezegd worden dat deze brief aan de bisschop Martin wel een duidelijk christelijke boodschap heeft. Martin wordt hier veelvuldig vergeleken met de verschillende apostelen en hij zou niet voor hen onderdoen. Er wordt hier echter geen aanspraak gemaakt op een christelijk mannelijkheidsideaal. Sterker nog, ook de daden van de verschillende apostelen worden beschreven in enigszins militaire termen.

Conclusie: Het Merovingische mannelijkheidsideaal in de zesde eeuw

Twee mannelijkheidsidealen zijn ons bekend vanuit het laat-Romeinse keizerrijk: het militaire en het christelijke. Een man voldoet aan het militaire mannelijkheidsideaal wanneer hij moedig, dapper, strijdlustig en capabel met wapens is. Dit maakt bij de Romeinen zelf echter langzaam plaats voor het christelijke mannelijkheidsideaal, die martelaren als soldaten van God ziet. Langzaam maar zeker wordt dit ideaal in de vierde en vijfde eeuw breder getrokken tot een algemene, innerlijke strijd die iedereen voert, waarbij de duivel overwonnen moet worden; men dient zich aan geen enkele passie over te geven. Het militaire mannelijkheidsideaal wordt steeds meer geprojecteerd op ‘de barbaren die voor de grenzen staan’, en het is dan ook niet verwonderlijk dat juist dit mannelijkheidsideaal bij de Merovingische Franken teruggevonden wordt.

Veel grafvondsten uit de zesde eeuw laten dan ook zien dat de nabestaanden van overleden mannen hen graag wilden presenteren als personen die militair capabel waren. Hiervan vormen de vele wapens die zijn teruggevonden in de graven het bewijs. Dit is echter niet het hele verhaal, aangezien we niet kunnen stellen dat de nabestaanden van de overledenen in graven zonder wapens, zoals de ‘arbeidersgraven’ of *ad sanctos*-graven, niet aan een bepaald mannelijkheidsideaal wilden appelleren. Juist daarom is gekozen voor het bestuderen van zowel Gregorius van Tours’ *Decem libri historiarum* als Venantius Fortunatus’ gedichten om te onderzoeken aan welk mannelijkheidsideaal er in de graven dan wel werd geappelleerd.

De moralistische schrijver Gregorius van Tours schreef passages waarin hij duidelijk het christelijke mannelijkheidsideaal nog hoog in het vaandel heeft staan. De heilige Salvius en de priester Vulfoliac voldoen aan het christelijke mannelijkheidsideaal en zien het geluk dat hen dat oplevert. Gregorius van Tours is echter een auteur die probeert zijn verschillende verhalen aantrekkelijk te maken voor de contemporaine lezers; hij moet hen dus ook het geluk en succes dat zij nastreven in het vooruitzicht stellen. Hier vinden we het militaire mannelijkheidsideaal terug; het bereiken van het militaire mannelijkheidsideaal is in veel verhalen het doel van de actoren, waarbij het onderdrukken van je passies de weg daarnaartoe is. We kunnen dus concluderen dat de contemporaine lezer van Gregorius van Tours over het algemeen waarschijnlijk wilde voldoen aan het militaire mannelijkheidsideaal, maar dat het christelijke mannelijkheidsideaal hem niet volledig vreemd was. Hij zal hebben geweten waar Gregorius naar refereerde en zal het hebben opgepakt als middel tot zijn doel.

Beide mannelijkheidsidealen zien we ook terug in de gedichten van Venantius Fortunatus, zij het in een iets ander samenspel. Bij Venantius Fortunatus ligt de nadruk duidelijk op het militaire mannelijkheidsideaal; koning Sigibert, *dux* Lupus en zelfs bisschop Martinus

worden geprezen met behulp van militaire termen. Ook hier komen we echter het christelijke mannelijkheidsideaal tegen, en wel in het gedicht voor koning Sigibert.

Uit zowel de archeologische bronnen als Venantius Fortunatus komt duidelijk naar voren dat het militaire mannelijkheidsideaal het belangrijkste was in de Merovingische samenleving. Bij Gregorius van Tours zien we dat hij zijn lezers probeerde over te halen om de door hem beschreven voorbeelden te volgen door hen het militaire mannelijkheidsideaal in het vooruitzicht te stellen. Hoewel Gregorius dus het christelijk mannelijkheidsideaal als belangrijkste lijkt te beschouwen, zien we dat zijn beoogde lezers dit niet leken te doen. Al met al lijkt dus het militaire mannelijkheidsideaal het populairst te zijn geweest.

Dit betekent echter niet dat het christelijk mannelijkheidsideaal in de Merovingische samenleving verworpen moet worden als irrelevant of niet bestaand. Sigibert wordt beschreven als een uitzonderlijk kuis man, en dat dit niet als negatief werd opgevat blijkt wel uit de rest van Fortunatus' carrière. Daarnaast hebben we Gregorius van Tours, die niet alleen het christelijk mannelijkheidsideaal in de laat-zesde eeuw nog hoog in het vaandel had staan, maar die zelfs kan worden beschouwd als een ware strijder voor deze zaak. Zijn *Decem libri historiarum* beschrijven hoe men, door te voldoen aan het christelijk mannelijkheidsideaal, een echte man kan worden die succes heeft in dit leven én in hiernamaals.

Met deze kennis kunnen we dan ook het citaat, waarmee deze scriptie begon, van context voorzien. Gregorius van Tours poogde hiermee het militaire mannelijkheidsideaal als zodanig in een kwaad daglicht te zetten, door hen die direct daaraan appelleerden uiteindelijk de strijd te laten verliezen. Chlotarius had gelijk toen hij stelde dat hij eigenlijk niet zou moeten vechten, en dat God hem hiervoor zou straffen mocht hij dat wel doen. En de Saksen? Die zijn dankzij hun verwoede pogingen Chlotarius en de Franken te paaien, waarbij ze afstand deden van hun bezittingen en daarmee voldeden aan het christelijke mannelijkheidsideaal, uiteindelijk als overwinnaars uit de strijd gekomen.

Halsall beschreef in zijn artikel dat het militaire mannelijkheidsideaal verschillende gradaties had en dat er dus niet één militair mannelijkheidsideaal was. Het blijkt wel dat we deze stelling breder moeten trekken: er is ook nog het christelijke mannelijkheidsideaal. Met dit in ons achterhoofd is het waardevol om nogmaals te kijken naar onder meer de archeologische bronnen, om zo vast te stellen hoe men precies blijf gaf van het christelijke mannelijkheidsideaal in de Merovingische samenleving in de zesde eeuw. Wellicht blijkt dat er naast Gregorius van Tours nog legio andere auteurs waren die streden voor het christelijke mannelijkheidsideaal.

Bibliografie

Gedrukte bronnen

- Augustinus, *Epistulae*, vert. Wilfrid Parsons (Washington, 1956).
- Bruegel, Pieter, 'De triomf van de dood (c. 1562)', in *Museo del Prado*, (Madrid, 1827).
- Cassius Dio, *Epitome historiae Romanae*, red. en vert. door Earnest Cary (New York, 1914).
- Eusebius, *Historiae Ecclesiastica*, red. en vert. Gustave Bardy, *Sources Chretiennes 31* (Parijs, 1952).
- Gregorius Turonensis, *Decem Libri historiarum*, vert. Fik Meijer (Amsterdam, 1994).
- Sidonius Apollinaris, *Works*, red. en vert. William Anderson (Cambridge, 1936).
- Sulpicius Severus, *Vita sancti Martini*, vert. Alexander Roberts (New York, 1894).
- Venantius Fortunatus, *Personal and political poems*, vert. Judith George (Liverpool, 1995).

Artikelen

- Airlie, Stuart, 'Private bodies and the body politic in the divorce case of Lothar II', *Past and present* 161 (1998), 3-38.
- Brown, Peter, 'The rise and function of the holy man in late antiquity', *The journal of Roman Studies* 61 (1971), 80-101.
- Buchberger, Erica, 'Romans, barbarians and Franks in the writings of Venantius Fortunatus', *Early Medieval Europe* 24:3 (2016), 293-307.
- Cooper, Kate en Conrad Leyser, 'The gender of grace: impotence, servitude and manliness in the fifth-century West', in: Pauline Stafford, Anneke Mulder-Bakker (red.), *Gendering the Middle Ages* (Oxford, 2001), 6-21.
- Fischer, Svante en Lennart Lind, 'The coins in the grave of king Childeric', *Journal of archaeology and ancient history* 14 (2015), 2-36.
- Gutschmiedl-Schumann, Doris, 'Merovingian men – Fulltime warriors?' in: Ragnhild Berge, Marek Jasinski, Kalle Sognnes (red.), *N-Tag-Ten: proceedings of the 10th nordic Tag conference at Stiklestad, Norway 2009*, (Oxford, 2012) 251-261.
- Hadley, Dawn en Jenny Moore, 'Chapter two: 'Death makes the man'? Burial Rite and the construction of masculinities in the Early Middle ages', in: Dawn Hadley (red.), *Masculinity in Medieval Europe*, (New York, 1999), 21-38.

- Halsall, Guy, 'Female status and power in early Merovingian central Austrasia: the burial evidence', *Early Medieval Europe* 5:1 (1999), 1-24.
- Halsall, Guy, 'Gender and the end of Empire', *Journal of Medieval and early modern studies* 34:1 (2004), 17-39.
- Halsall, Guy, 'Social identities and social relationships in Merovingian Gaul', in: Ian Wood (red.), *Franks and Alamanni in the Merovingian period: an ethnographic perspective* (Woodbridge, 1998), 141-165.
- James, Edward, 'Burial and status in the early Medieval West', *Transactions of the royal historical society* 39 (1989), 23-40.
- Liebeschuetz, Wolfgang, 'The end of the Roman army in the Western Empire', in: John Rich en Graham Shipley (red.), *War and society in the Roman world* (New York, 1993), 265-276.
- Nelson, Janet, 'Gendering courts in the early Medieval West', in: Leslie Brubaker, Julia Smith (red.), *Gender in the early Medieval world: East and West, 300-900* (Cambridge, 2004), 185-197.
- Speidel, Michael, 'The rise of ethnic units in the Imperial Army', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2:3 (1975), 202-231.

Literatuur

- Brown, Peter, *The world of late antiquity* (London, 1971).
- Brubaker, Leslie en Julia Smith, *Gender in the early medieval world: East and West, 300-900* (Cambridge, 2004).
- Clark, Gillian, *Body and Gender, Soul and Reason in Late antiquity* (Burlington, 2011)
- Drinkwater, John en Hugh Elton, *Fifth century Gaul: a crisis of identity* (Cambridge, 2002).
- Rousselle, Aline, *Porneia: De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, IIe-Ive siècles de l'ère chrétienne* (Paris, 1983).
- Duval, Yvette en Jean Charles Pichard, *L'Inhumation privilégiée du IVe au VIIIe siècle en Occident: actes du colloque tenu à Créteil les 16-18 mars 1984* (Paris, 1986).
- Effros, Bonnie, *Merovingian mortuary archaeology: and the making of the early Middle Ages* (Berkeley, 2003).
- Fitzgerald, Christina, *The drama of masculinity and Medieval English guild culture* (New York, 2007).

- George, Judith, *Venantius Fortunatus: A Latin poet in Merovingian Gaul* (Oxford, 1992).
- Godman, Peter, *Poets and Emperors: Frankish politics and Carolingian poetry* (Oxford, 1987)
- Goffart, Walter, *The narrators of barbarian history (A.D. 550-800)* (Princeton, 1988).
- Hadley, Dawn, *Masculinity in Medieval Europe* (New York, 1999).
- Halsall, Guy, *Cemeteries and Society in Merovingian Gaul: Selected Studies in history and archaeology, 1992-2009* (Leiden, 2010).
- Halsall, Guy, *Warfare and society in the barbarian West 450-900* (Oxford, 2008).
- Jones, Arnold, *The later Roman Empire, 284-602: A social, economic, and administrative survey*, (Oxford, 1964).
- Karras, Ruth, *From boys to men: formations of masculinity in late Medieval Europe* (Philadelphia, 2003).
- Kuefler, Mathew, *The Manly Eunuch* (Chicago, 2001).
- Mitchell, Stephen, *History of the later Roman Empire*, (Oxford, 2007).
- Noble, Thomas, *From Roman provinces to Medieval kingdoms* (London, 2006).
- Pohl, Walter en Helmut Reimitz, *Strategies of distinction: the construction of ethnic communities, 300-800* (Leiden, 1998).
- Rees, Roger, *Latin panegyric* (Oxford, 2012).
- Reimitz, Helmut, *History, Frankish identity and the framing of western ethnicity: 550-850* (Cambridge, 2015).
- Smith, Julia, *Europe after Rome: a new cultural history 500-1000* (Oxford, 2005).
- Stafford, Pauline en Anneke Mulder-Bakker, *Gendering the Middle Ages* (Oxford, 2001).
- Ward-Perkins, Bryan, *The fall of Rome and the end of civilization* (Oxford, 2005).
- Wickham, Chris, *The inheritance of Rome, 400-1000* (New York, 2009).

Websites

- Youtube, ‘Shield Maidens: are they real (Eve Siebert, PhD) Balticon 2016’ (versie 29 juni 2016) < <https://www.youtube.com/watch?v=vdytFxADgeM> > [geraadpleegd op 5-6-2017].