

# De factie van God

Politieke heiligheid in de *vitae* van  
Radegunde en Balthilde

Bouke Sonnega

5718856

Begeleid door Carine van Rhijn

<b>1. Inleiding</b>	<b>2</b>
1.1. Inleiding	3
1.2. Hoofd- en deelvragen	4
1.3. Historiografisch kader: politiek, heiligheid en de koppeling	4
1.4. De vitae als historische bronnen	7
1.5. De methode	9
<b>2. Politiek &amp; Heiligheid</b>	<b>10</b>
2.1 Inleiding	10
2.1. Heiligheid	10
2.2. Merovingische politiek & aristocratie	15
2.3. Koninginnen	18
2.4. Synthese: politieke heiligheid	19
<b>3. Radegunde</b>	<b>21</b>
3.1. Inleiding	21
3.2. Radegunde, koningin en de christelijke deugd	24
3.3. Radegunde en (de weg naar) het klooster	27
<b>4. Balthilde</b>	<b>30</b>
4.1. Inleiding	30
4.2. Balthilde, haar afkomst en 'aristocratie'	32
4.3. Heilige macht	36
<b>5. Conclusie</b>	<b>39</b>
<b>6. Bibliografie</b>	<b>42</b>

### *Korte Samenvatting*

In deze scriptie staat de politieke heiligheid van twee Merovingische koninginnen centraal. De vraag is hoe 'heiligheid' op een politieke manier wordt ingezet in de heiligenlevens van Radegunde (c. 520 - 587) en Balthilde (c. 625 - 680). Om dat te kunnen beantwoorden komt eerst het begrip 'politieke heiligheid' aan bod, om dat begrip vervolgens op de *Vita Sanctae Radegundis* en de *Vita Domnae Balthildis* los te laten. Op deze manier wordt er een koppeling gemaakt tussen de twee begrippen, 'politiek' en 'heiligheid', en wordt inzicht gegeven hoe deze twee begrippen met elkaar samenhangen in een Merovingische context.

# 1. Inleiding

## 1.1. Inleiding

Deze scriptie gaat over twee Merovingische koninginnen. Radegunde (ca. 520 - 587) en Balthilde (ca. 625 - 680) vallen beiden op tussen andere vroegmiddeleeuwse heiligen door een aantal gedeelde kenmerken. Ze zijn koningin - vrouw dus, machtige politieke spelers, en bovenal heilig. Dit onderzoek gaat over die heiligheid, en hoe deze politiek werd ingezet. De studie van zowel Merovingische heiligheid als Merovingische politiek kent een rijke historiografische traditie. Over heiligheid en heiligen werden invloedrijke werken geschreven.<sup>1</sup> Ook over politiek en het politieke systeem in de Merovingische koninkrijken verschenen reeds invloedrijke en prachtige boeken die het weinige bronnenmateriaal dat we hebben weten te vertalen in een beschrijving van een complex politiek systeem.<sup>2</sup> Deze scriptie probeert aan deze twee concepten en ideeën aan elkaar te koppelen door op zoek te gaan naar politieke heiligheid in de levens van deze twee Merovingische koninginnen. In deze inleiding zal ik uitleggen hoe ik dit precies wil gaan doen. Allereerst uiteraard door de hoofdvraag in meer detail te bespreken. Daarna leg ik uit wat deze vraag toevoegt aan het wetenschappelijk debat. Voorts komt uiteraard de methode aan bod, en tot slot staan we nog even stil bij de voor- en nadelen van heiligenlevens als historische bron.

---

<sup>1</sup> Zie bijvoorbeeld Thomas F.X. Noble en Thomas Head, *Soldiers of Christ, Saints and Saints Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*, (London 1995); Paul Fouracre en Richard A. Gerberding, *Late Merovingian France, History and Hagiography 640 - 720*, (Manchester 1996) en Yaniv Fox, *Power and Religion in Merovingian Gaul: Columbanian Monasticism and the Frankish Elites*, (Cambridge 2014).

<sup>2</sup> Bijvoorbeeld Ian Wood, *The Merovingian Kingdoms* (Essex 1994); Paul Fouracre, 'Francia in the Seventh Century' in Paul Fouracre (ed) *The New Cambridge Medieval History* (Cambridge 2005) 371 - 396 en vele anderen.

## 1.2. Hoofd- en deelvragen

Deze scriptie gaat over de heiligheid van twee Merovingische koninginnen. Radegunde en Balthilde, beide Merovingische koninginnen die na hun leven een *vita* aan zich gewijd kregen die hun heiligheid moest bevestigen en verkondigen. De vraag die in deze scriptie centraal staat gaat over 'politisering van heiligheid'. In welke mate werd 'heiligheid' in de *vitae* van deze twee koninginnen een politiek element? Werd heiligheid politiek ingezet en, zo ja, op welke manier gebeurde dat, en waarom? Deze vraag valt uiteen in drie deelvragen. Ten eerste is daar het begrip 'politieke heiligheid' of 'politisering van heiligheid'. Dit komt in het eerste hoofdstuk aan bod, waarin ik, met behulp van theorieën en ideeën van historici die zich al eerder over heiligheid en politiek bogen, uitleg wat ik precies met dit begrip bedoel en waarom het belangrijk is om de koppeling tussen de twee te maken. Daarna gebruik ik de lens van 'politieke heiligheid' om naar de *vita* van Radegunde te kijken en op zoek te gaan naar elementen van die politieke heiligheid.<sup>3</sup> Hetzelfde doe ik een hoofdstuk later met de *Vita Domnae Balthildis*.<sup>4</sup> In de conclusie, tot slot, zet ik de bevindingen op een rij en beantwoord ik de vraag in hoeverre er in de twee *vitae* sprake is van politieke heiligheid en belicht ik kort de meest opvallende verschillen tussen de twee levens.

## 1.3. Historiografisch kader: politiek, heiligheid en de koppeling

Zoals ik in de eerste alinea al aanstipte is er reeds veel onderzoek gedaan naar zowel Merovingische politieke realiteit als vroegmiddeleeuwse ideeën over heiligheid. Dit hoofdstuk dient om een overzicht te geven van deze twee verschillende thema's, politiek en heiligheid, en te benadrukken waar de historiografie een gat laat vallen.

Over vroegmiddeleeuwse heiligheid en Merovingische heiligheid in het

---

<sup>3</sup> De vertaling die ik in de analyse gebruik is van JoAnn McNamara en is te vinden in JoAnn McNamara, John E. Halborg en E. Gordon Whatley (eds.), *Sainted Women of the Dark Ages* (Durham 1992), 70 - 105. (Hierna *VSR*).

<sup>4</sup> De vertaling die ik gebruik komt uit Fouracre en Gerberding, *Late Merovingian France, History and Hagiography 640 - 720*, (Manchester 1996), 118 - 132.

bijzonder is al veel geschreven. Het werk van Peter Brown met zijn artikel 'The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity' is door vele andere historici voortgezet en op Merovingisch Francia toegespitst.<sup>5</sup> Velen hebben studies verricht naar heiligen in de late oudheid, en vele van die studies zullen ons ook nog van pas komen in het volgende hoofdstuk, als we verder inzoomen op 'politieke heiligheid'. Hier moeten we vooral de ideeën over Merovingische heiligheid benadrukken. Volgens Thomas Head en Thomas Noble is die heiligheid vooral gericht op ascese.<sup>6</sup> In de zesde en zevende eeuw verschoof volgens deze auteurs de nadruk van 'christelijke deugzaamheid' naar een ascetische levenswijze, in plaats van de martelaars die voor het geloof stierven uit de oudheid. Ook Richard Gerberding en Paul Fouracre hangen in *Late Merovingian France* een zelfde visie aan. Ook zij zien een verschuiving van martelaarschap naar ascese. Heilig wordt men in de zesde en zevende eeuw vooral door op een deugdzame manier te leven, niet langer door jezelf op te offeren voor God.<sup>7</sup> Heiligen worden op deze manier 'voorbeeldchristenen', mensen die excelleren op het gebied van Christelijke deugzaamheid en als voorbeeld dienen. Het is dit Merovingische idee van heiligheid dat centraal staat in deze scriptie.

Belangrijk onderdeel van deze interpretatie van heiligheid is, volgens het artikel 'Asceticism and its Institutions' van Anne-Marie Helvétius en Michel Kaplan, de institutionalisering van heiligheid. In dit artikel betogen deze twee historici dat de eenzame asceten die met één been binnen en buiten de samenleving stonden - zoals in het artikel van Peter Brown - verdwijnen.<sup>8</sup> In plaats daarvan verschijnen instituten - kloosters - waar binnen het ascetisch leven plaats vond. Van de heilige eenling van Peter Brown, die buiten de hiërarchie van de kerk stond, transformeerde 'heiligheid' naar een geïnstitutionaliseerd systeem van ascetisch leven dat in Francia en West-

---

<sup>5</sup> Bijvoorbeeld in Noble en Head, *Soldiers of Christ, Saints and Saints Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*, en Fouracre en Gerberding, *Late Merovingian France*.

<sup>6</sup> Noble en Head, *Soldiers of Christ, Saints and Saints Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*, 15.

<sup>7</sup> *ibidem*, 15.

<sup>8</sup> Anne - Marie Helvetius en Michel Kaplan 'Asceticism and its Institutions' in Thomas Noble (ed), *The Cambridge History of Christianity* (2008), 275 - 298, aldaar 277.

Europa opvallend succesvol was.<sup>9</sup>

Deze ideeën over veranderende heiligheid staan centraal in deze scriptie - maar ze worden gekoppeld aan politiek. Ook over Merovingische politieke realiteit is al veel geschreven. Onder andere Paul Fouracre, Ian Wood en Chris Wickham schreven boeken en artikelen waarin ze uitgebreid ingaan op het factionalisme dat de Merovingische politiek kenmerkt.<sup>10</sup> Zo schrijft Paul Fouracre in 'Francia in the Seventh Century' dat factionalisme en onderling geruzie 'kenmerkend' is voor de Merovingische politiek in de zesde en zevende eeuw.<sup>11</sup> Ook Ian Wood geeft in zijn boek *The Merovingian Kingdoms* een soortgelijk beeld van Merovingische politiek: een politiek die beheerst wordt door verschillende facties, familievetes en andere onderlinge ruzies en tegengestelde belangen.<sup>12</sup> Een moeras, kortom, waar in het voorzichtig manoeuvreren was.

Deze twee onderwerpen, heiligheid en politiek, worden door historici echter zelden aan elkaar gekoppeld. Hoewel alle bovenstaande historici de *vitae* uitvoerig raadplegen en een enkeling ook kijkt naar de verhouding tussen wereldlijke macht en heiligheid, wordt de koppeling tussen 'het idee heiligheid' en politiek nergens gemaakt.<sup>13</sup> In deze scriptie ga ik proberen om dat wél te doen. Hoe wordt het 'idee' van heiligheid politiek toegepast? Wordt 'heilig gedrag' politiek gemaakt en zo ja, op welke manier? Door de koppeling tussen deze twee begrippen te maken kunnen we ze beide beter begrijpen. Met deze studie denk ik een aanvulling te kunnen doen op het begrip van de de twee ideeën en hun onderlinge verband. Voordat ik toelicht hoe ik dat gaan doen, kijken we eerst nog kritisch naar de *vita* als bron.

---

<sup>9</sup> Helvétius en Kaplan, 'Asceticism and its Institutions', 277.

<sup>10</sup> Zie Fouracre, 'Francia in the Seventh Century', 394 - 395 en Ian Wood *The Merovingian Kingdoms* (Essex 1994), 146 - 147.

<sup>11</sup> Fouracre, 'Francia in the Seventh Century', 394 - 395.

<sup>12</sup> Wood, *The Merovingian Kingdoms*, 99 - 100.

<sup>13</sup> Sarah Tatum komt het dichtst bij in Sarah Tatum, 'Auctoritas as sanctitas : Balthild's depiction as 'queen-saint' in the Vita Balthildis' in *European Review of History: Revue Europeenne d'Histoire*, vol. 16 no. 6 (2009) 809 - 834, waar ze 'macht' en 'heiligheid' ter sprake stelt.

#### 1.4. De *vitae* als historische bronnen

*Vitae* zijn levensbeschrijvingen die de lezer moeten overtuigen van de heiligheid van de hoofdpersoon. Deze heiligenlevens zijn al vele jaren een geliefde bron bij mediëvisten - zowel als onderwerp van onderzoek als bron voor andere vragen. Ze worden nog niet ten volle benut, maar het is al vele malen beter dan Anneke B. Mulder - Bakker in haar artikel 'The Invention of Saintliness' suggereert. Daar suggereert ze dat hagiografie door mediëvisten over het hoofd wordt gezien en soms zelfs wordt vermeden.<sup>14</sup> Recent onderzoek van onder andere Sarah Tantum en Yaniv Fox laat echter zien dat de hagiografie als bron flink aan populariteit heeft gewonnen bij historici - integendeel.<sup>15</sup>

Toch hamert veel historisch onderzoek nog op het didactische doel van de verschillende *vitae*.<sup>16</sup> Het idee is dat deze boeken vooral werden geschreven zodat de lezer zich aan een 'ascetische superheld' kon spiegelen. Hoe deugdzaam te leven, dat leerde men door te kijken naar een superdeugdzame man of vrouw. In dit onderzoek gebruiken we de *vitae* van Balthilde en Radegunde anders. Kunnen we, door de boodschap van deugdzaamheid en heiligheid heen, impliciete of expliciet politieke boodschappen ontdekken?

Een ander punt dat we daarbij moeten aanstippen is het beoogde publiek van heiligenlevens. Katrien Heene heeft in haar artikel 'Merovingian and Carolingian hagiography; continuity or change' een interessante theorie over het bereik van hagiografie. Ze vergelijkt de Merovingische en Karolingische hagiografie en komt daar bij tot een opvallende conclusie: hoe later de *vita* die ze bespreekt, hoe kleiner het beoogde publiek lijkt. Naar mate de tijd vordert ziet ze een ontwikkeling van *vitae* geschreven voor een breed publiek, veelal toehoorders, naar *vitae* die vooral educatieve doelen dienden binnen de kloostermuren; lezers.<sup>17</sup> Aan het eind van de achtste eeuw worden de *vitae*

---

<sup>14</sup> Anneke B. Mulder - Bakker, 'The Invention of Saintliness: texts and contexts' in Anneke B. Mulder - Bakker (red) *The Invention Of Saintliness* (London 2002) 3 - 25, aldaar 5.

<sup>15</sup> Zie bijvoorbeeld recent onderzoek van Yaniv Fox, *Power and Religion in Merovingian Gaul: Columbanian Monasticism and the Frankish Elites*, (Cambridge 2014).

<sup>16</sup> Noble en Head, *Soldiers of Christ*, 14.

<sup>17</sup> Katrien Heene 'Merovingian and Carolingian Hagiography. Continuity or Change in Public and Aims?' in *Analecta Bollandiana* vol. 107 no. 4 (1989) 415 - 428, aldaar 425.

volgens Heene niet langer gebruikt om ongelovigen te overtuigen. Het gebruikte Latijn is, volgens haar, geen spreektaal meer en de teksten zijn te ingewikkeld om door het overgrote deel van de bevolking begrepen te worden.<sup>18</sup> Hoewel dit onderzoek zich richt op een eeuw eerder is het interessant om deze beoogde ontwikkeling in het achterhoofd te houden, omdat ze niet lijkt te passen in de hypothese van de heiligheid die een politieke boodschap moest ondersteunen. De *vitae* van zowel Radegunde als Balthilde zijn uiteraard Merovingisch, en het idee dat ze een groot publiek hebben gehad is voor ons van belang. Een politieke boodschap moet immers verder rijken dan de didactische opvoeding van monniken en nonnen.

Tot slot moeten we wellicht ten overvloede nog even stilstaan bij het feit dat de hoofdpersonen van de *vitae* zonder uitzondering dood zijn. Kijkend naar de twee heiligenlevens van Radegunde en Balthilde, moeten we bedenken dat het niet 'de waarheid' is die ons verteld wordt. Of het doel van een heiligenleven politiek, kerkelijk of een combinatie van beiden is, er is altijd sprake een literaire vorm. We lezen niet over mensen, maar we lezen over karakters.<sup>19</sup> De *vitae* willen ons altijd iets vertellen, een boodschap overbrengen die verder gaat dan een objectieve vertelling van het leven van de hoofdpersoon. Of we nu spreken over *vitae* of de werken van Gregorius van Tours, middeleeuwse schrijvers dienden vaak een belang dat iets te maken heeft met macht en land.<sup>20</sup> Deze nogal grove karakterisering zal ongetwijfeld niet opgaan voor *alle* vroegmiddeleeuwse bronnen, maar een antenne voor deze belangen moet wel permanent in het hoofd van de lezer die in zulke zaken geïnteresseerd is aanwezig zijn ook al gaat om bronnen van didactische aard.

---

<sup>18</sup> Heene, *Merovingian and Carolingian Hagiography*, 426.

<sup>19</sup> Noble en Head, *Soldiers of Christ*, 18.

<sup>20</sup> Wood, *The Merovingian Kingdoms*, 3.



### 1.5. De methode

In hoeverre er sprake was van politieke heiligheid kan alleen bepaald worden als duidelijk is wat precies bedoeld wordt met die ‘politieke heiligheid’. Daartoe dient het eerste hoofdstuk, dat tevens het theoretische fundament voor de rest van deze scriptie is. Ik zal dus bestaande ideeën over politiek en heiligheid bij de Merovingen aan elkaar verbinden, om zo tot een raamwerk te komen van ‘politieke heiligheid’. Dat raamwerk zal ik vervolgens, in de hoofdstukken over Radegunde en Balthilde, over de twee *vitae* leggen om te kijken in hoeverre het idee ‘politieke heiligheid’ standhoudt en welke sporen we daarvan in de *vitae* kunnen zien. Tot slot, in de conclusie, leggen we deze *vitae* naast elkaar en kijken we naar de meest in het oog springende verschillen in hun interpretatie van ‘politieke heiligheid’. Dan volgt ook een oordeel over de houdbaarheid van dit idee en of verder onderzoek zinvol kan zijn. Voordat we beginnen wil ik echter nog even stilstaan bij een belangrijke nuance. Dat het niet makkelijk is om religie en politiek uit elkaar te houden heeft ook Yaniv Fox opgemerkt. Ook hij is van mening dat de knoop die de twee vormen vaak niet te ontwaren is, en dat het lastig is om bepaalde acties en beslissingen tot het rijk van ‘de politiek’ of ‘de religie’ te veroordelen.<sup>21</sup> De scheidslijn tussen de twee is niet zo duidelijk als onze éérentwintigste-eeuwse ogen willen zien.

---

<sup>21</sup> Fox, *Power and Religion in Merovingian Gaul*, 17.

## 2. Politiek & Heiligheid

### 2.1 Inleiding

De ‘politisering van heiligheid’ die in deze scriptie centraal staat verdient verdere uitleg. Daartoe dient dit hoofdstuk. In de volgende alinea’s zal ik duidelijk maken wat ik precies met deze term bedoel, en op welk gebied ik de *Vita Sanctae Radegundis* en de *Vita Domnae Balthildis* precies tegen het licht ga houden. Het cliché dat de historicus staat op de schouders van reuzen en een eeuwigdurende schuld heeft aan de denkers vóór hem is ook nu zeker van toepassing. Om ‘politisering van heiligheid’ helder te krijgen, belicht ik eerst een aantal afzonderlijke zaken. Eerst komt ‘heiligheid’ aan bod. Wat is een ‘heilige’ en welk model gebruiken we om de ‘heilige’ te begrijpen, en hoe past dat in een Merovingische context? Daarna verschuiven we de aandacht naar de Merovingische politiek. Hoe zag ‘politiek’ er uit aan het Merovingische hof, en wat zijn de karakteristieke elementen van die politiek? Daarna belichten we ook nog het niet onbelangrijke feit dat Balthilde en Radegunde koninginnen zijn. Wat betekent dat, een ‘Merovingische koningin’, en op welke manier is dat belangrijk voor onze vraag? Tot slot koppel ik de elementen aan elkaar, zodat er een beeld ontstaat wat met ‘politieke heiligheid’ bedoeld wordt, en helder is door welk filter we de twee heilige koninginnen uit de volgende hoofdstukken gaan bekijken.

### 2.1. Heiligheid

Eerst moeten we helder krijgen wat ‘heiligheid’ precies is en wat ‘heilig gedrag’ of ‘christelijke deugdzaamheid’ precies inhield in de zesde en zevende eeuw. Wat deed een ‘heilig mens’ nu eigenlijk precies? Eenieder die over laatantieke of vroegmiddeleeuwse heiligheid schrijft is schatplichtig aan Peter Brown. Zijn monumentale ‘The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity’ is inmiddels zevenenveertig jaar oud, maar nog steeds van grote invloed op het denken over heiligheid en heilige mensen in de late oudheid en vroege middeleeuwen, en zijn artikel over heiligheid is ook van onze analyse het startpunt. Hoewel het ons om Merovingisch Francia in de

zesde en zevende eeuw te doen is en niet om het Nabije Oosten in de late oudheid is het artikel ook voor ons meer dan relevant.

De heilige man is volgens Peter Brown een figuur die tegelijkertijd binnen en buiten een gemeenschap staat. Zijn functie is gericht op het wereldlijke én het ascetische en goddelijke. Enerzijds heeft de heilige man in de laatantieke gemeenschap een opvallend praktisch takenpakket: hij is een bemiddelaar bij conflicten, bliksemafleider voor geweldsuitbarstingen en demonuitdrijver die ziektes geneest.<sup>22</sup> Maar naast deze wereldlijke, ombudsman-achtige taakomschrijving had de heilige man vooral een ascetische, meer spirituele rol. De heilige man was, volgens Brown, expliciet niet-menselijk.<sup>23</sup> Hier mee bedoelt hij dat 'heiligheid' zoals heilige mensen dat bezaten bewust werd gecontrasteerd met de 'menselijke norm' - de heilige man was meer Goddelijk dan menselijk. De heilige man was binnen de gemeenschap de 'professionele' asceet - aan hem werden vragen over zonden gesteld, en hij kon de gelovigen zegenen, straffen of vergeven.<sup>24</sup> Vaak plaatsten deze heiligen zichzelf ook letterlijk buiten de gemeenschap. Ze woonden als kluizenaars, in hutten, grotten of op pilaren en waren vaak afhankelijk van het voedsel dat de gemeenschap heb bracht. Zo plaatsten ze zichzelf letterlijk buiten de *community* waarbinnen ze functioneerden - een interessante paradox. De heilige moest de abstracte God tastbaar maken. Het idee van God die streng maar liefdevol, afwezig maar altijd aanwezig was moest een praktische invulling krijgen.<sup>25</sup> En of het nu ging om spirituele boetedoening voor gedane zonden, rechtspraak, of antwoord op opmerkelijk praktische vragen - deze heilige mannen waren het aanspreekpunt voor al deze zaken.

Hoewel dit idee van heiligheid niet één op één opgaat voor Merovingisch Francia is het samenspel tussen wereldlijke macht en spirituele autoriteit wel

---

<sup>22</sup> Peter Brown, 'The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity' in *Journal of Roman Studies*, vol. 61 (1971) 80 - 101, aldaar 88 - 91.

<sup>23</sup> Brown, 'The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity', 91.

<sup>24</sup> Ibidem, 98.

<sup>25</sup> Ibidem, 97.

van enorm belang in ons onderzoek.<sup>26</sup> Want hoewel deze twee niet zo prachtig samenvallen als bij Browns heilige mannen in het oosten, zullen we zien dat onze heilige vrouwen uit het westen weldegelijk met die twee zaken te maken hebben en daar een balans tussen moeten zoeken - en dat de *vita* van Radegunde daar heel anders mee omgaat dan die van Balthilde. De manier waarop de heilige koningin in de samenleving staat verschilt met het idee van Brown, maar de spanning tussen deze twee vormen van macht is ook in ons onderzoek duidelijk voelbaar, en het is Browns verdienste dat we ons daar zo bewust van zijn. Onze vraag gaat echter over politisering van heiligheid. We kunnen deze dualiteit tussen wereldlijk en ascetisch gebruiken om deze vraag te beantwoorden. Is er in de beide *vitae* sprake van het bedrijven van politiek door die spirituele, macht aan te wenden voor politieke doeleinden? Hoe is de verhouding tussen deze twee en wordt de ene vorm van macht door de andere beïnvloed? Bij het beantwoorden van deze vragen is het idee van Brown voor ons van onschatbare waarde.

Ook over het specifiek vroegmiddeleeuwse denken over heiligheid is reeds veel aan het papier toevertrouwd waarop wij een beroep kunnen doen. Maar voor dat we daar naar kunnen kijken speelt er een definitiekwestie. Een 'heilige' zoals hier bedoeld verschilt wezenlijk van de 'holy man' van Peter Brown. In het Engels is het verschil beter zichtbaar - de *saint* versus de *holy man*. De eerste is de heilige waar we het hier over hebben; het reeds gestorven voorbeeld van Christelijk leven. De *holy man* is echter nog in leven, en heeft tijdens zijn leven een reputatie van deugdzaamheid, devotie en ascese opgebouwd, maar is geen *saint*. Deze scriptie gaat over 'heiligheid' in de betekenis van *sainthood*.

Thomas Head noemt laatantieke en vroegmiddeleeuwse heiligen 'de grootste menselijke helden van het geloof'.<sup>27</sup> Heiligen zijn de christelijke adel, die tot de hofhouding van de Heer behoren. Door hun superieure deugdzaamheid konden ze na hun dood meteen doorstoten naar de hoogste regionen waar ze aanzitten aan de tafel van de Heer en zelfs Zijn acties en

---

<sup>26</sup> Peter Brown onderscheidt zelf ook het verschil tussen het oosten waar hij over schrijft, en het westen dat heiligheid en ascese al snel meer ging institutionaliseren in kloosters en andere plaatsen van formele heiligheid. Zie: Brown, 'The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity', 95.

<sup>27</sup> Noble en Head, *Soldiers of Christ*, 14.

beslissingen kunnen beïnvloeden.<sup>28</sup> Heiligen kunnen gunsten verlenen en zonden kwijtschelden. Ze zijn het directe lijntje met de Heer die de gelovige kan aanroepen in geval van nood of zonde. Heiligen zijn, in ons begrip, per definitie dood en heilig geworden door het deugdzame leven dat ze geleiden hebben. Hoewel er levende christenen konden zijn met een 'heilige' reputatie in de betekenis van 'zeer devoot', kon een christelijke heilige pas als zodanig gezien worden als hij of zij na de dood als zodanig door een christelijke gemeenschap werd erkend.<sup>29</sup> Een zelfde interpretatie geeft ook Anneke B. Mulder Bakker in 'The Invention of Saintliness'. De definitie van 'heilige' is in onze periode niet eenduidig of op enigerlei wijze 'officieel' zoals in een hedendaagse katholieke betekenis. Ze delen echter wel een aantal karakteristieken. Heiligen zijn de link tussen mensen en God, zowel op een spirituele als letterlijke manier als het gaat om afdwingen van gunsten. De heilige is een tussenpersoon tussen God en de mens.<sup>30</sup> Bovendien zijn de heiligen ook van didactische waarde: het bestuderen van in *vita* leert de lezer hoe deugdzaam te leven en wat een 'goed christen' is. Bovendien is de heilige een beroemdheid - hij of zij kan een lokale kerk of klooster enorm van enorm veel luister voorzien.<sup>31</sup>

Het vergt niet veel van de verbeelding om aan te kunnen voelen dat bovenstaande zaken bij uitstek op een politieke manier kunnen worden ingezet - of op zijn minst ingezet kan worden voor wereldlijke doeleinden. De *vita* is het medium waarmee deze heiligheid wordt gecommuniceerd, en *vita* kan de deugdzaamheid en heiligheid van iemand inzetten voor een breed scala aan doelen - waaronder politieke. Deze sluier van christelijke deugdzaamheid moeten we in staat zijn te herkennen alvorens we de politieke boodschap achter de woorden kunnen zien.

Bij de begrippen 'deugdzaamheid' en de 'verandering van ascetische levenswijze' moeten we nog even stilstaan. Het denken over 'deugdzaamheid' en wat 'deugdzaam leven' was in de zesde en zevende eeuw ook aan verandering onderhevig. Antieke heiligen worden vaak geassocieerd met

---

<sup>28</sup> Noble en Head, *Soldiers of Christ*, 15 - 16.

<sup>29</sup> Ibidem, p 14.

<sup>30</sup> Mulder - Bakker, *The Invention of Saintliness*, 9.

<sup>31</sup> Ibidem, 10.

geweld en martelaarschap, een letterlijke interpretatie van de *'militia Christi'*, de soldaten van Christus, zoals vroege heiligen ook wel bekend stonden.<sup>32</sup> Al in de christelijke periode van het Romeinse Rijk werd het martelaarschap minder noodzakelijk voor latere heiligheid. Met de acceptatie en incorporatie van het christelijk geloof veranderde ook het karakter van haar heiligen - niet in de laatste plaats omdat sterven voor het geloof, het martelaarschap, een stuk moeilijker werd. Deugdzaamheid en heiligheid werd nu geassocieerd met zaken als vasten, armoede, het weggeven van bezit. Dit was nog steeds 'leven in dienst van God', maar gewelddadig sterven was niet langer noodzakelijk. Het is een andere manier waarop men heilig kon worden, en een manier van leven die als deugdzaam en Christelijk naar de gelovigen kon worden overgebracht.<sup>33</sup>

Het is ook in deze context van verandering dat we het monasticisme moeten zien. Heiligheid werd in het westen succesvol geïnstitutionaliseerd, waardoor asceten vanaf de vijfde eeuw in toenemende mate in kerkelijke ambten en kloosters te vinden waren - de eenzame heilige man zoals die uit Peter Brown kwam in Merovingisch Francia nauwelijks voor. Succesvol werden de vroegchristelijke asceten - figuren die zich toch buiten de kerkelijke hiërarchie bewogen - vervangen door monniken die in kloosters, onder toezicht van een bisschop, het ultieme christelijke leven leidden.<sup>34</sup>

Deze kloosters hadden overigens ook een sterk politieke functie, maar daarover meer in het volgende hoofdstuk - voor nu is het belangrijk te realiseren dat binnen die kloosters het idee van een 'ascetisch leven' en 'christelijke deugdzaamheid', en daarmee de voorwaarden waaraan een heilig leven moest voldoen, veranderd waren.

De door anderen bedachte ideeën zoals hierboven beschreven vormen de lens waardoor we naar de heiligheid van Balthilde en Radegunde gaan kijken. Peter Brown is van belang vanwege de *manier* waarop we de heilige benaderen; niet enkel als exclusief spiritueel of expliciet wereldlijk, maar als complexe mengeling van de twee. De ontwikkelingen van heiligheid in Merovingisch Francia, zoals beschreven door Thomas Head, Thomas Noble

---

<sup>32</sup> Noble en Head, *Soldiers of Christ*, 14.

<sup>33</sup> Ibidem, 24 - 25.

<sup>34</sup> Helvetius en Kaplan, 'Asceticism and its Institutions', 276.

en Anneke B. Mulder Bakker geven ons het theoretisch kader waarmee we de heiligheid van deze twee koninginnen in hun context kunnen begrijpen. De *vitae* die we gaan bestuderen zijn pogingen om de koningin in kwestie op te doen nemen in een traditie van heiligheid, om ze te plaatsen in een rij van heiligen die voor hen kwamen. Het is interessant te zien hoe precies deze elementen, deugdzaamheid en traditie, worden worden ingezet voor politieke doeleinden en hoe het 'frame' van de heilige in de *vita* gebruikt wordt. Hoe wordt de mal van heiligheid precies over over Balthilde en Radegunde gelegd, en hoe wordt de christelijke deugdzaamheid precies ingezet?

## 2.2. Merovingische politiek & aristocratie

De tweede vraag die beantwoord moet worden is zeker net zo lastig als de eerste. We willen duidelijk weten wat we precies bedoelen met 'politiek' in in een Merovingische context. Allereerst moeten we ons dan realiseren dat, wanneer het gaat over 'het Merovingisch hof' of 'Merovingische politiek' het gaat over een periode van meer dan honderd jaar. Het gaat over vele verschillende koningen, hoven, regenten en dergelijke. Zowel het grote verschil tussen deze koningen, hoven en locaties, het gebrek aan bronnen en de complexiteit van het systeem zorgen ervoor dat het in ieder geval voor nu onmogelijk is een definitie te geven van 'Merovingische politieke realiteit'. Wat wel mogelijk is, is een aantal kenmerkende en overkoepelende aspecten te achterhalen van de manier waarop het politieke systeem functioneerde, en deze aan het licht te brengen.

Het is dan ook belangrijk om stil te staan bij het feit dat 'het Merovingische rijk' geen stabiele entiteit was gedurende de jaren dat de Merovingen de onbetwiste machthebbers waren, van Clovis tot de machtsovername van de Karolingen in 751. Het rijk dat door Clovis bij elkaar veroverd was werd verdeeld onder zijn zoons, later onder zijn kleinzoons, daarna weer herenigd om vervolgens weer uit elkaar te vallen in verschillende rijken.<sup>35</sup> Het is hier niet de bedoeling een politieke geschiedenis van die gebeurtenissen en de half-interne conflicten die daaruit voortkomen te beschrijven, maar om de werking van de politieke machinaties aan deze hoven te belichten.

---

<sup>35</sup> Chris Wickham, *The Inheritance of Rome* (London 2007), 114.

Het eerste aspect dat genoemd moet worden als we Merovingische politiek willen begrijpen is de grote afhankelijkheid van adellijke facties en families. Gecentreerd bestuur van een Merovingisch rijk was een logistiek onmogelijke opgave, en dus was het bestuur van meer afgelegen regio's in handen van aristocratische families, hertogen en bisschoppen.<sup>36</sup> De 'logistiek' van de Merovingen is interessant omdat er geen sprake was van een 'hoofdstad' als centrale plaats voor bestuur en administratie. Koningen reisden met hun gevolg van stad naar stad om de aanwezigheid van hun macht kenbaar te maken. De lange afstanden en moeizame logistieke verbindingen maakten een grote afhankelijkheid van plaatselijke onderdanen noodzakelijk.

Deze afhankelijkheid van onderdanen en lokale machthebbers was de centrale spil van de Merovingische politiek. Hoewel 'de Merovingen' als dynastie tijdens hun bewind nooit echt onder vuur hebben gelegen, was er grote politieke strijd tussen de verschillende leden van de familie en hun aanhangers. Een lid van de familie dat lager in de pikorde stond kon het zomaar hogerop komen als hij genoeg medestanders aan zich wist te binden - meestal in de vorm van hertogen of graven met groeiambities, of magistraten die het tij van een neergaande carrière juist wilden keren.<sup>37</sup> Het is niet alleen die in de vorige zin aangehaalde Ian Wood die deze visie op Merovingische politiek geeft. Het beeld van een politiek die wordt beheerst door verschillende politieke facties wordt door verschillende voornamen historici aangehangen en verdedigd.<sup>38</sup> Paul Fouracre ziet ook het Merovingische hof als het centrum van politieke macht in de zesde en zevende eeuw, met de basis van politieke macht verankerd in '[...] the interaction of kings, queens, mayors en magistrates'.<sup>39</sup> Ook hij ziet de interactie tussen de verschillende facties, partijen en belanghebbenden als de kern van de Merovingische politiek, en de opvallende continuïteit die dit schijnbaar onstabiele systeem kennelijk toch bezat. De *factiones* zijn volgens hem toch ook de sleutel tot de stabiliteit - hij ziet het als verschillende stromingen binnen één politiek

---

<sup>36</sup> Wickham, *The Inheritance of Rome*, 113.

<sup>37</sup> Wood, *The Merovingian Kingdoms*, 99.

<sup>38</sup> Zie bijvoorbeeld Fouracre, 'Francia in the Seventh Century', en Fox in *Power and Religion in Merovingian Gaul*.

<sup>39</sup> Paul Fouracre, 'Francia in the Seventh Century' 394.



systeem.<sup>40</sup> Interne politiek was soms turbulent en en onvoorspelbaar, maar er was ook een idee van eenheid, macht en koningschap van de Merovingische familie dat het systeem opvallend lang overeind hield. Het was strijden binnen een politiek systeem, in plaats van dat het systeem zelf onder vuur lag. Het overigens precies deze stabiliteit en acceptatie van het Merovingisch gezag dat het koningin-schap van Balthilde, in naam slechts regentes in plaats van haar zoon Chlotar III, mogelijk maakte.

De politiek van verschillende facties binnen een hof die strijden om macht en lijfsbehoud is de context die we in deze scriptie gebruiken. Binnen het frame van deze interne strijd tussen facties en partijen kunnen we op zoek gaan naar elementen die wijzen op een dergelijke strijd. Probeert een *vita* een bepaald belang te dienen of juist andere partijen in diskrediet te brengen? En hoe wordt heiligheid gebruikt om dit punt kracht bij te zetten? Het zijn bovenstaande ideeën over politiek aan het Merovingische hof die bij het lezen van de bronnen op de voorgrond treden

Een ander belangrijk aspect van Merovingische politiek en de manier waarop ze het politieke spel speelden was de nadruk op monasticisme. Kloosters waren in de zesde en zevende eeuw in toenemende mate vooruitgeschoven posten van politiek machtige families. Zowel de Merovingen als andere edelen gebruikten ze om controle over de lokale politiek te houden, om te bemiddelen tussen koning en lokale machthebber en om, meer algemeen gesproken, te fungeren als lokale 'bases' voor aristocratische of Merovingische macht.<sup>41</sup> Dit maakt dat ook kloosters, met name vanaf de zevende eeuw, naast religieuze ook politieke centra zijn die we in de gaten moeten houden als we aan onze analyse beginnen. Als kloosters per definitie politiek zijn en een politieke rol spelen, dan is het steunen of stichten van een klooster zélf ook een politieke daad.

Dit zijn de elementen van de Merovingische politiek die we als filter gaan gebruiken om naar de *vitae* te kijken. Het factionalisme en het monasticisme zijn gedurende de hele Merovingische periode belangrijke politieke fenomenen, en zijn beide belangrijk bij het bestuderen van de *vitae*. Een laatste

---

<sup>40</sup> Fouracre, 'Francia in the Seventh Century', 394 - 395.

<sup>41</sup> Fox, *Power and Religion in Merovingian Gaul*, 49, en Paul Fouracre, 'The Origins Of Nobility in Francia' in Anne Duggan (ed.) *Nobles and Nobility in Medieval Europe* (Cambridge 2000) 17 - 24, aldaar 20.

aandachtspunt is ook de manier waarop beslissingen, beleid en keuzes in de *vitae* worden besproken. Zijn het politieke processen of is het een heilige daad? Dit zijn de specifieke ‘politieke’ zaken die aandacht vragen als we de *vitae* gaan bestuderen.

### 2.3. *Koninginnen*

Het laatste punt dat ik in dit hoofdstuk nog afzonderlijk wil belichten is het gender-aspect van Merovingische hagiografie. Balthilde en Radegunde zijn beide heilige koninginnen. Hoe moeten we dat gegeven duiden in de context van ons onderzoek? De ‘heilige koningin’ is een relatief zeldzaam verschijnsel in de Merovingische geschiedenis. De gedetailleerde levensbeschrijvingen van Radegunde en Balthilde staan in schril contrast met de herinnering aan enkele ambtgenoten, van wie soms alleen de naam is overgeleverd.<sup>42</sup> Koninginnen konden, hoe machtig ze ook zouden worden, enkel opklimmen tot die positie door te trouwen met de koning. De man, in andere woorden, was dus verantwoordelijk voor de opheffing van zijn vrouw.

Het is onmogelijk één uitspraak te doen over de hoeveelheid macht die een Merovingische koningin bezat. Volgens Pauline Stafford kan in het algemeen gezegd worden dat de macht van een koningin afhankelijk was van haar man, het feit dat ze verantwoordelijk was voor de erfgenamen en de bruidsschat of andere geldelijke middelen die ze in te brengen had.<sup>43</sup>

Dat enkele koninginnen zich in ieder geval in sommige gevallen uit deze afhankelijke positie hebben weten te bevrijden wordt bewezen door de *vita* van zowel Radegunde als Balthilde. Met name de laatste bezat, zoals we ook in de analyse zullen zien, significante wereldlijke status en eigen geldelijke middelen om haar macht te doen gelden, met name als het gaat om kerkelijke zaken. Sommigen hadden eigen landerijen en villa’s, die ze naar eigen inzicht gebruikten om inkomsten te vergaren en weggaven.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Wood, *The Merovingian Kingdoms*, p 121.

<sup>43</sup> Pauline Stafford, *Queens, concubines, and dowagers: the king's wife in the early Middle Ages*, (Leicester 1998), 104.

<sup>44</sup> Dit komt zowel in de *Vita Domnae Balthildis* als de *Vita Sanctae Radegundis* uitgebreid aan bod.

De 'Merovingische koningin' is dan ook geen éénduidige categorie, en dit moeten we in ons realiseren als we deze twee koninginnen onder de loep leggen - we bevinden ons in een donkere kamer met twee lichtpuntjes, en we kunnen, hoe jammer ook, geen absolute uitspraak doen over de afmetingen van de ruimte. We bestuderen hier enkel en alleen de politieke heiligheid van Radegunde en Balthilde - niet een abstract idee van 'heilige koninginnen'.

#### *2.4. Synthese: politieke heiligheid*

Aristocratisch ascese was geen nieuwe uitvinding uit de zesde eeuw. Al in de vijfde eeuw was er een breed scala aan bisschoppen, priesters en andere geestelijken die uit de aristocratische klasse afkomstig waren. Bij gebrek aan politieke groeimogelijkheden in het Romeinse systeem, nam de aristocratie een toevlucht in de kerk - de kerkelijke carrière kan in die zin gezien worden als de vervanger van de vroegere publieke, politieke carrière.<sup>45</sup>

Het idee van 'politieke heiligheid' gaat echter over de mate waarin deze heiligheid werd ingezet voor politieke doeleinden. In de vorige twee alinea's heb ik gepoogd twee denkkaders op te richten waardoor we naar de Merovingische Radegunde en Balthilde gaan kijken. Ten eerste is daar het idee van heiligheid zelf. De vroegmiddeleeuwse heilige vond een balans tussen wereldlijke en spirituele autoriteit - de ascetische figuur als onderdeel van de gemeenschap en expliciet als niet-onderdeel van de gemeenschap. Dit duale idee over heiligheid - het idee dat er altijd een spel wordt gespeeld tussen de hemel en de aarde - staat ook als fundament onder de volgende hoofdstukken.

Daarnaast is daar het idee van de veranderende, aristocratisering van heiligheid die verschillende redenen en uitwerkingen had. Een veranderend idee van wat heilig is, een christelijke deugdzaamheid die minder afhankelijk was van een gewelddadige dood en een kerk die er steeds beter in slaagde ascese te institutionaliseren, waardoor 'heiligheid' iets werd dat zich vooral binnen de kloostermuren afspeelde. De vraag is echter hoe deze constructie en ideeën passen binnen het politieke factionalisme zoals we dat in de vorige

---

<sup>45</sup> Wood, *The Merovingian Kingdoms*, 23.

alinea hebben gezien. Werd de heiligheid van Radegunde en Balthilde gebruikt om eventuele politieke tegenstanders buiten spel te zetten? Als het gaat om beleidsmatige keuzes moeten we opletten hoe deze in de *vita* worden weergegeven. Is het politiek handelen van de koningin zelf iets dat heilig is, of iets dat wordt verdoezeld omdat het de heiligheid in de weg zou kunnen staan, en wat zegt dat over de inzet van heiligheid? 'Politieke heiligheid' is een synthese tussen twee ideeën, politiek en heiligheid, die samen al met elkaar verbonden zijn. 'Politiek belang' en 'religieus belang' zijn niet binair - je kunt ze allebei tegelijkertijd dienen. Met bovenstaande ideeën in ons achterhoofd kunnen we wel bestuderen of we zicht krijgen op de lijn tussen de twee, en hoe heiligheid op een politieke manier werd ingezet.

### 3. Radegunde

#### 3.1. Inleiding

De eerste heilige koningin bij wie we op zoek gaan naar sporen van politieke heiligheid is Radegunde (c. 520 - 587). Het leven van deze koningin, die geboren werd als Thuringse prinses. Ze werd op jonge leeftijd als oorlogsbuit, vervolgens koningin naast Clothar en tot slot nam ze haar intrek in een klooster bij Poitiers. Haar leven is opgetekend in de *Vita Sanctae Radegundis*, haar *vita* en onze voornaamste bron in dit hoofdstuk.<sup>46</sup> Het is dan ook daar dat we op zoek gaan naar het antwoord op de vraag die in dit hoofdstuk centraal staat: bevat de *Vita Sanctae Radegundis* elementen van politieke heiligheid zoals dat in het vorige hoofdstuk besproken is? Om hier een antwoord op te kunnen krijgen zijn er twee specifieke elementen waar we onze blik op werpen.

Ten eerste kijken we naar Radegundes positie als koningin, en hoe die in verband wordt gebracht met christelijke deugdzaamheid en het ascetisch leven. In hoeverre worden deze begrippen op een politieke manier ingezet en hoe past dit in de traditie van heiligheid? Het tweede deel is gericht op Radegundes leven in het klooster, na dat ze haar intrek had genomen in Poitiers. Op het oog lijkt haar politieke rol uitgespeeld op het moment dat ze naar het klooster vertrekt, maar het is al meerdere lezers opgevallen dat dit niet helemaal het geval is.<sup>47</sup> Hoe gaat de *vita* om met dit concept van non-koningin, en in hoeverre is daar een politieke verklaring voor? Voordat we aan de analyse kunnen beginnen moeten we eerst stilstaan bij de manier waarop Radegundes *vita* is opgebouwd en hoe we daar bij het beantwoorden van de vraag mee om moeten gaan. Daarnaast zijn er uiteraard anderen deze

---

<sup>46</sup> Zie ook Gregorius van Tours, *History of the Franks* 3:7 (Hierna HF). Gregorius van Tours schrijft om meerdere plaatsen zeer lovend over Radegunde. Ik verwijs naar de uitgave van Penguin: Gregory of Tours, *The History of the Franks*, vert. Lewis Thorpe (Middlesex 1974). De vertaling van de *Vita Sanctae Radegundis* die ik in de analyse gebruik is van JoAnn McNamara en komt uit de bundel *Sainted Women of the Dark Ages*. De verwijzingen die ik in de voetnoten gebruik heeft de structuur [boek]:[hoofdstuk]. De vertaling is te vinden in JoAnn McNamara, John E. Halborg en E. Gordon Whatley (eds.), *Sainted Women of the Dark Ages* (Durham 1992), 70 - 105. (Hierna VSR).

<sup>47</sup> McNamara, Halborg en Whatley, *Sainted Women of the Dark Ages*, 64.

*vita* eerder bestudeerd hebben, wiens ideeën moeten worden toegelicht.

De *Vita Sanctae Radegundis* valt uiteen in twee boeken. Het eerste is geschreven door Venantius Fortunatus. Deze bisschop, dichter, en hagiograaf was een goede bekende van Radegunde. Ze correspondeerden en waren bevriend en via hem zijn zelfs een aantal gedichten bewaard gebleven die aan Radegunde worden toegeschreven.<sup>48</sup> Het tweede boek van de *vita* is geschreven door een non die we kennen als Baudonivia die, naar haar eigen zeggen, het verhaal van Fortunatus slechts wil aanvullen met een gedetailleerd verslag over Radegundes leven in het klooster.<sup>49</sup>

Over het verschil tussen deze twee delen van de *vita* heeft Simon Coates een interessant artikel geschreven. In 'Regendering Radegund' waarin hij onderzoekt hoe Radegundes heiligheid wordt geframed vanuit een genderperspectief. Fortunatus legt, volgens Coates, de heiligheid van Radegunde door middel van 'puzzelstukjes van een mannelijke heiligheidsstraditie' in elkaar en benadrukt vooral haar teruggetrokken en ascetische bestaan. Baudonivia daarentegen legt meer nadruk op de actieve rol van Radegunde in het klooster, en haar bezigheden aldaar.<sup>50</sup>

Deze constatering is voor ons belangrijk omdat we de twee onderdelen van het werk dus ook als zodanig moeten zien - en daar vragen bij kunnen stellen als we op zoek zijn naar 'politieke heiligheid'. Kan er een politieke verklaring zitten achter het verschil in 'heiligheidsframe' dat de twee schrijvers en wat betekent een vertrek naar het klooster voor politieke macht? En hoe hoe komt deze politieke rol dan in de *vita* naar voren? Over de politieke aspecten van Radegundes latere carrière als non, en hoe deze zich verhoudt tot haar politieke macht heeft ook Ian Wood al het één en ander gezegd. Want hoewel ze zich in het klooster onveranderd nederig en deugdzaam bleef opstellen, bleef ze politieke speler op het lokale én internationale veld.<sup>51</sup> Op lokaal niveau ging ze conflicten met bisschoppen en andere kerkelijke figuren niet

---

<sup>48</sup> McNamera, Halborg en Whatley, *Sainted Women of the Dark Ages*, 65.

<sup>49</sup> VSR 2:0.

<sup>50</sup> Simon Coates, 'Regendering Radegund? Fortunatus, Baudonivia and the Problem of Female Sanctity in Merovingian Gaul' in *Studies in Church History*, vol. 53 (1998), 37-50 aldaar 42 - 43.

<sup>51</sup> Wood, *The Merovingian Kingdoms*, 138.

uit de weg, en hield ze er opmerkelijke vriendschappen op na, waaronder die met dichter Fortunatus die later één van haar heiligenlevens zou schrijven. Ook hield ze zich bezig met de internationale reliekenmarkt, wat er op wijst dat ze ook in het klooster, naast connecties en geld, nog politieke macht bezat.<sup>52</sup>

Ook JoAnn McNamara, John E. Halborg en Gordon Whatley in de bronnenuitgave merken op dat de twee schrijvers 'Radegunde de non' heel anders presenteren. Waar Fortunatus suggereert dat Radegunde in het klooster een stil leven leidde, weg van al het politieke factionalisme, kunnen we bij Baudonivia een veel actievere Radegunde ontdekken.<sup>53</sup> Dit is voor ons interessant omdat we ook Radegunde als koningin - non in ons onderzoek moeten betrekken. Hoe wordt die periode geduid en kan dat een politieke verklaring hebben?

Het verschil in benadering van Radegunde de twee schrijvers van de *vita* uit zich ook in de christelijke deugdzaamheid. Zowel Fortunatus als Baudonivia laten geen twijfel bestaan over het deugdzaam leven van deze heilige en willen er voor zorgen dat de lezer daar óók geen twijfel over heeft, maar de manier waarop ze dit idee van deugdzaamheid aan de lezer willen overbrengen verschilt wezenlijk.<sup>54</sup> Ruth Wehlau laat in 'Asceticism in the two Lives of Radegund' precies dit verschil zien. Ascese is de *defining quality* van Radegunde als heilige. Maar waar Fortunatus een veel letterlijker en klassiekere asceet schetst die extreem lichamelijk leed moet doorstaan, kiest Baudonivia voor een veel meer symbolische en figuurlijke benadering om de ascese van Radegunde om de lezer over te brengen.<sup>55</sup> Het onderscheid tussen de aristocratische Fortunatus en de non Baudonivia is belangrijk omdat het ons wijst op de verschillende ideeën en achtergronden van de twee schrijvers. Onze vraag gaat over politiek, maar gezien alle daden en ideeën in de *vita* zijn overgoten met een saus van ascese, is het belangrijk om de manier waarop

---

<sup>52</sup> Ibidem, 138 - 139.

<sup>53</sup> McNamara, Halborg en Whatley, *Sainted Women of the Dark Ages*, 62.

<sup>54</sup> Ruth Wehlau, 'Literal and Symbolic: the Language of Asceticism in Two Lives of St. Radegund' in *Forilegium* vol. 19 (2002), 75 - 89 aldaar 37.

<sup>55</sup> Wehlau, 'Literal and Symbolic: the Language of Asceticism in Two Lives of St. Radegund', 85.

deze ascese wordt overgebracht sterk ik de gaten te houden. Vervolgens kunnen we op zoek naar politieke elementen, en hoe de twee schrijvers daar mee omgaan.

### 3.2. *Radegunde, koningin en de christelijke deugd*

De heiligheid van Radegunde staat of valt met haar deugdzaamheid.<sup>56</sup> Ze is geen martelaar in de klassieke zin, ze sterft niet voor haar geloof en trekt ook niet als een soldaat ten strijde. De manier waarop ze haar heiligheid moet worden overgebracht is door haar ascetische levensstijl, en zowel Fortunatus als Baudonivia hameren daar met veel overgave op. In dit hoofdstuk gaat het over deze deugdzaamheid, en in hoeverre die politiek wordt ingezet.

Om te beginnen kijken we naar Radegundes afkomst en status, en hoe de schrijvers daarmee omgaan. Die afkomst wordt door beide schrijvers alvast niet verzwegen, integendeel. Zowel Fortunatus als Baudonivia beginnen er hun relaas mee - beiden gebruiken de eerste zin om gewag te maken van de hoge afkomst van Radegunde. “The most blessed Radegund was of the highest earthly rank”, zo luidt de eerste zin die Fortunatus ons toevertrouwt.<sup>57</sup> Baudonivia verwijst naar het boek van Fortunatus en zegt dat “[...] her royal origins and dignities remain unknown to none. [...] She was a noble sprung from royal stock.”<sup>58</sup> De adellijke afkomst van Radegunde, niet alleen door haar positie als vrouw van Clothar maar door haar geboorte, is dus in elk geval geen bron van schaamte, of iets dat op zichzelf afdoet aan haar latere status als heilige. De twee schrijvers beginnen er beiden hun versies mee, en zo wordt Radegunde al in de eerste zin gepresenteerd als iemand van de hoge adel.

Hoewel die adelijkheid en hoge afkomst dus niet onder stoelen of banken wordt gestoken en zelfs benadrukt wordt, is die adelijkheid zélf geen deugd. De heiligheid en deugdzaamheid die Radegunde ten toon spreidt wordt juist gecontrasteerd met de wereldlijke macht. In het tweede hoofdstuk van boek

---

<sup>56</sup> *ibidem*, 75.

<sup>57</sup> *Vita Sanctae Radegundis* (hierna VSR) 1:2.

<sup>58</sup> VSR 2:1



één, als ze net getrouwd is met Clothar, wordt dit door Fortunatus expliciet vermeld: “[...] she avoided the trappings of royalty, so she would not grow great in the world but in Him to Whom she was devoted and she remained unchanged by earthly glory”.<sup>59</sup> Hier worden heiligheid en wereldlijke positie nadrukkelijk met elkaar gecontrasteerd en wordt er een moreel oordeel over gegeven. Fortunatus stelt wereldlijke status en status in het oog van God, heilige status, hier nadrukkelijk tegenover elkaar, en impliceert dat het één het ander uitsluit. Het is een keuze - klimmen op de ladder van de wereld, of klimmen op de ladder van God, waarbij het morele contrast tussen de twee keuzes groot is. Een paar regels later, aan het begin van het derde hoofdstuk, vertelt Fortunatus ons dat “[...] the more secular power was bestowed upon her, the more humbly she bent her will [...] she was more Christ’s partner than her husband’s companion.”<sup>60</sup> Ook hier wordt een binaire tegenstelling gesuggereerd; het is óf wereldlijke macht, óf heilige deugdzaamheid - en de hoofdpersoon zal een keuze moeten maken. Ook Radegunde zelf was zich volgens de schrijver bewust van dit gevaar, en de keuze die ze moest maken. “Fearing she would lose status with God as she advanced in rank at the side of a prince, she gave herself energetically to almsgiving.”<sup>61</sup> In de lezing van Fortunatus is heiligheid iets dat gecontrasteerd wordt met wereldlijke macht. Het is óf het één, óf het ander. Sterker, hij suggereert hier dat hoe hoger de wereldlijke positie, hoe meer moeite het kost om haar status bij God te onderhouden. Heiligheid staat hier dus haaks op wereldlijke macht.

Als we het idee van politieke heiligheid er bijpakken, dan rijst de vraag of we dit politiek kunnen verklaren. Want het lijkt er toch sterk op dat, waar het afkomst en status aan het hof betreft, de politiek juist zoveel mogelijk wordt verdrongen. Alle factoren die kenmerkend ‘politiek’ zijn, het factionalisme aan het hof en machtige posities, worden door Fortunatus in diskrediet gebracht. Het feit dat Radegunde dit allemaal afwijst en bestrijdt is wat haar heilig maakt, niet haar deelname aan het proces.

Deze spanning tussen heiligheid en het koningschap komt ook in het tweede boek, door Baudonivia, aan bod. Hoewel dit deel van de *vita* de

---

<sup>59</sup> VSR 1:2.

<sup>60</sup> VSR 1:3.

<sup>61</sup> VSR 1:3.

nadruk meer legt op het leven in het klooster, wijdt de schrijfster de eerste delen aan het leven van Radegunde aan de zijde van Clothar. Ook zij legt de nadruk op de spanning tussen heiligheid en wereldlijke macht. “Though united with an earthly prince, the noble queen proved herself more celestial than earthly”, vertelt Baudonivia ons in het eerste hoofdstuk van haar versie.<sup>62</sup> In de volgende hoofdstukken onderstreept ze deze tegenstelling tussen de twee zaken. “While she was still with the king wearing worldly garb, her mind was intent on Christ”, schrijft ze in het hoofdstuk twee.<sup>63</sup> Ook hier is weer de dualiteit tussen aards en hemels, tussen wereldlijk en heilig duidelijk zichtbaar, deze keer naar voren gebracht in de vorm van kleding. Wereldlijke kledij wordt tegenover de kleding van de geestelijke gezet, zoals Fortunatus dat ook al in zijn vertelling deed. Tot slot maakt Baudonivia ook zelf een duidelijk onderscheid tussen aards en niet-aards. Ze schrijft dat “[...]moved by divine power, she parted from the earthly king which her vows required”.<sup>64</sup> ‘Her vows’ is in deze zin haar kloostergelofte - een eed die onder andere betekent dat ze haar man, de koning, moet verlaten.

Zowel bij Baudonivia als Fortunatus is de wereldlijke politieke carrière een obstakel voor de heiligheid. Radegunde moest haar wereldlijke positie achter zich laten, zelfs overwinnen, om de asceet en heilige te worden die ze wilde zijn. Politiek lijkt hier haast een waarschuwend boodschap van uit te gaan. Échte heiligen vind men niet aan het hof, maar in het klooster. Vrome en deugdzame mensen aan het hof kunnen wel bestaan, maar dat kost moeite en hoe hoger de positie hoe meer werk een mens moet verrichten om aan de goede kant van de grens uit te komen. Deugdzaamheid en politiek worden door beide schrijvers gebruikt als twee tegengestelde ideeën, en op het eerste oog is er dan ook geen directe poging om Radegundes positie in retrospect te versterken door middel van haar heiligheid. Dat de zaken echter iets complexer liggen zullen we zien in het volgende hoofdstuk.

---

<sup>62</sup> VSR 2:1.

<sup>63</sup> VSR 2:2.

<sup>64</sup> VSR 2:2.

### 3.3. Radegunde en (de weg naar) het klooster

Nu richten we ons op een specifiek onderdeel van de *vita*. Eerst kijken we naar vertrek van Radegunde van Clothars zijde en haar intrek in het klooster, dat wordt door de twee schrijvers verschillend geduid. Daarna richten we ons op de *vita* van Baudonivia, die schreef over Radegundes periode in het klooster en die het beeld uit bovenstaande alinea drastisch bijstelt - zoals ook Ian Wood al gezien had.<sup>65</sup>

Na een huwelijk van zo'n tien jaar vertrekt Radegunde van Clothars zijde. Nadat Clothar Radegundes broer liet vermoorden - ook weer een uiting van gewelddadige, factionele politiek - nam ze intrek in een villa in Saix, nabij Poitiers.<sup>66</sup> Haar definitieve intrek in het klooster aldaar volgt echter pas nadat Clothar Radegunde terug lijkt te willen - althans, dat schrijft Baudonivia. "A rumor arose that the king wanted her back again. [...] Hearing this, the blessed one shook with terror and surrendered herself to harsher torment of the roughest of hair shirts."<sup>67</sup> Radegunde heeft geen behoefte om opnieuw als koningin door het leven te gaan en het lijkt er hier op dat 'terug naar Clothar' het gruwelijkst lot is dat Radegunde had kunnen overkomen. Des te opvallender is het dan ook dat Clothar, een hoofdstuk later, wel wil betalen voor het klooster van Poitiers. "By arrangement with king Clothar [she] built a monastery for herself at Poitiers."<sup>68</sup> Deze passage in Radgundes leven is interessant omdat Fortunatus en helemaal niet over schrijft. Hij vertelt ons over haar villa in Saix en haar uiteindelijke intrek in Poitiers, maar niet wáárom dat plaatsvindt.<sup>69</sup> Ook over het vertrek van Radegunde van de zijde van de koning laat hij details weg. Hij schrijft dat "her innocent brother was killed so that she might come to live in religion", maar hij vertelt er niet bij door wie.<sup>70</sup>

---

<sup>65</sup> Wood, *The Merovingian Kingdoms*, 138.

<sup>66</sup> VSR 2:2.

<sup>67</sup> VSR 2:4.

<sup>68</sup> VSR 2:5.

<sup>69</sup> VSR 1:20, 1:21.

<sup>70</sup> VSR 1:12.

Een politieke verklaring hiervoor kan gevonden worden in de positie van de beide schrijvers. Waar Baudonivia later schreef en wellicht minder directe belangen aan het hof had, liep de bisschop en dichter Fortunatus er de deur plat.<sup>71</sup> Een relaas over een koning die zijn vrouw terugwil maar faalt kan wel eens vervelende gevolgen hebben voor je status aan een hof. De politieke positie van Fortunatus als invloedrijk man kan een goede verklaring zijn voor het geheel ontbreken van een uitleg over de omstandigheden waaronder Radegunde het klooster in trok. Dit is geen 'politieke heiligheid' zoals de inleiding suggereert, maar het geeft wel aan dat er sterk politieke overwegingen kunnen zijn voor wat een schrijver een heilige allemaal wel en niet laat doen in zijn of haar *vita*.

Over de periode die Radegunde in het klooster doorbrengt lopen de vertellingen van de twee schrijvers uiteen. Waar Fortunatus het beeld schetst van een ascetische eenling, treffen we in Baudonivia's relaas een veel actievere Radegunde aan. In haar tekst komt een Radegunde naar voren die ook in het klooster zeer intensieve contacten had met de buitenwereld en zeer invloedrijk was bij de politieke elite. "She was always solicitous for peace and worked diligently for the welfare of the fatherland. Whenever the kingdoms made war on one another, she prayed for the lives of all the kings for she loved them all", zo schrijft Baudonivia.<sup>72</sup> Dit citaat schetst een beeld van Radegunde die boven het factionalisme uit het eerste hoofdstuk staat, en als een asceet die boven de partijen staat voor vrede bidt. Maar ze was ook niet te beroerd om politiek veldwerk te verzetten door het versturen van brieven, als we Baudonivia mogen geloven. "[...] She sent [letters] to their noble followers to give the high kings salutary council so that their power might work for the welfare of the people and the land."<sup>73</sup> Dit scheidt een beeld van een invloedrijke briefschrijver die haar politieke positie ten volste benut ten behoeve van de vrede - maar let ook op het meervoud van *kings*. Dit suggereert dat ze niet langer gebonden is aan Clothar of bijbehorende politieke factie, maar dat ze door haar intrede in het klooster een positie heeft gekregen die boven de partijen zweeft. Over het resultaat van deze inmenging

---

<sup>71</sup> McNamera, Halborg en Whatley, *Sainted Women of the Dark Ages*, 79.

<sup>72</sup> VSR 2:10.

<sup>73</sup> VSR 2:10.

is Baudonivia duidelijk: de (kortstondige) vrede is geheel aan Radegunde te danken. "So, through her intercession there was peace among kings. [...] Aware of her mediation, everyone rejoiced, blessing the name of the Lord."<sup>74</sup> Dus hoewel de glorie uiteraard aan de Heer toekomt, wordt duidelijk benadrukt dat het *haar*, Radegundes, bemiddeling was die voor de vrede heeft gezorgd.

Als we dit beeld willen verklaren met het idee van politieke heiligheid, dan kan Yaniv Fox ons te hulp schieten. Zoals in het vorige hoofdstuk al aangegeven noemde hij Merovingische kloosters lokale 'basissen' voor aristocratische of Merovingische macht<sup>75</sup>. Het klooster wordt een politiek machtscentrum. Dit idee helpt ons het relaas van Baudonivia in een heel ander licht te zien. Want misschien is het niet zozeer Radegunde die hier politiek ondersteund moet worden, maar het klooster van Poitiers *zelf*. Niet voor niets noemt ze Clothar of de andere strijdende partijen niet bij naam, en zweeft Radegunde als een soort super-mediator boven alle strijdende partijen, die ze door middel van haar vroomheid, gebed én politieke connecties tot vrede weet te brengen. En de vrede die dan ontstaat is de 'kings peace', maar niet van zomaar een aardse koning: het is de vrede van de 'King of Heaven'.<sup>76</sup> Baudonivia schreef haar gedeelte van de *vita* als non, met als beoogd publiek naar alle waarschijnlijkheid andere nonnen binnen het klooster van Poitiers.<sup>77</sup> En wat kan een klooster als machtscentrum nu beter van allure voorzien dan een heilige die bóven de facties stond, die de vrede van God zelf over die aardse partijen kon laten neerdalen. De *vita* van Radegunde bevat, zoals geschreven door Baudonivia, zeker politieke elementen die bedoeld zijn om de positie van Poitiers te beschermen. Radegunde de heilige dient hier niet het politieke belang van één van de facties, maar dat van Poitiers.

---

<sup>74</sup> VSR 2:10.

<sup>75</sup> Fox, *Power and Religion in Merovingian Gaul*, 49 en Fouracre, 'The Origins Of Nobility in Francia' 20.

<sup>76</sup> VSR 2:10.

<sup>77</sup> McNamera, Halborg en Whatley, *Sainted Women of the Dark Ages*, 64.

## 4. Balthilde

### 4.1. Inleiding

Van Balthilde weten we noch haar geboortedatum, noch haar sterfdatum met zekerheid. Schattingen lopen iets uiteen, maar het is waarschijnlijk dat ze ter wereld kwam rond 625, en rond het jaar 680 stierf.<sup>78</sup> Ze was Saksisch, en kwam 'uit een land aan de andere kant van de zee' naar Neustrië, alwaar ze het tot koningin, regentes en na haar dood ook tot heilige zou schoppen. Haar *vita* vertelt ons over een slaaf die door God uit haar penibele situatie wordt opgeheven, trouwde met koning Clovis II en na zijn dood over het Neustrische Rijk zou heersen. Deze imposante carrière wordt aan ons verteld via haar heiligenleven, de *Vita Domnae Balthildis*, die in dit hoofdstuk centraal zal staan. Ook in het heiligenleven van Balthilde gaan we op zoek naar zaken die met de politisering van het begrip 'heiligheid' te maken hebben.

De *Vita Domnae Balthildis* is al enkele decennia een geliefd onderwerp van studie. Over de veranderende betekenis van heiligheid en heilige mensen in West-Europa in de zevende eeuw en Balthilde in het bijzonder is reeds veel aan het papier toevertrouwd.<sup>79</sup> Caroline T. Schroeder bestudeerde de politiek en ideologie in de *Vita Domnae Balthildis*. Ze betoogt in 'Francia as Christendom' dat Balthildes *Vita* een nieuwe interpretatie geeft van Christendom in relatie tot de Frankische identiteit. In Balthilde's *Vita*, zo betoogt ze, is de kerstening van Francia voltooid en wordt Francia als 'christelijk' geïdentificeerd, met Balthilde als de grote weldoenster.<sup>80</sup> Balthilde is in haar *Vita*, volgens Schroeder, uniek ten opzichte van eerdere

---

<sup>78</sup> Fouracre en Gerberding, *Late Merovingian France, History and Hagiography 640 - 720*, 112.

<sup>79</sup> Zie bijvoorbeeld Caroline T. Schroeder, 'Francia as "Christendom" the Merovingian Vita Domnae Balthildis' in *Medieval Encounters*, vol. 3 no. 4 (1998) 265 - 284; Paul Fouracre en Richard A. Gerberding, 'Commentary' (bij de Vita Domnae Balthildis) in *Late Merovingian France, History and Hagiography 640 - 720*, 97 - 118 en Sarah Tatum, 'Auctoritas as sanctitas : Balthild's depiction as 'queen-saint' in the Vita Balthildis' in *European Review of History: Revue Européenne d'Histoire*, vol. 16 no. 6 (2009) 809 - 834. De *Vita Domnae Balthildis* wordt ook als bron voor politiek onderzoek veelvuldig gebruikt, bijvoorbeeld in Ian Wood, *The Merovingian Kingdoms* en Paul Fouracre, 'Francia in the Seventh Century'.

<sup>80</sup> Schroeder, 'Francia as "Christendom"', 284.

Merovingische koninginnen én koningen omdat haar deugdzaamheid en vroomheid voor het eerst wordt *gecombineerd* met haar autoriteit en macht als wereldlijke koningin.<sup>81</sup>

Tot een soortgelijke conclusie komt ook Sarah Tatum in haar artikel 'Auctoritas as sanctitas: Balthild's depiction as 'queen-saint' in the *Vita Balthildis*'. In dit onderzoek constateert Tatum dat Balthilde in haar *vita* wordt neergezet als heilige-door-beleid. Haar deugden zijn niet klassiek-christelijke deugden die we in vroeger bronnen en *vitae* tegenkomen, maar het beleid dat ze voert is zélf een heilige deugd. De *Vita Domnae Balthildis* is volgens haar geen *vita* waarin heiligheid bewezen wordt aan de hand van deugden, maar een verslag van politieke handelingen die tot heiligheid leiden.<sup>82</sup> Balthildes beleid en wereldlijke macht is, volgens Tatum, de deugd zelf. In dit hoofdstuk wil ik kijken of we deze nadruk op *auctoritas* op een politieke manier kunnen duiden.

Bekijken we Balthilde in een bredere context van een veranderend begrip van heiligheid, dan ziet Albrecht Diem vooral een terugtrekkende beweging. Hij onderzoekt de overgang van de 'losse' ascetische 'holy men' naar een meer formele en geïnstitutionaliseerde vorm van geloof - en ziet Balthilde deze ontwikkeling tegenwerken. Hoewel zijn onderzoek zich richt op de *Vita Columbani*, ziet ook hij in de *Vita Balthildis* tekenen van een nieuwe politiek-religieuze werkelijkheid die het begrip 'heiligheid' van inhoud laat veranderen. Diem ziet in de *Vita Columbani* de focus verschuiven van heilige man naar 'heilig instituut', het klooster waar discipline, regels en de 'heilige gemeenschap' de dienst uitmaken, om vervolgens via Balthilde weer een omgekeerde ontwikkeling in te zetten in de vorm van het aanbidden van relieken.<sup>83</sup> Maar de 'holy man' maakt volgens Diem onder Balthilde zijn herintrede in de vorm van 'holy bones'.<sup>84</sup> De ontwikkeling van het aanbidden van 'heilige spullen' werd onder Balthilde dus teruggedrongen bate van het aanbidden van 'heilige mensen' - al waren ze dan dood.

---

<sup>81</sup> Schroeder, 'Francia as "Christendom"', 284.

<sup>82</sup> Tatum, 'Auctoritas as sanctitas', 824.

<sup>83</sup> Albrecht Diem, 'Monks, Kings, and the Transformation of Sanctity: Jonas of Bobbio and the End of the Holy Man' in *Speculum*, vol. 82 no. 3 (2007), 521 - 559, aldaar 558.

<sup>84</sup> Diem, 'Monks, Kings, and the Transformation of Sanctity', 559.

Het is waardevol te onderzoeken of deze terugtrekkende beweging ook voor Balthilde *zelf* opgaat, en of we op basis van haar *vita* aanwijzingen zien voor een verheerlijking van de heilige persoon ten opzichte van de gemeenschap, en of dit misschien politiek verklaard kan worden.

In dit hoofdstuk ga ik in de *Vita Domnae Balthildis* op zoek naar signalen van 'politisering van heiligheid'. Dit doe ik door het belichten van twee verschillende maar, zo zal blijken, gerelateerde thema's. Eerst onderzoek ik Balthildes afkomst en hoe die in de *vita* wordt weergegeven. Is de lezing die de *vita* geeft betrouwbaar en zo nee, kan dat een politieke verklaring hebben? Daarna kijken we naar Balthildes machtspositie, en hoe de *vita* probeert deze macht met heiligheid te verbinden - en wat dat voor politieke motivaties kan hebben gehad. Dit onderzoek naar 'politisering' vult ook bij Balthilde een (klein) gat in de wetenschap. Het gaat immers niet enkel om wereldlijke macht, maar om de in het eerste hoofdstuk besproken constructie van macht én politieke realiteit.

Er zijn twee versies van de *Vita Domnae Balthildis*. De eerste versie, versie A, wordt gedateerd op enkele jaren na de dood van Balthilde, en is een contemporaine bron over haar leven. Er is ook een versie B, een aangepaste versie uit het begin van de negende eeuw, waarin de nadruk meer ligt op de christelijke deugdzaamheid, en de wereldlijke aspecten meer naar de achtergrond worden verdrongen. In dit hoofdstuk verwijs ik naar de versie A, omdat het gaat over politisering in Balthilde's eigen tijd en deze bron kan ons daar het meest over vertellen. Ik gebruik de vertaling uit de bundel *Late Merovingian France, History and Hagiography 640 - 720* van Paul Fouracre en Richard Gerberding.<sup>85</sup> Omdat de *vita* uit één boek bestaat verwijs ik bij citaten alleen naar het hoofdstuk.

#### 4.2. Balthilde, haar afkomst en 'aristocratie'

Zijn we geïnteresseerd in de aristocratische positie van Balthilde, dan moeten we eerst ons licht laten schijnen over haar afkomst, en op welke manier die belangrijk is voor het beeld dat uit de *vita* naar voren komt. In

---

<sup>85</sup> Fouracre en Gerberding, *Late Merovingian France, History and Hagiography 640 - 720*, 118 - 132.



tegenstelling tot Radegunde, wier adellijke afkomst juist nadrukkelijk in haar *vita* naar wordt benoemd, is Balthilde volgens de schrijver van bijzonder lage afkomst. “Blessed be the Lord [...] He who makes great men out of those of low station, indeed, He who raises the poor man out of the dunghill and makes him to sit with the princes of His people, just as He has raised the present great and venerable woman, Lady Balthild, the queen”<sup>86</sup>, zo vertelt hij ons in het eerste hoofdstuk. Dit laat alvast weinig ruimte te twifelen aan de afkomst van Balthilde - het laagst denkbare, en het is aan de Heer en haar eigen toewijding aan Hem te danken dat ze haar opwaartse weg heeft gevonden. Als Balthilde in Neustrië aankomt is ze in lijfeigene. Ze wordt gekocht door Erchinoald, majordomus, en die hoefde niet diep voor haar in de buidel te tasten. Ze werd verkocht “at a low price”, zo vermeldt de *vita* ons nadrukkelijk. Als we het hebben over geografische afkomst, dan is de schrijver van de auteur ook niet helemaal duidelijk. Ze komt naar Neustrië omdat ‘Divine providence called her from a land across the sea’.<sup>87</sup> Welk land dat is, dat laat de schrijver in het midden.

Laten we, voor dat we ons concentreren op Balthildes wereldlijke loopbaan, eens kijken naar deze vertelling over haar afkomst en hoe waarschijnlijk dit is. Balthilde is, volgens haar *vita* een Saksische laaggeborene, die als *goedkope* slaaf naar Neustrië komt waar ze vervolgens, uiteraard door toedoen van God, terecht komt in het huishouden van Erchinoald. Maar dat een, met respect voor Balthilde, *nobody* vanuit het niets tot het huishouden van de majordomus schopt is niet waarschijnlijk. Ook Gerberding en Fouracre wijzen in hun commentaar bij de *vita* deze uitleg van zaken resoluut af, en schrijven zonder omhaal dat Balthilde haar latere machtspositie te danken had aan een hoge afkomst, en dat ze een telg was uit een belangrijke familie.<sup>88</sup> Dit lijkt inderdaad waarschijnlijk, als we ons oog richten op de politieke realiteit van de Merovingen in de zevende eeuw. Die politiek was er één van samenwerking tussen de koning en adellijke families, een complex samenspel van verhoudingen tussen verschillende partijen en adellijke geslachten, en dit samenspel werd steeds belangrijker naar mate de macht van de Merovingen

---

<sup>86</sup> *Vita Domnae Balthildis* (Hierna VDB) ch 2.

<sup>87</sup> VDB ch 2.

<sup>88</sup> Fouracre & Gerberding, *Late Merovingian France*, 98.

begon af te nemen.<sup>89</sup> Het is waar dat Merovingische koningen vaker laaggeborenen en vrouwen van niet-adel trouwden, maar deze vrouwen kwamen zelden of nooit in een positie die zo invloedrijk als het koningschap van Balthilde.<sup>90</sup> Het is dus belangrijk om stil te staan bij het familiere aspect van zevende eeuwse politiek. Het afstaan van een dochter aan een bevriende (of nog-niet-bevriende) familie waarmee een belangrijke politieke band verstevigd of aangehaald moet worden, was in de zevende eeuw zeer gebruikelijk. Erchinoald, majordomus en één van de machtigste politieke spelers, had nauwe contacten met de Anglo-Saksen op de Britse eilanden en, hoewel contemporaine bronnen schaars zijn, is het waarschijnlijk dat we de de overtocht van de Saksische Balthilde in de context van dergelijke politieke en familiere bewegingen moeten zien. De verklaring dat Balthilde een telg was uit een machtige familie die de Neustriërs graag te vriend wilden houden, lijkt dan ook erg waarschijnlijk en in ieder geval waarschijnlijker dan het verhaal dat de *vita* ons voorschotelt. Dit wil overigens, voor de volledigheid, niet zeggen dat deze visie volledig door historici is geaccepteerd.<sup>91</sup> Als we aannemen dat Balthilde minder laaggeboren is dan haar *vita* ons wil laten geloven, dan rijst de vraag Balthilde in haar *vita* zo nadrukkelijk als zodanig wordt aangemerkt en of daar een politieke motivatie achter kan zitten.

Een politiek aspect vinden we in het complexe, op families en facties steunende politieke spel van de Merovingen. Het christelijke geloof bundelt die facties, en een christelijke heilige staat dus als het ware boven de partijen. In Balthildes mysterieuze laaggeborenheid en Goddelijke carrière zit een uitsluiting van het adellijke en familiere machtsspel - ze doet er niet aan mee, want ze is niet een van hen - ze is maar een niemand die door God geplaatst is waar ze moet zijn. Tussen het politieke gekonkel schijnt één helder licht: de heilige Balthilde, door God gezonden, die precies dat deed wat ze moest doen: perfect christelijk zijn en ditto handelen. Dit kunnen we zien als politiek geïnspireerde poging om Balthilde boven de andere partijen te zetten. Deze

---

<sup>89</sup> Wickham, *The Inheritance of Rome*, 117.

<sup>90</sup> Fouracre & Gerberding, *Late Merovingian France*, 98.

<sup>91</sup> Zie bijvoorbeeld Wood in *The Merovingian Kingdoms*, 198, maar ook in het commentaar in de bronnenuitgave *Sainted Woman of the Dark Ages* nemen Jo Ann McNamara, John E. Halborg, en Gordon Whatley de uitleg over, zie 264.

narratief was voor Balthilde zelf natuurlijk weinig zinvol, hij verscheen na haar dood, maar voor haar zonen en politieke erfgenamen is ze des te zinvoller. Als zij beroep kunnen doen op afstamming of nabijheid van Goddelijkheid, dan gebeurt er voor hen iets soortgelijks als wat er bij Balthilde gebeurde - ze staan boven andere strijdende facties en families dankzij hun ultieme christelijkheid. Dit verstevigt de politieke positie van de hele familie en iedereen die lid is van de factie-Balthilde, waardoor de heiligheid haast als propaganda wordt gebruikt.

Wat dit ondersteunt is het feit dat hoge politieke posities of 'aristocratie' als idee nooit door de *vita* worden veroordeeld of ook maar bekritiseerd. Integendeel, van Balthildes meerderen wordt in de *vita* slechts met het grootste respect gesproken. Als Balthilde, slaaf nog, de voeten van Erchinoald moet wassen (trouwens een passende parel met Jezus als het gaat om de christelijke rangorde) doet ze dat 'met een goed en vroom hart'.<sup>92</sup> Devote daden worden beloond met wereldlijke posities. Als ze zich moet verschuilen onder een berg lompen om aan de lusten van Erchinoald, die haar in de *vita* graag wil trouwen, te ontkomen doet ze dat 'to avoid human marriage so that she might deserve to come to her spiritual and heavenly groom'.<sup>93</sup> Het resultaat van deze devotie en toewijding: '[...] she would later have Clovis, son of the late King Dagobert in marriage, so that He could thus raise her to a higher station through the merit of her humility'.<sup>94</sup> Een wereldlijke, politieke en machtige positie wordt hier 'weggeven' als beloning voor een klassiek-christelijke deugd: nederigheid. In dit hoofdstuk wordt ook de legitimiteit van de claim van Balthildes zoon op de troon ook nog eens kracht bijgezet: '[...] from her, royal progeny might come forth. And this has now come to pass, as it is obvious to anyone that the royal offspring reigning now is hers'.<sup>95</sup> De zonen van Balthilde zijn dus legitiem, en hun politieke aanspraak op de troon is gerechtvaardigd.

We kunnen dus niet spreken van een afwijzing van *de politiek zelf* of *de aristocratie*, maar wel van een heel bewust positionering van Balthilde binnen

---

<sup>92</sup> VDB, ch 3.

<sup>93</sup> VDB, ch 3.

<sup>94</sup> VDB, ch 4.

<sup>95</sup> VDB, ch 4.

dat systeem. Het feit dat hoge politieke posities haar (en, *by proxy*, haar zonen) toekomen en dat deze als 'beloning' voor gedane deugd worden gepresenteerd, is een teken dat die posities op zich niet als inherent verkeerd of 'onheilig' worden beschouwd. Integendeel. Deugdzaam gedrag heeft die posities tot gevolg.

De weergave van de lage afkomst van Balthilde is sterk politiek gemotiveerd. Ze wordt zo op een christelijke manier boven de politieke machthebbers, facties en mogelijke concurrenten geplaatst, zonder dat 'de aristocratie' of 'de macht' zelf aan enige kritiek wordt onderworpen. Balthilde zelf is een christelijke, pure en niet door wereldlijke politiek besmeurde koningin en regentes. Haar devotie christelijke deugdzaamheid zijn de basis van haar politieke macht en positie - niet de politieke realiteit. Haar zonen kunnen, op hun beurt, dankzij deze *vita* een beroep doen op niet alleen de legitimiteit van hun claim, maar ook op een heilige dimensie die dankzij die *vita* aan de claim verbonden zit. Zo wordt de lage afkomst en klim van Balthilde ingezet op, in retrospect, haar eigen positie te verdedigen en de claim van haar zonen veilig te stellen.

#### 4.3. Heilige macht

Het tweede onderwerp dat we tegen het licht moeten houden als we meer willen weten over 'politieke heiligheid' is de de politiek zelf. Hoe wordt Balthildes 'beleid' en politiek in haar *vita* 'verheiligd', en welke functie heeft dat?

Als we de passages uit de *vita* bestuderen die over het leven van Balthilde als koningin gaan, valt onmiddellijk op dat de wereldlijke macht die ze bezit op geen enkele manier problematisch lijkt te zijn voor haar heiligheid.<sup>96</sup> In een werk waar de deugdzaamheid en vroomheid van de hoofdpersoon zo'n beetje in iedere zin ten berde wordt gebracht is ook de wereldlijke macht een deugd, zelfs als ze die wereldlijke macht gebruikt om in te grijpen bij kerkelijke zaken. Als ze een stokje steekt voor de inzegening van een bisschop die haar

---

<sup>96</sup> Zie ook het artikel van Sarah Tatum dat specifiek over dit onderwerp gaat: Sarah Tatum, 'Auctoritas as sanctitas : Balthild's depiction as 'queen-saint' in the Vita Balthildis' in *European Review of History: Revue Europeenne d'Histoire*, vol. 16 no. 6 (2009) 521 - 559.

niet zint of, volgens de *vita*, zijn ambt zelfs gekocht zou hebben, is dat door God gegeven. 'Balthild stopped this impious evil', zo vertelt de *vita* ons.<sup>97</sup> Maar interessant is dat de *vita* meerdere malen de suggestie doet dat Balthilde niet alleen opereert: haar hand wordt begeleid door de Heer. 'Through her, the Lord also arranged for another very evil practice to cease [...]', zo staat in hetzelfde hoofdstuk vermeld.<sup>98</sup> Ook in latere hoofdstukken wordt een soortgelijke uitleg aan Balthildes daden gegeven. '[We must not] pass over whatever God marvelously performs in his saints and elect, because scripture says 'God is miraculous in His saints' [...] and it was truly thus with this great woman.'<sup>99</sup> De bestuurlijke keuzes, daden en ingrepen van Balthilde zijn door God ingegeven, en zo wordt Balthildes beleid en politieke macht *zelf* een Christelijke deugd.

Een soortgelijke conclusie kwam ook Sarah Tatum in haar artikel 'Auctoritas as sanctitas, Balthild's depiction as a queen-saint in the *Vita Domnae Balthildis*'. Ook zij ziet hoe wereldlijke macht wordt gepresenteerd als heilige deugd, en dat deze macht de basis is voor haar heiligheid in deze delen van de *vita*.<sup>100</sup>

Maar daarmee is de vraag nog niet beantwoord hoe we deze beweging politiek moeten duiden. Als we aannemen dat in de *Vita Domnae Balthildis* inderdaad wereldlijke macht een christelijke deugd wordt, welk politiek motief kan daar dan achter zitten? Voor het beantwoorden van deze vraag moeten we ook het antwoord uit de vorige paragraaf er weer even bijnemen. God is van groot belang in heel Balthildes carrière. Of het nu gaat over haar verheffing tot koningin en haar klim op de wereldlijke sociale ladder, of over concrete macht die, althans die wereldlijke, beleidsmatige keuzes die in de *vita* worden uitgelicht, vaak in een kerkelijke context staan. God heeft opvallend vaak de hand in praktische zaken. Balthilde verricht in de *Vita Domnae Balthildis* tijdens haar leven geen wonderen. De basis van haar heiligheid wordt gelegd in haar positie en de beoefening van haar macht. Dit is in de eerste plaats een politieke verdedigingstechniek. Met name haar ingrepen in

---

<sup>97</sup> VDB, ch 6.

<sup>98</sup> VDB, ch 6.

<sup>99</sup> VDB, ch 7.

<sup>100</sup> Tatum, 'Auctoritas as Sanctitas', 824.

de kerk waren niet altijd even populair, en streken nog al eens tegen de haren van zittende bisschoppen in.<sup>101</sup> Haar heiligheid is in de *vita* een methode om haar beslissingen voor eens en altijd een blijvende legitimiteit mee te geven - beslissingen die door God zijn ingegeven zijn moeilijker aan te vallen dan beslissingen van een politieke concurrent. Het 'heilig' maken van haar seculiere macht en beleid is een uitstekende manier om dat beleid te verdedigen tegen politieke tegenstanders.

De *Vita Domnae Balthildis* is een zeer treffend voorbeeld als we willen spreken over de 'politisering van heiligheid'. Het gaat te ver om te spreken van een 'politiek werk', maar de manier waarop seculiere politiek wordt omgeven met een sfeer van heiligheid een bewuste, politieke constructie. Of het nu gaat over het verdoezelen (of liever: verheiligen) van haar afkomst in een poging haar boven de factionele politieke realiteit te plaatsen, of om de manier waarop haar seculiere, wereldlijke macht als christelijke deugd wordt weggezet; in de *vita* wordt op vele manieren gepoogd Balthildes politiek een heilig fundament te geven. De volgorde in deze zin is belangrijk, want Balthildes wereldlijke prestaties staan in deze *vita* centraal - niet haar spirituele of heilige - zie ook de afwezigheid van 'klassieke' wonderen. Het is een circulaire wisselwerking. Balthildes heiligheid is in de *Vita Domnae Balthildis* politiek, en haar politiek is heilig. De twee lijken haast te versmelten.

---

<sup>101</sup> Fouracre & Gerberding, *Late Merovingian France*, 117.

## 5. Conclusie

In de vorige hoofdstukken hebben we gezien hoe de heiligheid van Radegunde en Balthilde door hun *vitae* op een politieke manier kan worden gelezen. De indrukken die uit deze twee analyses naar voren kwamen wendden we nu aan voor het beantwoorden van de de vraag die in deze scriptie centraal staat: in hoeverre er sprake is van politieke heiligheid bij deze twee *vitae*. Om te beginnen bij een algemene beantwoording: er is bij beide *vitae* inderdaad sprake van politieke heiligheid. Ze kennen echter grote verschillen in hoe en in welke mate die heiligheid wordt vormgegeven, maar beide dienen ze náást hun didactische en religieuze doelen ook een politiek belang. Beide *vitae* versterken de positie van een factie, klooster of auteur, ook al is dit op het eerste gezicht niet direct zichtbaar. Hoe de de twee levens daar vervolgens mee omgaan is echter sterk verschillend.

In de *vita* van Radegunde, die uit twee boeken met evenzoveel schrijvers bestaat, zien we grote overeenkomsten én verschillen. Beide boeken schrijven over een zeer deugdzame, op ascese gerichte vrouw wier heiligheid wordt gecontrasteerd met haar politieke loopbaan. Iedere keer als ze een stapje hoger klinkt op de ladder van de wereldlijke macht wordt het conflict met God, de heiligheid, groter, en moet ze beter haar best doen om in het reine te komen - tot ze uiteindelijk voor God kiest en het klooster in trekt. Heiligheid en de politieke realiteit lijken hier door beide schrijvers als tegengesteld te worden gezien, en heiligheid lijkt te worden gedefinieerd als iets dat boven het politieke factionalisme staat, als iets buiten-werelds. Dat dit echter voor een gedeelte literair pathos is blijkt bij nadere bestudering. De eerste schrijver, Venantius Fortunatus, was zélf een aristocraat, bisschop en politieke speler. Het buiten de politiek stellen van de nagedachtenis van een heilige koningin die haar koning verliet kan een bewuste keuze zijn om zélf niet tegen zere benen aan te schoppen en tegelijkertijd de eigen positie van devoot man van God te versterken - die enkel geïnteresseerd is in het ascetische. Het expliciet niet-politiek maken van heiligheid is zo ook een tactiek. De schrijver van het tweede boek, de non Baudonivia, duidt Radegunde's heiligheid een stuk wereldlijker. Radegunde is, van uit het klooster, als een soort van supermediator verantwoordelijk voor een vrede. Ze staat als een ascetische superheld boven de strijdende partijen - en dwingt die partijen tot luisteren.

Dit versterkt niet alleen haar ascetische heiligheid, maar maakt ook 'het Klooster van Radegunde' een plaats om rekening mee te houden. Ze is, in deze narratief, losgezongen van het politiek factionalisme van het hof en dient nu een de partij die daar boven staat, God, en dat straalt natuurlijk af op het klooster van Poitiers als lokale politieke machtsbasis.

In de *Vita Domnae Balthildis* wordt heiligheid sterk politiek ingezet. Het politiek factionalisme dat we in dit schrijven al verschillende malen tegengekomen zijn tiert ook hier welig. Interessant genoeg gaat de *vita* van Balthilde er op een precies tegenovergestelde manier mee om. Waar Radegunde expliciet als adelijk wordt gepresenteerd die de keuze moet maken voor God, wordt Balthildes ware afkomst door haar *vita* verzwegen. Balthilde fungeert in haar *vita* als iemand van lage komaf die door God *in* het politieke systeem wordt geplaatst. Haar politieke positie is dus *zelf* heilig - of heeft in ieder geval heilige kwaliteiten. Dit is natuurlijk een flinke opsteker voor iedereen die zich in dezelfde politieke factie bevindt en die zich nu kunnen beroepen op een heilige. Datzelfde geldt voor de macht die ze daadwerkelijk uitoefende en beslissingen die ze nam. De seculiere macht die Balthilde in de *Vita Domnae Balthildis* laat zien wordt als deugdzaam gepresenteerd. Zo dient heiligheid als politiek fundament voor Balthildes leven.

We kunnen dus in beide gevallen spreken van 'politisering van heiligheid' of 'politieke heiligheid'. Heiligheid is een idee dat bij beide koninginnen politiek wordt ingezet - met een belangrijke overeenkomst en een belangrijker verschil. Een overeenkomst is dat politieke heiligheid goed begrepen kan worden vanuit het politiek factionalisme dat bij de Merovingen zo welig tierde. Heiligen ontstijgen dit aardse factionalisme en dienen de Factie Gods - en het is natuurlijk politiek érg handig om je op zo'n heilige te beroepen. Het geeft de indruk dat je boven de partijen staat. Maar waar Radegundes heiligheid juist wordt gedefinieerd door niet-wereldlijk te zijn, wordt deze stijl bij Balthilde helemaal niet toegepast. Bij haar is het juist het wereldlijke dat heilig wordt gemaakt - en dat is interessant.

Wat ons meteen brengt bij de laatste vraag: hoe nu verder? Want hoewel het verleidelijk is een uitspraak te doen over 'ontwikkeling van politisering' is de reikwijdte van dit onderzoek helaas te klein om dat te rechtvaardigen. Het is echter niet ondenkbaar dat een dergelijke verandering zich voordeed; een



evolutie in het politieke karakter van heiligheid en een verandering van betekenis van 'heilig' in een politieke context. Verder onderzoek zou moeten uitwijzen of dit vermoeden ook daadwerkelijk klopt. Een ander punt dat verdere uitwerking verdient is het genderperspectief. Buiten de inleiding en het eerste hoofdstuk heb ik daar weinig aandacht aan kunnen besteden, maar het is interessant dit thema verder uit te diepen in relatie tot politieke heiligheid. In een politieke arena die overheerst wordt door mannen heeft een vrouw slechts beperkt gereedschap tot haar beschikking - en heiligheid is één van die gereedschappen.

Op deze plek moeten we het echter houden bij de conclusie dat heiligheid inderdaad op een politieke manier werd gebruikt. Dat gaat verder dan alleen 'macht' of 'positie' - heiligheid was een instrument dat werd toegepast binnen het complexe politieke systeem van de Merovingen. Dat gebeurde bij Radegunde en Balthilde op een andere, maar belangrijke manier.

## 6. Bibliografie

Brown, Peter, 'The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity' in *Journal of Roman Studies*, vol. 61 (1971) 80 - 101.

Brown, Peter, 'Christendom, c. 600' in Thomas F.X. Noble en Julia M.H. Smith (eds) *Cambridge History of Christianity* (2008) 1 - 18.

Coates, Simon, 'Regendering Radegund? Fortunatus, Baudonivia and the Problem of Female Sanctity in Merovingian Gaul' in *Studies in Church History*, vol. 34 (1998) 37 - 50.

Diem, Albrecht, 'Monks, Kings, and the Transformation of Sanctity: Jonas of Bobbio and the End of the Holy Man' in *Speculum*, vol. 82 no. 3 (2007) 521 - 559.

Fouracre, Paul, 'Frankish Gaul to 814' in Rosamond McKitterick (ed) *The New Cambridge Medieval History* (1995) 85 - 109.

Fouracre, Paul en Richard A. Gerberding, *Late Merovingian France, History and Hagiography 640 - 720* (Manchester 1996). In deze uitgave is ook de gebruikte versie van de *Vita Domnae Balthildis* opgenomen op 118 - 132.

Fouracre, Paul, 'The Origins Of Nobility in Francia' in Anne Duggan (ed) *Nobles and Nobility in Medieval Europe* (Cambridge 2000) 17- 24.

Fouracre, Paul, 'Francia in the Seventh Century' in Paul Fouracre (red) *The New Cambridge Medieval History* (Cambridge 2005) 371 - 396.

Fox, Yaniv, *Power and Religion in Merovingian Gaul: Columbanian Monasticism and the Frankish Elites*, (Cambridge 2014).

Gregory of Tours, 'History of the Franks', vert. Lewis Thorpe in *History of the Franks* (Middlesex 1974).

Heene, Katrien, 'Merovingian and Carolingian Hagiography. Continuity or Change in Public and Aims?' in *Analecta Bollandiana* vol. 107 no. 4 (1989) 415 -

428.

Helvetius, Anne - Marie en Michel Kaplan, 'Asceticism and its Institutions' in Thomas Noble (ed), *The Cambridge History of Christianity* (2008) 275 - 298.

McNamara, JoAnn, John E. Halborg en E. Gordon Whatley (eds.), *Sainted Women of the Dark Ages* (Durham 1992). In deze uitgave is ook de gebruikte versie van de *Vita Sanctae Radegundis* opgenomen op 70 - 105.

Mulder - Bakker, Anneke B., 'The Invention of Saintliness: texts and contexts' in Anneke B. Mulder - Bakker (red.) *The Invention Of Saintliness* (London 2002) 3 - 25.

Noble, Thomas F.X. en Thomas Head, *Soldiers of Christ, Saints and Saints Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*, (London 1995).

Schroeder, Caroline T., 'Francia as "Christendom": the Merovingian Vita Domnae Balthildis' in *Medieval Encounters*, vol. 3 no. 4 (1998) 265 - 284.

Stafford, Pauline, *Queens, concubines, and dowagers: the king's wife in the early Middle Ages*, (Leicester 1998).

Tatum, Sarah, 'Auctoritas as sanctitas : Balthild's depiction as 'queen-saint' in the Vita Balthildis' in *European Review of History: Revue Europeenne d'Histoire*, vol. 16 no. 6 (2009) 809 - 834.

Wehlau, Ruth, 'Literal and Symbolic: the Language of Asceticism in Two Lives of St. Radegund' in *Forilegium*, vol. 19 (2002) 75 - 89.

Wickham, Chris, *The Inheritance of Rome*, (Londen 2009).

Wood, Ian, *The Merovingian Kingdoms* (Essex 1994).