

De wonderen waren de wereld nog niet uit

Maagdelijkheid, mirakels, grafschennis en dynastie in
de *Miracula S. Aetheldrethe* en de *Vita S. Wihtburge* in
vergelijking

Bachelorscriptie Geschiedenis

15 juni 2021

Marieke de Klein – s1027531

Begeleider: Lenneke van Raaij

Aantal woorden: 9996

Inhoudsopgave

Inleiding	2
H1 Status Quaestionis	5
1.1. Algemene SQ over kloosterleven in Angelsaksische periode	5
1.2. SQ over bronnen te bestuderen voor onderzoek naar heiligen	7
1.3. SQ over Goscelin en zijn werken	8
H2 Sint Ethelreda	9
2.1. Bronnen voor het leven van Sint Ethelreda tijdens de Middeleeuwen	9
2.2. De context van de <i>Miracula S. Aetheldrethe</i>	10
2.3. Analyse van de <i>Miracula S. Aetheldrethe</i>	11
2.3.1. Wonderlijke maagdelijkheid	12
2.3.2. Grafschennis	13
2.3.3. Hulpwonderen	15
2.3.4. Koninklijke afkomst	17
H3 Sint Withburga	17
3.1. Biografie van Goscelin van Sint-Bertijns	17
3.2. De context van de <i>Vita S. Withburge</i>	18
3.3. De analyse van de <i>Vita S. Withburge</i>	19
3.3.1. Dynastie van heiligen	19
3.3.2. Maagdelijkheid en ongecorrumpereerdheid	20
3.3.3. De positieve en negatieve gevolgen van goddelijke interventie	21
H4 Vergelijking Ethelreda en Withburga	23
4.1. Familie	23
4.2. Maagdelijkheid	24
4.3. Wonderen	25
4.4. Ely als cultuscentrum	26
Conclusie	26
Literatuurlijst	28
Secundaire literatuur:	28
Primaire literatuur:	30

Inleiding

In het jaar 597 stuurde paus Gregorius een groep Italiaanse monniken onder leiding van Augustinus naar Kent. Hun taak luidde als volgt: het bekeren van de heidense Angelsaksen tot het christendom. Hoewel dit moment als een breekpunt wordt gezien door een contemporaine auteur als Beda, blijkt vanuit een hedendaags breder perspectief dat de missie in Kent slechts een nieuwe fase inluidde in een langdurig proces van religieuze verandering dat al gaande was sinds de late oudheid.¹ De bekering van de Angelsaksen wordt door historici geïnterpreteerd als een grotendeels politiek proces waarbij het volk de religie van de koningen en edelen moest volgen. Er waren namelijk verschillende politieke voordelen voor koningen bij bekering tot het christendom. De associatie die het christendom had met de Mediterrane en Frankische werelden in combinatie met de Bijbelse en Romeinse imperiale idealen faciliteerde het idee van leiderschap gebaseerd op één god. Dit was een bijzonder aantrekkelijk idee voor veel Angelsaksische koningen omdat ze dit model konden gebruiken om hun macht te legitimeren.²

Barbara Yorke heeft beargumenteerd dat het proces van bekering van een Angelsaksisch koninklijk huis een tweeledig proces was. In de eerste overgangsfase, waarvan sprake was vanaf de zesde eeuw en begin zevende eeuw, bestonden het christendom en heidendom naast elkaar. In deze fase moest de kerk leren hoe ze de religie aan konden passen aan deze nieuwe Angelsaksische samenleving; deze houding zorgde ervoor dat het christendom steeds meer geaccepteerd werd. De tweede fase van de bekering werd daarna ingeluid gedurende de zevende eeuw: het christendom werd de enige toegestane en uitgeoefende religie van de koninklijke huizen.³ Ook na de bekering probeerden dynastieën het oorspronkelijk heidense idee van sacraal koningschap vast te houden. Dit was bijvoorbeeld nog terug te zien in de stichting van kloosters door prinsessen en weduwe-koninginnen. Veel van hen werden uiteindelijk heilig verklaard en dit droeg andersom ook bij aan de sacraliteit van de koninklijke families.⁴ Deze koninklijke vrouwen speelden een ongewone en prominente rol in de vorming van de vroege kerk. Dit had voornamelijk te maken met de frequentie waarmee deze vrouwen heilig verklaard werden en kloosters

¹ Huw Pryce, 'Conversions to Christianity' in: Pauline Stafford (red.), *A Companion to the Early Middle Ages, Britain and Ireland, c.500-c.1100* (Chichester 2009) 143, 153.

² Ibid., 151-152.

³ Ibid., 153.

⁴ Ibid., 154.

stichtten.⁵ Daarnaast was het opvallend dat veel van deze vrouwen de leiding hadden over dubbele kloosters waarbij zowel mannelijke als vrouwelijke kloosterlingen onderdak kregen. De stichter had tevens relatieve vrijheid omtrent het vastleggen van de regels en de vormgeving van de gemeenschap.⁶

Tijdens de negende eeuw nam het enthousiasme voor het kloosterleven af; in deze eeuw werden er slechts 23 nieuwe mannen- en vrouwenkloosters in Groot-Brittannië gesticht terwijl in de eeuw daarvoor nog 42 nieuwe kloosters werden gesticht.⁷ Lange tijd heeft men dit geweten aan de Vikingaanvallen maar tegenwoordig wordt er eerder gedacht aan een bewuste keuze van koningen, bisschoppen en edelen om het land anders te gaan exploiteren. De invloed van Karolingische wetgeving waarbij er volgens strengere clausuurregels geleefd werd lijkt het ook minder aantrekkelijk te hebben gemaakt voor vrouwen om het klooster in te treden. Een langzame opleving van het monastieke leven voor mannen en vrouwen is waarschijnlijk toe te schrijven aan de initiatieven van koning Alfred de Grote (848/49-899). Deze opleving culmineerde in hervormingen van kloosters waarbij veel kloosters volgens Benedictijnse regels gingen functioneren net als vele andere kloosters in Europa. Dit betekende het einde van de zogenaamde dubbele huizen; vrouwen en mannen gingen in aparte kloosters leven.⁸ In de elfde eeuw zette deze opleving zich voort; in deze eeuw werden er in Groot-Brittannië 73 kloosters gesticht waarvan zeven voor vrouwen. Jane Tibbetts Schulenburg geeft echter aan dat dit niet hoeft te wijzen op verminderde populariteit voor het vrouwelijk kloosterleven maar wijst wel op verandering van genderverhoudingen.⁹

Een klooster in Ely, Cambridgeshire leefde rond de tiende eeuw ook op. Het klooster werd in 673 gesticht door de dochter van koning Anna van East Anglia, Ethelreda. Als abdis kreeg zij het dubbele huis onder haar hoede totdat ze zes jaar later stierf. Ze werd opgevolgd door haar zus en koningin van Kent, Sexburga.¹⁰ Sexburga werd daarna opgevolgd door haar dochter Eormenhilde en zij werd op haar beurt opgevolgd door haar dochter Werburga. In deze erfelijke opvolging ziet Susan Ridyard dat erfelijke opvolging binnen dynastieën ook

⁵ Carol Neuman de Vegvar, 'Saints and Companions to Saints: Anglo-Saxon Royal Women Monastics in Context' in: Paul E. Szarmach (red.), *Holy Men and Holy Women: Old English Prose Saints' Lives and Their Contexts* (Albany 1996) 51.

⁶ *Ibid.*, 55-57.

⁷ Voor uitgebreide statistieken zie: Jane Tibbetts Schulenburg, 'Women's Monastic Communities, 500-1100: Patterns of Expansion and Decline', *Signs* 14:2 (1989) 266.

⁸ Barbara Yorke, *Nunneries and the Anglo-Saxon Royal Houses* (New York 2003) 189.

⁹ Tibbetts Schulenburg, 'Women's Monastic Communities', 266, 292.

¹⁰ Virginia Blanton, 'Presenting the Sister Saints of Ely, or Using Kinship to Increase a Monastery's Status as a Cult Center', *Literature Compass* 5:4 (2008)

verbonden wordt aan religieuze posities.¹¹ Ook op andere locaties waren de afstammelingen van koning Anna actief. Withburga zou een religieuze gemeenschap gesticht en geleid hebben in East Dereham. Sexburga had voorafgaand aan haar abdisschap in Ely een religieuze gemeenschap geleid in Sheppey. De verwanten van koning Anna hadden dus een redelijk invloedrijke rol in het ontstaan van het vroege kloosterleven in Brittannië.¹² Na twee obscure eeuwen voor het klooster vanwege het ontbreken van bronnen werd het klooster in de negende eeuw door de Vikingen geplunderd. Hierna werd het klooster verlaten. Gedurende de tiende eeuw werd het klooster opnieuw gesticht door bisschop Aethelwold; het werd een klooster voor monniken. Dit was volgens Monika Otter geen unieke situatie; tijdens de late middeleeuwen vonden monniken zich wel vaker onder de bescherming van een vrouwelijke patroonheilige of stichter.¹³

De herstelling van het klooster in Ely leidde ertoe dat de beschrijving van Ethelreda uit zevende eeuw van Beda niet meer als voldoende werd gezien; er waren nieuwe teksten nodig om de cultus te ondersteunen. Ook de verandering in heerschappij gedurende elfde eeuw naar een nieuwe Normandische dynastie lijkt hierin een rol te hebben gespeeld; veel cultussen gaven in deze periode de opdracht tot nieuwe bouwprogramma's en nieuwe hagiografische narratieven. Hiermee wilden zij de nieuwe bewoners introduceren aan hun heiligen.¹⁴ Goscelin van Sint-Bertijns krijgt tijdens de tweede helft van de elfde eeuw daarom ook de opdracht van de abdij in Ely om hagiografieën te schrijven over hun heiligen. Goscelin heeft hagiografieën over Ethelreda, Withburga en Werburga en liturgisch materiaal over de feestdagen van Sexburga en Eormenhilde geschreven.¹⁵

Voor dit scriptie zal ik de teksten van twee van deze heiligen, Ethelreda en Withburga, behandelen en met elkaar vergelijken. Ik zal hiervoor gebruik maken van de hagiografie van Goscelin over Withburga, de *Vita S. Wihtburge*, en de *Miracula S. Aetheldrethe* een collectie van wonderen die door Ethelreda zouden zijn verricht. Wie de tweede tekst heeft geschreven is voor historici nog steeds onduidelijk maar Goscelin wordt gezien als een van de mogelijke kandidaten.¹⁶ Mijn onderzoeksvraag luidt als volgt: Hoe dragen de thema's maagdelijkheid, wonderen, grafschennis en dynastie in de *Vita S. Wihtburge*, en de *Miracula S. Aetheldrethe*

¹¹ Susan J. Ridyard, *The royal saints of Anglo-Saxon England: A Study of West Saxon & East Anglian Cults* (Cambridge 1988) 179-180.

¹² *Ibid.*, 180-181.

¹³ Monika Otter, 'The Temptation of St. Aethelthryth', *Exemplaria* 9:1 (1997) 142.

¹⁴ Virginia Blanton, *Signs of Devotion: The Cult of St. Aethelthryth in Medieval England, 695-1615* (Pennsylvania 2007) 144.

¹⁵ Virginia Blanton, 'Presenting the Sister Saints of Ely', 761-762.

¹⁶ Rosalind C. Love, *Goscelin of Saint-Bertin: The Hagiography of the Female Saints of Ely* (Oxford 2004) LXV.

bij aan cultusvorming in Ely tijdens de elfde en twaalfde eeuw?

In de Status Quaestionis die hierop volgt zal ik legitimeren waarom ik deze heiligen en deze teksten uitgekozen heb. In de SQ zullen eerst de algemene historiografische ontwikkelingen aanbod komen voordat er uitgebreider ingegaan zal worden op specifieke brontypen die gebruikt worden voor het bestuderen van heiligen en de heiligen zelf die ik zal behandelen in mijn onderzoek. Vervolgens zal ik in het tweede hoofdstuk Ethelreda en de bron die ik ga behandelen contextualiseren. Daarna volgt een analyse van de tekst waarin ik zal ingaan op de genoemde thema's uit de onderzoeksvraag. Voor het derde hoofdstuk zal ik dezelfde aanpak kiezen voor Withburga. In het vierde hoofdstuk zal ik vervolgens op basis van de thema's een vergelijking maken tussen Withburga en Ethelreda. In de conclusie zullen mijn bevindingen nog kort worden samengevat en zullen er aanknopingspunten gegeven voor mogelijk toekomstig onderzoek.

H1 Status Quaestionis

1.1. Algemene SQ over kloosterleven in Angelsaksische periode

Volgens Yorke was er lange tijd weinig interesse voor het bestuderen van het vrouwelijk kloosterleven en de vrouwelijke heiligen. Enkel lokale en rooms-katholieke historici toonden af en toe interesse in het onderwerp.¹⁷¹⁸ Vanaf het einde van negentiende eeuw veranderde dit echter. Er werd vanaf die periode met een positievere blik naar bepaalde aspecten van het vrouwelijk kloosterleven gekeken. Dit gebeurde in de context van de toenemende vrouwenemancipatie.¹⁹ Zo werden tijdens de twintigste eeuw Angelsaksische nonnenkloosters gebruikt als 'bewijs' voor gelijkheid tussen mannen en vrouwen. De Angelsaksische periode werd gezien als een soort Gouden Eeuw voor vrouwen vanwege de relatieve vrijheid die vrouwen in die periode hadden. Deze toch enigszins rooskleurige visie is later iets bijgesteld hoewel historici zoals Anne Klinck en Stephanie Hollis nog steeds beamen dat religieuze vrouwen relatief veel mogelijkheden hadden.²⁰²¹

Vanaf die periode ging er ook een nieuw vraagstuk een rol van betekenis spelen: waarom was er sprake van een overgang naar een nieuw soort kloosterleven? Historici benadrukken de breuk tussen dubbele huizen uit de vroege Angelsaksische periode en de

¹⁷ Yorke, *Nunneries*, 1.

¹⁸ Een voorbeeld hiervan volgens Yorke is John Milner. J. Milner, *The History and Survey of the Antiquities of Winchester* (Londen 1839).

¹⁹ Yorke, *Nunneries*, 1.

²⁰ Ibid.

²¹ A. Klinck, 'Anglo-Saxon women and the Law', *Journal of Medieval History*, 8 (1982) 107-121; S. Hollis, *Anglo-Saxon Women and the Church* (Woodbridge 1992).

kloosters voor enkel vrouwen of mannen die later ontstaan. Lange tijd wees men de Vikingen aan als de schuldigen maar deze gedachte is recentelijk onderuitgehaald.²² Nu denken historici zoals Suzanne Wemple en Jane Tibbetts Schulenburg eerder aan de mogelijke invloed van religieuze hervormingen in het Frankische rijk op de Angelsaksische kloosters.²³ Hierdoor hebben sommige onderzoekers wel de neiging om deze Angelsaksische kloosters te generaliseren en unieke aspecten van de kloosters over het hoofd te zien.²⁴ In recent onderzoek erkennen historici de variëteit aan regelingen waarmee vrouwen het kloosters in konden. Als gevolg van deze vaststellingen is er een belangrijke trend zichtbaar in onderzoek, namelijk het bekijken van individuele casussen bij het bestuderen van verschillende typen kloosters.²⁵

Vanaf de jaren 70 werd er opnieuw een grote impuls gegeven aan onderzoek naar Angelsaksische vrouwelijke kloosterleven. Net als aan het einde van negentiende eeuw was er sprake van een algemene discussie over vrouwenrechten en de positie van vrouwen. Er werd vanuit een feministische blik naar het kloosterleven in de Angelsaksische periode gekeken. Men concludeerde dat vrouwen, vanwege de onderdrukking van vrouwen in de patriarchale samenleving, een eigen religieuze identiteit en cultuur creëerden. Daarmee ontwikkelde zich een onderscheidende vrouwelijke spiritualiteit en deze werd vervolgens gepromoot in hagiografieën.²⁶

Vanaf de jaren 90 vond er een nieuwe omwenteling plaats. Er werd kritiek geleverd op de feministische lezing uit de jaren 70 en er kwam meer nadruk te liggen op een 'gender' lezing van hagiografieën en vrouwelijke heiligen. In plaats van te focussen op het biologische verschil tussen mannen en vrouwen kwam er ruimte voor onderzoek naar hoe sociale constructie van verschillen tussen mannen en vrouwen oftewel gender gecreëerd werd.²⁷ Philip Pulsiano benoemt deze trend ook in zijn artikel 'Blessed Bodies: The Vitae of Anglo-Saxon Female Saints' en sluit zich bij deze 'nieuwe' benadering aan. Hij kiest er daarom ook voor om alleen vrouwelijke heiligen te behandelen in zijn artikel.²⁸ Ook zouden de feministische lezingen te weinig rekening hebben gehouden met de conventies en het publiek van hagiografieën. Religieuze teksten hoefden niet per se de contemporaine mening of status

²² Yorke, *Nunneries*, 3.

²³ S. Wemple, *Women in Frankish Society: Marriage and Cloister 500-900* (Philadelphia 1981); J. Tibbetts Schulenburg, 'Strict active enclosure and its effects on the female monastic experience (ca. 500-1100)' in: J.A. Nicholas & L.T. Shank (red.), *Medieval Religious Women. I: Distant Echoes* (Kalamazoo 1984) 51-86.

²⁴ Yorke, *Nunneries*, 3.

²⁵ *Ibid.*, 4-5.

²⁶ *Ibid.*, 5.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Philip Pulsiano, 'Blessed Bodies: The Vitae of Anglo-Saxon Female Saints', *Parergon* 16:2 (1999) 2-3.

van vrouwen te representeren in die periode. Hagiografieën hadden eveneens niet per definitie een vrouwelijk publiek en kon door zowel mannen als vrouwen op verschillende manieren geïnterpreteerd worden.²⁹

1.2. SQ over bronnen te bestuderen voor onderzoek naar heiligen

Voor het bestuderen van de heiligen en kloosterleven in de Angelsaksische periode, is het de laatste decennia steeds populairder geworden om Oudengelse hagiografieën te gebruiken. Daarbij wordt er vooral gekeken naar heiligenlevens van de tiende-eeuwse hagiograaf en abt Aelfric. Deze teksten worden met verschillende invalshoeken zoals receptie, verspreiding en stijl bekeken.³⁰ Tevens komt er ook steeds meer aandacht voor anonieme heiliglevens en de cultussen van de heiligen zelf. Aansluitend bij het werk van Yorke noemt Claire Watson specifiek het bestuderen van heiligenlevens van vrouwen ook als een opkomend vakgebied. Ze benoemt als aandachtspunt voor toekomstige onderzoekers om niet enkel Aelfric's heiligenlevens tegenover anonieme heiligenlevens te zetten maar ook voor een meer overkoepelende aanpak voor het bestuderen van heiligenlevens te kiezen.³¹

Hierop aansluitend lijken verschillende onderzoekers voor verschillende typen bronnen te kiezen om Angelsaksische heiligen te bestuderen. Wiesje Nijenhuis bekijkt bijvoorbeeld hoe de populariteit van vrouwelijke heiligen veranderde in de loop van de tijd. Om dit te kunnen bestuderen maakt zij gebruik van allerlei typen bronnen zoals kalenders, liturgische boeken, verschillende heiligenlevens etc. Een belangrijk vraagstuk dat zij opwerpt, is waarom er zoveel Angelsaksische vrouwelijke heiligen zijn.³² De verklaring die men hiervoor geeft is dat vrouwen als een soort intermediair fungeerden in het bekeren van de 'heidense' bevolking. Pulsiano behandelt net als Nijenhuis veel verschillende heiligen in zijn artikel. Hij gaat dieper in op enkele heiligen en behandelt daarbij verschillende hagiografieën. Pulsiano geeft daarbij aan dat er verschillende heiligen zijn die meer aandacht verdienen. Hij concludeert verder dat er veel variatie is in de verhalen over heiligen en dat maagdelijkheid hierin voornamelijk centraal staat.³³ John Black kiest ervoor in zijn artikel in de bundel *Writing Women Saints in Anglo-Saxon England* van Paul Szarmach om in plaats van meerdere heiligen te behandelen, zoals Nijenhuis en Pulsiano hebben gedaan, de heilige Ethelreda, uit

²⁹ Yorke, *Nunneries*, 5.

³⁰ Zie bijvoorbeeld: H. Magennis, 'Warrior Saints, Warfare and the Hagiography of Aelfric of Eynsham', *Traditio* 56 (2001) 27-51; M. Godden, 'Aelfric's Saints' Lives and the Problem of Miracles' in: Paul E. Szarmach (red.), *Old English Prose, Basic Readings* (New York-Londen 2000) 287-309; S. DeGregorio, 'Aelfric, Gedwyld and Vernacular Hagiography: Sanctity and Spirituality in the Old English Lives of SS Peter and Paul', *Old English Newsletter, Subsidia* 30 (2001) 75-98.

³¹ Claire Watson, 'Old English Hagiography: Recent and Future Research', *Literature Compass* 1 (2004) 8-9.

³² Wiesje Nijenhuis, 'In a Class of their own, Anglo-Saxon Female Saints', *Mediaevistik* 14 (2001) 125-128.

³³ Pulsiano, 'Blessed Bodies', 41-42.

te lichten. Door naar verschillende bronnen te kijken, die dateren vanaf de achtste eeuw tot de tiende eeuw, kijkt hij naar de betekenisverschuiving van de cultus van St. Ethelreda. De enigszins paradoxale verschuiving die hij ziet is dat er in het begin een focus lag op maagdelijkheid, kuisheid en clausuur naar een latere focus op vastberadenheid, spiritualiteit en inclusiviteit.³⁴

1.3. SQ over Goscelin en zijn werken

Zoals al benoemd in de inleiding kende het schrijven van hagiografieën tijdens de elfde eeuw een opleving vanwege de verandering in heerschappij; een nieuw publiek moest kennis maken met de Engelse heiligen. Goscelin's werken passen ook in deze opleving maar zijn tot nu toe weinig uitgebreid bestudeerd. Dit heeft te maken met de initiële focus van historici op politieke en militaire geschiedenis. Later is men pas gaan realiseren dat de politieke context onlosmakelijk verbonden was aan het religieuze leven. Het bestuderen van hagiografieën is lange tijd een relatief opkomend vakgebied geweest zoals is gebleken uit de voorgaande paragrafen.³⁵ Dit heeft eveneens te maken met de relatieve ontoegankelijkheid van het bronmateriaal. Pas sinds enkele decennia hebben onderzoekers zijn manuscripten in edities opgenomen en vertalingen zijn nog schaarser.³⁶

Historica Rosalind Love heeft bijvoorbeeld recentelijk verschillende edities en vertalingen gemaakt van de werken van Goscelin.³⁷ Onder deze edities bevonden zich ook de hagiografieën en overige liturgisch materiaal over de vrouwelijke heiligen van Ely.³⁸ Sinds de verschijning van deze publicatie is er steeds meer aandacht voor teksten van Goscelin om de heiligen in Ely te bestuderen. Zo heeft Virginia Blanton bijvoorbeeld gekeken naar de representatie van Sexburga in de *Lectiones in Festivitate Sancte Sexburge* van Goscelin als een van *Omnium Mater*. In deze tekst wordt zij volgens Blanton dus als een leider en moeder van alles gerepresenteerd.³⁹

Tot nu toe zijn hagiografie van Withburga en de collectie van wonderen van Ethelreda van Goscelin nog niet uitgebreid bestudeerd. Door deze twee bronnen op basis van de thema's

³⁴ John Black, “‘Nutrix Pia’: The Flowering of the Cult of St. Aethelthryth in Anglo-Saxon England’ in: Paul E. Szarmach (red.), *Writing Women Saints in Anglo-Saxon England* (Toronto 2013) 167-169.

³⁵ Tamara S. Rand, “‘And If Men Might Also Imitate Her Virtues’ An Examination of Goscelin of Saint-Bertin’s Hagiographies of the Female Saints of Ely and Their Role in the Creation of Historic Memory’ (Promotiescriptie Doctoraat Filosofie, Universiteit van Akron 2013) 57.

³⁶ *Ibid.*, 37-38.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Love, *Goscelin of Saint-Bertin*.

³⁹ Virginia Blanton, ‘The Kentish Queen as *Omnium Mater*: Goscelin of Saint-Bertin’s Lections and the Emergence of the Cult of Saint Sexburh’ in: Paul E. Szarmach (red.), *Writing Women Saints in Anglo-Saxon England* (Toronto 2013) 191-192.

maagdelijkheid, wonderen, grafschennis en dynastie met elkaar te vergelijken hoop ik deze lacune op te kunnen vullen in de historiografie. Mijn onderzoek zal aansluiten bij de genderlezing van heiligen door het thema maagdelijkheid te bestuderen; maagdelijkheid vormde namelijk een uniek kenmerk voor vrouwelijke heiligen. Daarnaast kies ik er bewust voor om individuele casussen te bestuderen om recht te doen aan de uniekheid van de heiligen; uit de algemene SQ is namelijk gebleken dat de situatie per klooster behoorlijk kon verschillen.

Tevens zal ik pogen met mijn analyse van de *Miracula S. Aetheldrethe* om aansluiting te vinden bij de narratieve betekenisverschuiving van Black. Ik wil namelijk bekijken of haar maagdelijkheid in de *Miracula S. Aetheldrethe* net als in negende- en tiende-eeuwse bronnen nog steeds als ‘transformatief’ wordt neergezet. Daarbij heb ik bewust gekozen voor deze specifieke casussen omdat vanuit de literatuur naar voren komt dat deze twee zussen sterk met elkaar verbonden zijn. Zo zijn historici het over eens dat Withburga waarschijnlijk in de tiende eeuw gecreëerd is om de status van Ely als cultuscentrum te versterken.⁴⁰ Daarnaast loopt haar verhaal redelijk parallel met dat van Ethelreda.⁴¹ Daarom lijken het mij ideale casussen om met elkaar te vergelijken.

H2 Sint Ethelreda

2.1. Bronnen voor het leven van Sint Ethelreda tijdens de Middeleeuwen

Ethelreda van Ely was de meest belangrijke vrouwelijke oorspronkelijk uit Engeland afkomstige heilige in Engeland en een van de meest vereerde heiligen van alle Engelse heiligen. Het materiaal om de manieren van representatie van Ethelreda te bestuderen spant zo’n 900 jaar en is omvangrijk in vergelijking met veel andere heiligen. In verschillende perioden en contexten heeft zij een rol van betekenis gespeeld.⁴² Ethelreda wordt kort na haar dood voor het eerst beschreven door Beda en hij zet haar neer als een centraal figuur in de opkomst van de Angelsaksische kerk. Beda beschrijft in de *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum* dat Ethelreda tijdens haar twee huwelijken ervoor koos om maagd te blijven. Ze scheidde van haar tweede man, Ecgrith van Northumbria, om non te kunnen worden. Ethelreda stichtte hierna in 672/673 een klooster in Ely en leidde het klooster zes jaar als abdis totdat ze stierf aan een tumor.⁴³ Zestien jaar later werd volgens Beda haar lichaam opgegraven om opnieuw begraven te worden waarna bleek dat haar lichaam niet vergaan was

⁴⁰ Virginia Blanton, ‘King Anna’s Daughters: Genealogical Narrative and Cult Formation in the “Liber Eliensis”’, *Historical Reflections/Réflexions Historiques* 30:1 (2004) 129.

⁴¹ Blanton, ‘Presenting the Sister Saints of Ely’, 758-759.

⁴² Blanton, *Signs of Devotion*, 4.

⁴³ Ibid.

en dat de tumor was verdwenen. Deze ongeschondenheid werd gezien als bewijs voor haar maagdelijkheid tijdens haar twee huwelijken en werd gezien als een dienst van God. Hierop volgde een aantal mirakels in de buurt van de kist wat voor nog meer bewijs zorgde van haar heiligheid.⁴⁴

Ook na de beschrijving van Beda blijft Ethelreda onverminderd populair. Haar cultus wordt niet alleen voortgezet maar wordt ook opgenomen in een nieuw genre. Haar verhaal wordt namelijk opgenomen in de negende-eeuwse tekst, de *Old English Martyrology*. Dit werk is een collectie van korte verhalen over Angelsaksische heiligen en is georganiseerd volgens de liturgische kalender.⁴⁵ In het werk van Aelfric uit circa 995 wordt Ethelreda als een enige vrouwelijke heilige opgenomen. Hoewel Aelfric zich voornamelijk baseerde op Beda's descriptie, ziet Black duidelijk de betekenisverschuiving van Ethelreda's cultus.⁴⁶

Rond 1087 of 1088 kreeg Goscelin van Sint-Bertijns de opdracht om hagiografieën te schrijven over de vrouwen van Ely. Er is bewijs dat hij ook een heiligenleven over Ethelreda heeft geschreven maar dat deze tekst is verloren gegaan.⁴⁷ De opdracht tot het schrijven van deze teksten wijst volgens Blanton op een poging tot het versterken van de cultus van deze 'heilige' familie. Zij zegt namelijk het volgende: 'What is certain, however, is that both in life and in death, these women were gathered at Ely and helped to promote the sacred place founded by Aethelthryth, even as Goscelin was invited to supported the genealogical narrative about them.'⁴⁸ Black lijkt de ontwikkeling van individu naar familie niet te zien, mogelijk omdat de teksten die hij heeft bestudeerd in zijn artikel zich in een vroegere periode focussen. Daarnaast focust hij zich ook duidelijk op de representatie van het individu Ethelreda in de bronnen.⁴⁹ De werken van Goscelin en latere legenden met een focus op de genealogie van de familie zijn volgens Blanton een reactie geweest op de *Kentish Royal Legend*, een verzameling teksten die genealogie van de koninklijke familie van Kent omvat. In de *KRL* werden de heiligen van Kent gerepresenteerd als een heilige dynastie waardoor Ely het nodig vond haar eigen significantie als cultuscentrum te benadrukken.⁵⁰

2.2. De context van de *Miracula S. Aetheldrethe*

Zoals al eerder benoemd is de hagiografie van Goscelin over Ethelreda verloren gegaan. Love heeft in haar bronneneditie een tekst opgenomen uit dezelfde periode, namelijk *Miracula S.*

⁴⁴ Blanton, *Signs of Devotion*, 4-6.

⁴⁵ Black, "'Nutrix Pia'", 176-178.

⁴⁶ *Ibid.*, 183.

⁴⁷ Blanton, 'Presenting the Sister Saints of Ely', 761-762.

⁴⁸ *Ibid.*, 763.

⁴⁹ Black, "'Nutrix Pia'", 169.

⁵⁰ Blanton, 'Presenting the Sister Saints of Ely', 768.

Aetheldrethe. Deze collectie van mirakels wordt geassocieerd met de cultusproductie in Ely in de late elfde en vroege twaalfde eeuw.⁵¹ Over het auteurschap van deze tekst is debat en Love haalt verschillende auteurs en argumenten aan om antwoord te geven op de vraag wie de tekst geschreven zou kunnen hebben. Voor de *Miracula S. Aetheldrethe* bevindt zich in het twaalfde-eeuwse manuscript uit Ely een gedicht over het leven van Ethelreda en de wonderen na haar dood geschreven door Gregorius, een monnik uit het klooster van Ely. Deze tekst is niet afgemaakt hoewel Gregorius deze intentie waarschijnlijk wel heeft gehad.⁵² Het gedicht wordt in het manuscript voorafgegaan door de prozavariant van de hagiografie van Ethelreda en haar postume wonderen.⁵³ De *Miracula S. Aetheldrethe* zijn de postume wonderen die Love heeft opgenomen in de bronneneditie. Deze tekst bevat drie extra wonderen die Gregorius hoogstwaarschijnlijk nog moest verwerken. Volgens Love lijkt het logisch dat de twee teksten complementair aan elkaar waren en een *opus geminum*, een literair werk dat zowel een proza als een poëzievariant had, voor Ethelreda vormde.⁵⁴

Daarnaast gaat Love ervanuit de prozatekst eerder geproduceerd is en door Gregorius gebruikt is om zijn gedicht over Ethelreda te schrijven.⁵⁵ *Opus geminum* teksten werden over het algemeen door één auteur geschreven maar dit lijkt nu niet het geval te zijn geweest. De prozatekst heeft waarschijnlijk een andere auteur. Het is echter niet makkelijk om te zeggen aan welke schrijver de tekst toegeschreven moet worden.⁵⁶ Op basis van de stilistische kenmerken van het werk ziet Love Goscelin als een van de mogelijke kandidaten. Tevens was Goscelin in diezelfde periode bezig met het schrijven van liturgische materiaal in Ely. Toch zijn de argumenten volgens Love niet overtuigend genoeg om met zekerheid de *Miracula S. Aetheldrethe* aan hem toe te schrijven maar blijft erbij dat hij een van de mogelijke kandidaten is.⁵⁷

2.3. Analyse van de *Miracula S. Aetheldrethe*

Ethelreda's maagdelijkheid is een van de belangrijkste thema's in de *Miracula S. Aetheldrethe* al dan niet hét belangrijkste thema voor het bestuderen van deze heilige. Volgens Tibbetts Schulenburg was de significantie van maagdelijkheid een genderspecifiek fenomeen; voor vrouwelijke heiligen was het vele malen belangrijker om maagd te zijn dan voor mannelijke heiligen. Voor vrouwen gold namelijk het volgende: 'Women were seen as primarily carnal or

⁵¹ Blanton, 'Presenting the Sister Saints of Ely', 761.

⁵² Love, *Goscelin of Saint-Bertin*, LIX.

⁵³ Cambridge, Corpus Christi College, 393.

⁵⁴ Love, *Goscelin of Saint-Bertin*, LIX.

⁵⁵ *Ibid.*, LXXI.

⁵⁶ *Ibid.*, LX.

⁵⁷ *Ibid.*, LXV.

bodily beings by nature, and therefore in order to lead a spiritual life they needed to deny or renounce the sexual and reproductive aspects of their being (i.e., that which defined them as women) and transcend their gender.’⁵⁸

2.3.1. Wonderlijke maagdelijkheid

Zoals de titel van de tekst doet vermoeden worden er in de *Miracula S. Aetheldrethe* wonderen beschreven die door Ethelreda zouden zijn verricht. De tekst is echter geen hervertelling van wat Beda eerder beschreven heeft aangezien er in tekst postume wonderen worden beschreven die ver na de periode waarin Beda leefde plaatsvonden. De auteur heeft wel direct verwezen naar Beda. Dit deed de auteur heel expliciet, zoals blijkt uit het volgende citaat:

‘(...) anyone who does not know can clearly discover from the writings of the venerable Bede, priest and, by some means or other, a most learned man, who briefly, in the most limpid of prose, described the main points of her life, which no shadow of vice could corrupt because the brightness of divine light illumined it, also wove a hymn on virginity in elegiac metre, in which he sublimely extolled her – sprung from chaste shoot and royal stock – with wondrous and mellifluous praises for the unfading flower of her continence both spiritual and bodily.’⁵⁹

Daarnaast blijkt uit dit citaat hoe centraal het thema maagdelijkheid stond in de verhalen over Ethelreda; in de *Miracula S. Aetheldrethe* komt dit begrip ook vele malen terug. De auteur benadrukte dat Ethelreda niet enkel fysiek maagd was gebleven haar hele leven maar ook van geest.⁶⁰ Door de kerk wordt dit begrip met de Latijnse term *integritas* geduid.⁶¹

Het centraal staan van maagdelijkheid en kuisheid in de *Miracula S. Aetheldrethe* lijkt aan te sluiten bij het patroon dat Black heeft gezien in het bestuderen van teksten over Ethelreda uit de achtste tot de tiende eeuw.⁶² Er werd namelijk in de *Miracula S. Aetheldrethe* een directe link gemaakt tussen haar maagdelijkheid en haar helende krachten. Door haar corporale en mentale maagdelijkheid kon zij na haar dood nog steeds wonderen verrichten.⁶³

⁵⁸ Jane Tibbetts Schulenburg, *Forgetful of Their Sex: Female Sanctity and Society, ca. 500-1100* (Chicago - London 1988) 127.

⁵⁹ Goscelin van Sint-Bertijns, *Miracula S. Aetheldrethe*, (vert. Rosalind Love, Oxford 2004) 101.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Tibbetts Schulenburg, *Forgetful of Their Sex*, 127.

⁶² Black, “Nutrix Pia”, 167-169.

⁶³ Goscelin van Sint-Bertijns, *Miracula S. Aetheldrethe*, 101.

Ditzelfde heeft Black gezien in het werk van Aelfhelm waarin ook allerlei wonderen beschreven worden.⁶⁴ Black zegt namelijk het volgende:

‘Here, perhaps nowhere else in tradition of the cult, it is manifestly clear that Aethelthryth’s chastity is not merely some quaint construction of saintly restraint or sexual modesty; instead, it serves as the locus of transformative power (...).’⁶⁵

Dit is te verklaren vanuit het feit dat de auteur van de *Miracula S. Aetheldrethe* zoals al genoemd in de context, gebruik heeft gemaakt van de collectie van wonderen van Aelfhelm. Hierop aansluitend geeft Goscelin ook het volgende aan: ‘(...) I have toiled at committing to the page in a new style the noble and extraordinary miracles, recorded on ancient scrolls, which were worked by the assistance of God’s power at her healing tomb by the venerable and glorious Aethelthryth, ever virgin, (...).’⁶⁶ Hij vermeldt dus expliciet dat hij eerder opgeschreven wonderen herwerkt en in een nieuwe stijl opschrijft waarmee hij zich in een traditie plaatst waarin het normaal was dat hagiografieën vaker herwerkt werden. De maagdelijkheid van Ethelreda als een soort transformatieve helende kracht lijkt dus iets te zijn dat men in Ely wilde benadrukken. Op deze manier wilden zij de cultus van Ethelreda versterken.

2.3.2. Grafschennis

De maagdelijkheid en als gevolg daarvan de krachten van Ethelreda konden zowel een positief als een negatief effect hebben op mensen. Na de inleiding begint de auteur met het beschrijven van de Vikinginvallen in Brittannië. Bij deze invallen werden kerken geplunderd en kloosters afgebrand. Ook Ely werd niet gespaard; het gebied was makkelijk te bereiken vanaf zee vanwege de omliggende wateren.⁶⁷ Eén van deze Vikingen was volgens Goscelin nog wreder en slechter dan de anderen. Hij wilde de tombe van Ethelreda openen omdat hij dacht dat er geld te vinden was. Met een bijl sloeg hij vol met woede meerdere keren op de marmeren tombe. Uiteindelijk lukte het hem om een gat te maken waarvan Goscelin zegt dat het nog steeds te zien is.⁶⁸ Daarna gebeurde het volgende: ‘Once that was done heavenly vengeance did not delay, but soon with unbearable pain deprived of both eyes the desecrator

⁶⁴ Aelfhelm beschrijft in het werk, Boek van Wonderen van St. Ethelreda, bijvoorbeeld ook de episoden van grafschennis. Black, “Nutrix Pia”, 180.

⁶⁵ Ibid., 178.

⁶⁶ Goscelin van Sint-Bertijns, *Miracula S. Aetheldrethe*, 101.

⁶⁷ Ibid., 107.

⁶⁸ Ibid., 109.

wretchedly breathed his last living breath, and departed from his earthly life, and by an unhappy and lamentable passage entered headlong the gates of everlasting death.’⁶⁹ De Viking werd dus als voorbeeld gesteld voor wat er gebeurde als je Ethelreda wilde bekijken en grafschennis pleegde.

Niet alleen de Vikingen werden als negatief voorbeeld gesteld in de *Miracula S. Aetheldrethe*. Een priester was verhuisd naar de regio Ely en kreeg de macht over het klooster. Hij geloofde niet dat het lichaam van Ethelreda ongecorrumpereerd was gebleven al die eeuwen of dat er überhaupt nog iets over was van haar lichaam in de tombe. Op Ethelreda’s feestdag riep hij zijn medepriesters en de rest van de clerici samen in de kerk. Hij kondigde aan de tombe van Ethelreda te willen openen en vroeg hen om hun steun hierin.⁷⁰ De meesten verzetten zich tegen zijn verzoek maar hij wist er vier te verzamelen om mee te gaan in zijn verzoek. Via het gat dat de Viking eerder had gemaakt probeerde de priester met venkeltakjes het lichaam aan te raken en zijn metgezellen deden hetzelfde.⁷¹ Toen zei hij volgens Goscelin het volgende: ‘Now I truly confess that the body of the dear virgin is enclosed in this without any decay in her garments. But still some doubts troubles me as to whether or not there is still no decay in her garments.’⁷²

Hij stak daarop een kaars aan en probeerde door het gat te kijken. Plotseling werd het helemaal donker waardoor ze nog niks konden zien en ondertussen viel de kaars op de kleding van Ethelreda. De vlammen tastten haar kleding niet aan; de kleren bleven volledig intact. Toen maakte de priester het nog erger door met een scherpe tak alsnog de kleding uit de tombe te willen trekken en te bekijken.⁷³ Daarna raakten zij allen de stof aan én sneed de priester er een stukje vanaf. Kort na deze gebeurtenis brak er een verschrikkelijke pest uit die eerst de hele familie van de priester uitmoordde voordat hij zelf enkele dagen later stierf. Ook twee van de priesters stierven kort daarna. De derde bleef krankzinnig tot zijn dood en de vierde bleef verlamd tot hij bad om vergiffenis. Hij werd uiteindelijk wel weer beter.⁷⁴ Opnieuw wordt er, net als bij de Viking een les getrokken op wat er gebeurt wanneer je grafschennis pleegt en het lichaam van Ethelreda wilt bekijken. Dit keer gaat het opvallend genoeg niet over mensen die een andere religie aanhangen maar om mensen van binnenin de kerk. Ook van hen werd verwacht om nooit te twijfelen aan de heilige en haar niet te gaan bekijken.

⁶⁹ Goscelin van Sint-Bertijns, *Miracula S. Aetheldrethe*, 111.

⁷⁰ Ibid., 123.

⁷¹ Ibid., 125.

⁷² Ibid., 127.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid., 129-131.

Deze pogingen tot het inspecteren van het lichaam van Ethelreda lijken bewust te zijn opgenomen in de *Miracula S. Aetheldrethe* om de positie van de monniken te sterken en aan te geven dat het hun taak was om de heilige te beschermen. Blanton ziet in deze verhalen dat de monniken een duidelijke retorische tactiek gebruiken; ze suggereren namelijk dat Ethelreda in het verleden niet goed genoeg beschermd is geweest en dat dit onder hun toezicht niet zal gebeuren.⁷⁵ In het verlengde hiervan probeert de monastieke gemeenschap met dit narratief ook zichzelf als slachtoffer neer te zetten door het lichaam van Ethelreda neer te zetten als kwetsbaar voor schending. Ely is daarbij ook het enige klooster te zijn waarvan beschreven is dat zij zich verzet hebben tegen de Normandische overheersing. De monniken waren tijdens de Normandische invasies en vorming van de diocese land kwijtgeraakt. De bedreigingen van Ethelreda worden hiermee een metafoor voor bedreiging van de economische soevereiniteit van de gemeenschap; door het verlies van land konden zij immers minder inkomsten genereren.⁷⁶

Daarnaast blijkt uit deze twee voorbeelden van de pogingen tot grafschennis hoe belangrijk het graf en de relieken van Ethelreda waren voor de cultus. Haar ongecorrumpeerde lichaam straalde heiligheid uit naar het graf waardoor het graf net als haar lichaam onschendbaar moesten blijven.⁷⁷ Het graf was dus een heilige plaats en dit draagt op zijn beurt weer bij aan het promoten van Ely als een belangrijke heilige kloostergemeenschap. Door dit idee te promoten hoopten de monniken waarschijnlijk ook dat er meer mensen op pelgrimage naar Ely zouden komen. Pelgrimage leverde immers namelijk inkomsten op voor de gemeenschap in Ely. Blanton geeft aan dat Ely gedurende de middeleeuwen een belangrijke pelgrimagelocatie was geworden.⁷⁸ De boodschap van de monniken door opdracht te geven tot het schrijven van deze verhalen is eigenlijk drieledig: alleen zij konden Ethelreda beschermen, ze willen zich verzetten tegen verdere inmenging van de Normandische autoriteit en zij wilden het graf van Ethelreda portretteren als heilig om zo meer pelgrims te kunnen trekken.

2.3.3. Hulpwonderen

De auteur noemt ook verschillende hulpwonderen. Een vrouw zou namelijk lijden aan verlamdheid en met allerlei medicijnen werd geprobeerd haar weer beter te maken. Na zes jaar vroeg de vrouw om aan haar familie om haar naar de tombe van Ethelreda te brengen. Ze

⁷⁵ Blanton, *Signs of Devotion*, 138.

⁷⁶ *Ibid.*, 140

⁷⁷ Arnold Angenendt, 'Relics and their veneration in the Middle Ages', in: Anneke B. Mulder-Bakker (red.), *The Invention of Saintliness* (Londen-New York 2002) 31.

⁷⁸ Blanton, *Signs of Devotion*, 165.

bad tot de heilige en werd weer helemaal beter.⁷⁹ Hierna volgt de beschrijving van een soortgelijk mirakel; een jongen die niet kon praten, kon na de gebeden in het klooster van Ely van zijn ouders voor het eerst praten. Deze wonderen hebben dus een relatief lineair verloop en volgen eenzelfde soort structuur waarbij er gevraagd wordt om hulp en dat deze wordt gegeven. Een van de wonderen verloopt echter minder eenduidig. Een priester gaf een dienstmeisje de opdracht om op zondag groenten te verzamelen uit de tuin. Ze twijfelde erover omdat zondag een heilige dag was waarop men niet mocht werken. Uiteindelijk werd zij door de priester gedwongen om dit alsnog te doen.

Toen gebeurde haar het volgende: 'For straightaway the stake which she took for cutting the plants stuck to her hand, and with such force that with her fingers trapped she could by no efforts open her hand.'⁸⁰ Radeloos probeerde ze een manier te vinden om haar hand open te krijgen en meerdere mensen probeerden haar te helpen maar niks lukte. Ook de priester kreeg spijt van de situatie; toch werd er jaren later pas de hulp ingeroepen van Ethelreda.⁸¹ De vrouw werd naar de kerk van Ethelreda gebracht en de hand van het dienstmeisje werd geheeld. In het verhaal wordt er eerst dus iets 'verkeerds' gedaan voordat er een wonder verricht wordt om dit weer beter te maken. In die zin verschilt de verhaalstructuur dus van de eerdergenoemde wonderen. De auteur lijkt hiermee de boodschap uit te dragen dat het nooit te laat is om Ethelreda om hulp te vragen.

Rachel Koopmans benadrukt de essentiële rol van deze wonderverhalen. Dit soort verhalen werden namelijk telkens doorverteld en versterkten de status van de cultus. Zij geeft namelijk aan dat er niets zo belangrijk was als het doorvertellen van persoonlijke verhalen over een heilige; dit was zelfs belangrijker dan de aanwezigheid van een fysiek reliek.⁸² De wonderen waren dus een vitaal onderdeel van de cultus van Ethelreda. Het was een manier om de heilige 'levend' te houden. Het is daarom niet meer dan vanzelfsprekend dat iemand ervoor gekozen heeft om een aantal van deze verhalen op schrift te stellen om de cultus nog verder te kunnen versterken. Ook wordt met deze 'hulpwonderen' Ely als heilige plek benadrukt; door te bidden 'op locatie' werd men weer beter.

⁷⁹ Goscelin van Sint-Bertijns, *Miracula S. Aetheldrethe*, 111-113.

⁸⁰ *Ibid.*, 119.

⁸¹ *Ibid.*, 119-121.

⁸² Rachel Koopmans, *Wonderful to Relate: Miracle Stories and Miracle Collecting in High Medieval England* (Pennsylvania 2011) 25.

2.3.4. Koninklijke afkomst

In de *Miracula S. Aetheldrethe* wordt er eenmaal verwezen naar één van Ethelreda's familieleden, namelijk haar vader, koning Anna van East Anglia.⁸³ Ook wordt er enkele malen verwezen naar Ethelreda als koningin.⁸⁴ Voor de monniken in Ely was het belangrijk om deze koninklijke connectie te maken. Door namelijk te verwijzen naar de koninklijke afkomst van Ethelreda wordt volgens Blanton de claim gesterkt dat de kloostergemeenschap speciale privileges genoot die losstonden van de seculiere autoriteit. In het verlengde hiervan zorgde het feit dat zij een koninklijke heilige was voor een koppeling tussen het goddelijke en seculiere en dit wordt als bewijs aangevoerd voor Ely's onafhankelijkheid van externe invloeden.⁸⁵ Hiermee plaatsten zij zich ook in een langere monastieke traditie. Deze traditie vormde hiermee dus de basis voor claims van onafhankelijkheid.

Volgens Blanton was dit een narratief, waarbij dus terugverwijzen wordt naar de koninklijke oorsprong van het klooster, iets is dat door meerdere kloosters uit die periode werd gedaan; ze wilden in deze nieuwe Normandische fase van dezelfde privileges kunnen genieten als ze onder de Saksische koningen gedaan hadden. Het speelde eveneens een rol van de betekenis in de onderlinge concurrentie tussen kloosters.⁸⁶ Kortom, de monniken willen met de verwijzing naar Ethelreda's afkomst in de *Miracula S. Aetheldrethe* impliciet duidelijk maken dat zij zich willen onttrekken van de seculiere autoriteit en zelfstandigheid in het regelen van hun eigen zaken willen. Ze willen vasthouden aan hun 'oude' privileges.

H3 Sint Withburga

3.1. Biografie van Goscelin van Sint-Bertijns

Goscelin was een hagiograaf afkomstig uit Sint-Bertijns in Vlaanderen. In de vroege jaren '60 van de elfde eeuw kwam hij naar Engeland om zich bij het huis van Herman, de bisschop van Ramsbury, te voegen.⁸⁷ In eerste instantie lijkt hij verbonden te zijn geweest aan de abdij van Sherborne. Daarnaast heeft hij gediend als kapelaan en gaf hij les aan de nonnen in Wilton. Ook fungeerde hij mogelijk als een soort persoonlijke secretaris tijdens zijn reizen met bisschop Herman. Diezelfde bisschop heeft hem ertoe aangezet om Angelsaksische heiligenlevens op te stellen.⁸⁸ Na de dood van Herman in 1078 moest Goscelin, wegens onenigheid, de parochie verlaten van de Normandische opvolger van Herman, Osmund. Hij

⁸³ Goscelin van Sint-Bertijns, *Miracula S. Aetheldrethe*, 101.

⁸⁴ *Ibid.*, 99, 123.

⁸⁵ Blanton, *Signs of Devotion*, 153.

⁸⁶ *Ibid.*, 143-144.

⁸⁷ Rosalind C. Love, 'Goscelin of Saint-Bertin' in: Michael Lapidge, John Blair, Simon Keynes & Donald Scragg (red.) *The Blackwell Encyclopedia of Anglo-Saxon England* (2000) 218.

⁸⁸ *Ibid.*, 218.

ging rondreizend in ballingschap; het is niet helemaal zeker wanneer en waar hij is geweest. Op basis van zijn geschreven hagiografieën van die periode lijkt hij in ieder geval in Barking, Ramsey en Ely te zijn geweest.⁸⁹ Vanaf 1090 verbleef Goscelin in de abdij van Sint-Augustinus in Canterbury. De bibliografie van Goscelin is niet met absolute zekerheid vastgesteld; over enkele van zijn werken is niet met zekerheid te zeggen of hij ze geschreven heeft. Enkele voorbeelden uit zijn bibliografie zijn: de *Vitae* van heiligen uit Barking Hildelith, Kenelm, Wulfhilde en Aethelburh, heiligen uit Ely, Werburga, Sexburga, Eormenhilde en Withburga.⁹⁰

3.2. De context van de *Vita S. Wihburge*

De toevoeging van Withburga als een dochter van koning Anna en een zus van Sexburga en Ethelreda is zoals benoemd in SQ hoogstwaarschijnlijk een narratieve fabricatie. Zij wordt namelijk voor het eerst benoemd in tiende- en elfde-eeuwse bronnen. Het lijkt er dus op dat cultus van Withburga gecreëerd is om de heiligentraditie in Ely te versterken. Tevens lijkt haar levensloop sterk op die van Ethelreda; ze was ook haar hele leven maagd gebleven en had ook een klooster gesticht. Net als Ethelreda was ook haar lichaam ongecorrumpemd gebleven na haar dood.⁹¹ Haar lichaam werd in 974 meegenomen uit Dereham door monniken naar het opnieuw gestichte klooster in Ely. Haar relieken werden bekeken en ongecorrumpemd bevonden. Volgens Blanton droeg dit bij aan de claims over Ethelreda's ongecorrumpemde lichaam: 'The demonstration of her incorruptibility increases the magnificence of Ely's holy family; in effect, a sister's corporeal purity lends authenticity to the narrative claim that Aethelthryth's preserved body continues to rest within the sarcophagus.'⁹² Daarna werd het nog een keer verplaatst in 1106 naar de nieuwe Normandische kerk om zo hun poging tot het verkrijgen van kathedrale status te sterken.⁹³

De *Vita S. Wihburge* werd waarschijnlijk in hetzelfde jaar geschreven als de verplaatsing van het lichaam en droeg hoogstwaarschijnlijk bij aan het kracht bijzetten van de poging tot het verkrijgen van kathedrale status.⁹⁴ Deze datering is opvallend omdat Goscelin op dat moment in de abdij van Sint-Augustinus in Canterbury werkte. Love ziet het zeker als mogelijkheid dat hij dit werk toch geschreven heeft omdat hij in Ely ontvangen werd tijdens een moeilijke periode in zijn leven waardoor hij het mogelijk belangrijk vond om iets terug te

⁸⁹ Love, 'Goscelin of Saint-Bertin', 218.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Blanton, 'King Anna's Daughters', 129.

⁹² Blanton, *Signs of Devotion*, 134.

⁹³ Blanton, 'King Anna's Daughters', 132-133.

⁹⁴ Love, *Goscelin of Saint-Bertin*, LXXXVI.

doen.⁹⁵ Een andere mogelijkheid is dat de gemeenschap in Ely ervoor gekozen heeft om een eerdere datum op te schrijven omdat Withburga onder enigszins dubieuze omstandigheden naar Ely werd gebracht in 974. Uit later liturgisch materiaal blijkt echter dat zij als tweede heilige achter Ethelreda in hiërarchie van verering stond; dit zou niet mogelijk zijn geweest als er niet genoeg bewijs was voor haar legitimiteit.⁹⁶ Tevens haalt Love de mogelijkheid aan dat de *Vita S. Wihthurge* een herwerking is van een eerder summierder werk over Withburga van Goscelin. Hij had immers ook korte werken over Sexburga en Eormenhilde, de *Lectiones in festiuitate S. Sexburge* en de *Lectiones in natale S. Eormenhilde*, geschreven. Op basis stilistische kenmerken lijkt Love er vrijwel zeker van te zijn dat het werk van Goscelin moet zijn geweest.⁹⁷

3.3. De analyse van de *Vita S. Wihthurge*

3.3.1. Dynastie van heiligen

Uit de hagiografie blijkt direct dat het belangrijk was de heiligendynastie achter deze cultus te benadrukken. In de inleiding van de hagiografie verwijst Goscelin vrij snel naar Withburga's familie: 'For just as she is celebrated with noble reputation as the daughter of Anna, King of the East Angles, and royal sister of the holy and unstained Queen Aethelthryth, so she mirrors her sainted ancestry with innate sanctity and as a virgin mirrors that virgin with of her own spotless virginity, and also with the subsequent incorruption of her flesh after burial.'⁹⁸ Hij verwijst dus niet enkel naar haar zus en vader maar trekt ook direct een parallel qua maagdelijkheid en ongeschondenheid van haar lichaam na haar dood.

Later wordt er in de tekst opnieuw verwezen naar Ethelreda; Goscelin beschrijft hoe bisschop Aethelwold het klooster in Ely opnieuw stichtte en herbevolkte met monniken. Hij verwijst hier opvallend genoeg niet naar de zusterlijke relatie met Withburga.⁹⁹ Er wordt daarna voor het eerst verwezen naar Sexburga en haar dochter Eormenhilde wanneer hij vertelt over de terugkeer van Withburga naar Ely. Hij benadrukt de hereniging van Withburga met haar familieleden en ziet de hereniging in het hiernamaals als volgt voor zich: 'Along with every faithful soul you might think that her blessed sister, the foundress of the monastery, Aethelthryth, and her other sublime sister Queen Seaxburh along with her daughter the royal Eormenhild, and all the host of holy souls which they bore for the Lord, came out to meet her and gathered her up in sweet arms and embraces and drew and settled

⁹⁵ Love, *Goscelin of Saint-Bertin*, XCIII.

⁹⁶ *Ibid.*, XCIV.

⁹⁷ *Ibid.*, XCV.

⁹⁸ Goscelin van Sint-Bertijns, *Vita S Wihthurge* (vert. Rosalind Love, Oxford 2004) 55.

⁹⁹ *Ibid.*, 69.

her into the everlasting bridal-chamber, to remain there forever.’¹⁰⁰ Doordat het lichaam van Withburga herenigd werd met haar familieleden in Ely werden zij ook herenigd in de hemel. Hieruit blijkt dat locatie van het graf als belangrijk werd geacht voor een hereniging; toen Withburga zich nog bevond in Dereham was zij immers gescheiden van haar familie. Ely was de plek waar zij toebehoorde en tevens de centrale plek van de cultus van haar familie.

Dan wordt er vanaf hoofdstuk 17 opnieuw verwezen naar Ethelreda; dit keer benoemt Goscelin de al in het vorige hoofdstuk besproken episode met de priester die wilde controleren of Ethelreda’s lichaam daadwerkelijk ongecorrumpemd was gebleven.¹⁰¹ Ook werd de sarcofaag van Withburga net als die van haar zussen bijgezet bij Ethelreda in het nieuwe klooster. Eormenhilde’s en Sexburga’s lichamen waren wel vergaan. Anders dan Ethelreda en Withburga waren Eormenhilde en Sexburga waren zij geen maagd gebleven; zij waren immers beiden getrouwd geweest en hadden kinderen gekregen.¹⁰² Volgens Goscelin heeft het klooster daar geen problemen mee: ‘(...) but nevertheless endowed them with heavenly power, and put them all together but also singly they call forth heavenly benefits for those who pray to them.’¹⁰³

In de hagiografie van Withburga worden er dus allerlei toespelingen gemaakt naar het dynastieke aspect dat de monniken van Ely wilden propageren. Daarnaast lijkt het ook belangrijk te zijn voor de legitimiteit van Withburga om het dynastieke idee te benadrukken omdat zij zoals genoemd is in de context een latere en ook tamelijk belangrijke toevoeging is geweest aan het heiligenpantheon in Ely. Blanton geeft hierbij ook aan dat de collectieve verering van de relieken van Ethelreda, Withburga, Sexburga en Eormenhild Ely tot een belangrijke pelgrimageplek maakte.¹⁰⁴ De verplaatsing van het lichaam van Withburga en de zogeheten hereniging van de familieleden lijkt dus ook bijgedragen te hebben aan het populairder maken van Ely als pelgrimageplek.

3.3.2. Maagdelijkheid en ongecorrumpemdheid

Withburga koos er net als Ethelreda voor om maagd te blijven; ze wees elke man af die haar ten huwelijk vroeg.¹⁰⁵ Ze stichtte als maagd een klooster in Dereham en ging dit klooster leiden als abdis. Haar leven wordt door Goscelin eigenlijk maar heel kort beschreven en hij geeft ook geen doodsoorzaak. Vanaf hoofdstuk zeven gaat Goscelin min of meer plotseling

¹⁰⁰ Goscelin van Sint-Bertijns, *Vita S. Wihtburge*, 73, 75.

¹⁰¹ *Ibid.*, 77.

¹⁰² Blanton, ‘Sister Saints of Ely’, 757.

¹⁰³ Goscelin van Sint-Bertijns, *Vita S. Wihtburge*, 81.

¹⁰⁴ Blanton, *Signs of Devotion*, 165.

¹⁰⁵ Goscelin van Sint-Bertijns, *Vita S. Wihtburge*, 57.

over naar Withburga's leven na de dood en wordt er een meer directere koppeling gemaakt tussen haar maagdelijkheid, haar ongecorrumpeerde lichaam en haar helende krachten. Haar lichaam was niet vergaan na haar dood omdat zij haar hele leven maagd was gebleven waardoor zij dus in het bezit was van helende krachten.

Haar sarcofaag werd tevens gecontroleerd nadat zij vanuit Dereham naar Ely is gebracht. In de *Vita S. Wihtburge* beschrijft Goscelin dat Warner, een monnik uit Winchester haar geklede lichaam verwonderd aanraakte. Goscelin omschrijft levendig hoe Withburga er nog uitzag: 'Her face glowed for the lord with rosy cheeks, animated with the breath of life; her breasts are firm and upright in their incorruption, her unwedded limbs blossom with the loveliness of paradise.'¹⁰⁶ Ook noemt hij de namen van verschillende mensen die haar lichaam bekeken hebben. Dit had waarschijnlijk als doel om de claim van ongeschondenheid te versterken. Daarnaast heeft het noemen van deze namen te maken met ontstaan van dit soort verhalen over wonderen. Volgens Koopmans gaat er een grote orale traditie schuil achter mirakelverhalen; de verhalen verscheidene keren door allerlei groepen mensen doorvertelt voordat ze opgeschreven werden.¹⁰⁷ Hoewel Goscelin dit verhaal zo'n honderd jaar later heeft opgeschreven na de daadwerkelijke verplaatsing, heeft hij hoogstwaarschijnlijk al die namen niet zomaar verzonnen aangezien er een lange overleveringstraditie achter zit. Daarbij vervulden dit soort verhalen dus een grote rol in het levendig houden van de cultus zoals al is benoemd in het vorige hoofdstuk.

3.3.3. De positieve en negatieve gevolgen van goddelijke interventie

Tijdens het leven van Withburga vonden er ook wonderen plaats. Zo bad Withburga op een dag tot God omdat ze enkel droog brood had om haar mensen te voeden. Maria verscheen aan haar en zei haar het volgende toe: 'And so that I do not prolong your wait, tomorrow at dawn send your serving girls to the next bridge over the river in the woods. There if they keep watch every day, two wild animals will come to them to give milk, and will submit readily to being milked, and will provide all the sustenance you need in the meantime.'¹⁰⁸ Vanaf rond het jaar 1000 werden er steeds meer kerken en kloosters ter ere van Maria gesticht en veel kerken gingen ook afbeeldingen van Maria bevatten.¹⁰⁹ Vanaf die periode vinden er ook steeds meer Mariawonderen plaats.¹¹⁰ De verschijning van Maria aan Withburga past dus goed bij deze opkomende beweging.

¹⁰⁶ Goscelin van Sint-Bertijns, *Vita S. Wihtburge*, 79.

¹⁰⁷ Koopmans, *Wonderful to Relate*, 16.

¹⁰⁸ Goscelin van Sint-Bertijns, *Vita S. Wihtburge*, 59.

¹⁰⁹ Miri Rubin, *Mother of God: A History of the Virgin Mary* (New Haven-Londen 2009) 131.

¹¹⁰ *Ibid.*, 184.

De volgende dag verschenen er inderdaad twee hinden en de twee beesten lieten het inderdaad toe om gemolken te worden. Een tijdlang mocht men dagelijks genieten van deze giften tot een kwaadaardige man uit het dorp het wonder belachelijk ging maken. Hij probeerde de hinden te vangen per paard met zijn honden. Het lukte hem niet om de dieren te vangen omdat hij zijn paard tegen een hek aanreed en de man zijn nek brak bij de val. Op datzelfde moment kwam het voedsel terug waar men eerst een tekort aan had. De les van dit verhaal lijkt dus simpelweg te zijn dat ongelovigen gestraft worden en gelovigen beloond worden voor hun geloof.

Hierop volgt in de hagiografie nog een ‘negatief’ wonder dat plaatsvond na Withburga’s dood. Op de feestdag van Withburga verstoorde een ridder de festiviteiten. Hij zag de processie als een soort bijgeloof en riep de mannen op om het feest te verstoren. De mensen riepen Withburga aan en hun gebeden werden gehoord. De ridder werd van zijn paard gegooid en stierf kort daarna. Goscelin trekt hier ook een duidelijke les uit: ‘Therefore, let others learn from this to seek God’s grace, rather than to harass those who are seeking it.’¹¹¹ Daarnaast benoemt hij in de tekst ook dat verhalen gelinkt zijn in inhoud hoewel ze van verschillende momenten zijn.¹¹² In beide verhalen wordt immers een ridder gestraft voor zijn ongelovigheid; beiden moeten het bekopen met de dood.

Ook beschrijft Goscelin een episode waarbij de abt van Ely samen met zijn monniken en clerici het lichaam van Withburga stelen. Het lichaam werd verwaarloosd door de burgers van de parochie in Dereham. De abt en de anderen bekeken het lichaam eerst en ondervonden dat zij inderdaad nog helemaal intact was. Daarna tilden zij de kist op en namen deze mee. Ze reisden eerst 20 mijl over land voordat zij per boot verdergingen.¹¹³ De inwoners van Dereham lagen te slapen toen dit alles gebeurde. Zodra zij de volgende dag wakker werden, werden ze kwaad en reisden ze direct de dieven achterna. Ze probeerden de boten tegen te houden maar God steunt de abt: ‘He, as if deaf, did not hear their shouting, and seeking divine aid with frequent prayers, he urged on the rowers and the boat with cries of encouragement, as a soldier spurs on his horse, and by God’s protection they escaped, leaving their pursuers dismayed at their weary journey back.’¹¹⁴ Dit verhaal volgt volgens Love een conventioneel patroon dat vaker voorkwam in hagiografieën; de slachtoffers zijn in diepe slaap, het plotseling wakker worden volgende dag wanneer het te laat is, het achterna reizen en een teken

¹¹¹ Goscelin van Sint-Bertijns, *Vita S. Withburge*, 63.

¹¹² *Ibid.*, 65.

¹¹³ *Ibid.*, 71.

¹¹⁴ *Ibid.*, 73.

van god.¹¹⁵ Tevens lijkt het verhaal erop bedoeld te zijn om vanuit het perspectief van Ely de verplaatsing van Withburga te legitimeren; de verplaatsing werd immers gesteund door een teken van God. Daarnaast speelde de toe-eigening van Withburga een rol van betekenis in het versterken van het idee van een heiligendynastie in Ely wat op zijn beurt de status van Ely als cultuscentrum versterkt. Deze versterkte status zorgde dan uiteindelijk voor meer pelgrimage naar de graven van Ethelreda en overige familieleden.

H4 Vergelijking Ethelreda en Withburga

4.1. Familie

Naast het feit dat heiligen vaak uit een adellijke of koninklijke familie kwamen, werd er ook specifiek veel belang gehecht aan de relatie tussen heiligen en zijn of haar broers en/of zussen. Volgens Tibbetts Schulenberg waren deze familierelaties enorm belangrijk: ‘The exceptionally close ties, the deep bonds established between these siblings often precluded and outlasted other friendships, marriages, and, according to the *vitae*, even death.’¹¹⁶ De enige familierelatie die wordt aangehaald in de *Miracula S. Aetheldrethe* is koning Anna, de koning van East-Anglia en vader van Ethelreda.¹¹⁷ In de *Vita S. Withburge* wordt er meerdere malen verwezen naar Ethelreda, Sexburga en diens dochter Eormenhilde.¹¹⁸ Deze familierelaties worden geen enkele keer aangehaald in de *Miracula S. Aetheldrethe*; mogelijk omdat Ethelreda de centrale figuur is binnen de cultus van Ely en familieleden als additionele figuren golden. Ethelreda was in die periode al een van de belangrijkste heiligen uit Groot-Brittannië. Mogelijkerwijs was op zij zichzelf al ‘belangrijk’ genoeg voor het narratief dat Ely wilde vertellen in de elfde en twaalfde eeuw. Klaarblijkelijk was het nog wel nodig om haar vader te noemen maar niet de overige familieleden uit de dynastie; dit was voldoende om haar koninklijke afkomst te kunnen benadrukken.

Withburga werd als tweede figuur achter Ethelreda vereerd. Zij lijkt minder legitiem te zijn geweest vanwege haar late toevoeging aan het heiligenpantheon. Het lijkt daarom wel belangrijk te zijn geweest om de dynastieke connectie omvangrijker te maken in de hagiografie van Withburga. Daarnaast kan de hagiografie over Withburga bijgedragen hebben aan het versterken van de cultus van Ethelreda. Haar lichaam werd immers verplaatst van Dereham naar Ely om het idee van een heiligendynastie te versterken en de cultus verder te kunnen populariseren. Goscelin beschrijft ook hoe zij herenigd wordt met haar familieleden

¹¹⁵ Goscelin van Sint-Bertijns, *Vita S. Withburge*, 72.

¹¹⁶ Tibbetts Schulenburg, *Forgetful of their Sex*, 272.

¹¹⁷ Goscelin van Sint-Bertijns, *Miracula S. Aetheldrethe*, 101.

¹¹⁸ *Ibid.*, 73, 77, 81.

wanneer de abt van Ely haar heeft teruggebracht.¹¹⁹ Het feit dat de verplaatsing gesteund werd door God benadrukt Goscelin hiermee dat Withburga's terugkeer vanzelfsprekend en natuurlijk is. De verplaatsing van het lichaam wordt hiermee gelegitimeerd en door het aspect van hereniging te benadrukken versterkt het op zijn beurt de legitimiteit van het idee van een heiligendynastie in Ely.

4.2. Maagdelijkheid

Ethelreda en Withburga hebben er allerlei voor gekozen om maagd te blijven en een klooster te stichten. Toch verloopt hun levensloop verschillend; Ethelreda is namelijk twee keer getrouwd geweest terwijl Withburga nooit is getrouwd geweest. Ondanks dit kleine verschil lijkt er geen verschil te zijn in hun heiligheid omdat zij beiden wonderen kunnen verrichten. Zij hebben dus beiden wat Black noemt 'transformatieve krachten' gekoppeld aan hun maagdelijkheid.¹²⁰ In de *Miracula S. Aetheldrethe* komt dit uitgebreider naar voren dan in de *Vita S. Withburge* omdat er in de *Miracula S. Aetheldrethe* een grotere nadruk ligt op de wonderen. Dit werk was immers een collectie van mirakels. In de hagiografie ligt er een grotere nadruk op het levensverhaal van Withburga maar goddelijke interventie speelt ook in dat werk een belangrijke rol.

Een fundamenteel verschil tussen beide heiligen is dat het lichaam van Ethelreda niet bekeken kan worden; de priester en clerici die dit probeerden kwamen slecht aan hun einde net als de Viking die probeerde de tombe te slopen.¹²¹ Grafschennis werd dus genadeloos afgestraft door God. Zonder 'fysiek bewijs' moest men dus maar geloven dat lichaam ongecorrumpert was. Hieruit blijkt ook het belang van het graf van Ethelreda als heilige locatie; het graf moest koste wat het kost goed beschermd worden. Het lichaam van Withburga daarentegen kent geen problematiek rondom grafschennis en haar lichaam kan zelfs zonder al te grote problemen verplaatst worden naar een andere locatie. Tevens werd haar lichaam bekeken zodra het naar Ely gebracht was terwijl dit voor het lichaam van Ethelreda uit den boze was geweest. Ook kon Ethelreda niet uit de sarcofaag gehaald worden; in de hagiografie van Withburga werd door Goscelin namelijk beschreven dat men het lichaam wilde verplaatsen naar een nieuwe tombe. Hier stak Ethelreda een stokje voor: het gat dat de Viking had gemaakt was op magische wijze geheeld waarmee ze aangaf tevreden te zijn met haar rustplaats.¹²²

¹¹⁹ Goscelin van Sint-Bertijns, *Vita S. Withburge*, 73.

¹²⁰ Black, "Nutrix Pia" 178.

¹²¹ Goscelin van Sint-Bertijns, *Miracula S. Aetheldrethe*, 101-111.

¹²² Goscelin van Sint-Bertijns, *Vita S. Withburge*, 81.

Het lichaam van Withburga zoals al benoemd in de context van hoofdstuk drie moest dus helpen bij het versterken van de claims van Ethelreda's ongeschondenheid. Daarnaast noemt Goscelin ook allerlei namen van mensen die het lichamen aangeraakt en bekeken hebben.¹²³ Door te benadrukken dat meerdere mensen Withburga's ongecorrumpereerdheid gezien hebben wordt de claim van Ely nog verder gesterkt dat zowel Withburga's als Ethelreda's lichamen ongecorrumpereerd zijn gebleven. Het versterkte de identiteit van Ely als monastieke gemeenschap en zette hun verzoek tot het verkrijgen van kathedraalstatus voor de kerk kracht bij. Wanneer deze kathedraalstatus werd verkregen zou dit ook invloed op hebben op de populariteit van Ely als religieuze plek voor pelgrims.

4.3. Wonderen

In de *Miracula S. Aetheldrethe* ligt er een groter focus op wonderen dan in de *Vita S. Wihtburge*. Dit komt omdat het twee verschillende typen teksten zijn; de eerste is een collectie van wonderen en de andere is een hagiografie. In het werk over Ethelreda noemt de auteur diverse voorbeelden van wonderen waarbij mensen genezen werden van hun kwalen nadat ze tot de heilige gebeden hadden in Ely.¹²⁴ Ook komen er in het werk diverse negatieve voorbeelden voorbij van goddelijke interventie; twee daarvan gingen over het feit dat men de sarcofaag van Ethelreda wilde openen en het lichaam wilde bekijken en een daarvan ging over het zich niet houden aan de zondagse rust.¹²⁵ Het grootste gedeelte van deze mensen kwam slecht aan hun einde terwijl een enkeling vergeven werd voor hun zonden.

Ondanks dat er veel minder wonderen voorkomen in de *Vita S. Wihtburge* zijn er een aantal interessante parallellen te trekken met de *Miracula S. Aetheldrethe*. Zo worden er in beide werken op de feestdagen van de heiligen de 'regels' overtreden. In de hagiografie van Withburga maakte een man het feest uit voor bijgeloof en in het werk over Ethelreda wilden de priesters en de clerici het lichaam van Ethelreda bekijken.¹²⁶ Feestdagen zijn nauw verbonden met heiligen en spelen dus vanzelfsprekend een relatief grote rol van betekenis in heiligencultussen.¹²⁷

Daarnaast valt ook op dat het vrijwel altijd mannen de boosdoeners waren en vervolgens gestraft werden door God. Zo is de priester in het verhaal over het dienstmeisje en de zondagse rust de indirecte boosdoener en in de andere verhalen werden de mannen direct

¹²³ Ibid., 79, 81.

¹²⁴ Goscelin van Sint-Bertijns, *Miracula S. Aetheldrethe*, 111-121.

¹²⁵ Ibid., 107-109, 119-121.

¹²⁶ Goscelin van Sint-Bertijns, *Vita S. Wihtburge*, 63; Goscelin van Sint-Bertijns, *Miracula S. Aetheldrethe*, 123.

¹²⁷ Robert Bartlett, *Why Can the Dead Do Such Great Things?: Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation* (Princeton 2015) 97.

gestraft voor hun zonden.¹²⁸ Er lijkt volgens Otter enigszins sprake te zijn van een gespannen gender-relatie te zijn tussen de vrouwelijke heiligen en de negatieve voorbeelden van mannen. Toch heeft dit volgens Otter niet al te grote implicaties voor de monniken die het klooster in Ely bestuurden: ‘To be sure, both the sacrileges reported in the Ely story are committed not by monks but by “other” males, males belonging to hostile groups.’¹²⁹ Zoals al benoemd in hoofdstuk twee probeerden de monniken met dit soort verhalen ook duidelijk te maken dat de heiligen hun bescherming nodig hadden anders konden er immers zulke episoden als met de Viking of de priester en de clerici plaatsvinden.

4.4. Ely als cultuscentrum

De drie behandelde thema’s lijken voor de monastieke gemeenschap in Ely dus met een bepaald doel een grote rol van betekenis spelen in de teksten. De maagdelijkheid van Ethelreda kan hierbij als beginpunt worden gezien; haar ongeschonden lichaam en haar graf vormen het centrale punt van de cultus. Withburga’s bewezen maagdelijkheid versterkte en legitimeerde daarbij de claims van Ethelreda’s ongeschondenheid. Withburga en de overige familieleden droegen dus bij aan het versterken van de status van Ethelreda én de status van Ely als cultuscentrum. Het dynastieke aspect van de cultus vergrootte de populariteit van de locatie en zorgde ervoor dat Ely een belangrijke pelgrimslocatie kon worden. Het dynastieke aspect droeg ook bij het over kunnen brengen van een politieke boodschap. Met de koninklijke achtergrond van hun patroonheiligen wilden zij zich namelijk onttrekken van de seculiere autoriteit. Deze politieke boodschap komt ook terug bij de verhalen over grafschennis in de *Miracula S. Aetheldrethe*; met deze twee episoden poogden de monniken zich als slachtoffer van de politieke autoriteiten neer te zetten. Het klooster had zich verzet tegen de Normandische invasie.¹³⁰ De gemeenschap had dus nogal een gespannen relatie met de seculiere autoriteiten en wilde zich onttrekken van deze autoriteit. Ook was het van belang om de cultus te promoten voor een groter en nieuw Normandisch publiek.

Conclusie

Uit de bestudering van de *Miracula S. Aetheldrethe* en de *Vita S. Withburge* blijken de zussen Ethelreda en Withburga enkele overeenkomsten te hebben. Beiden waren zij hun hele leven maagd gebleven waardoor hun lichaam niet vergaan was. Daarnaast konden beide heiligen wonderen verrichten omdat zij transformatieve krachten hadden die voortkwamen uit hun

¹²⁸ Goscelin van Sint-Bertijns, *Miracula S. Aetheldrethe* 119-121, 129-131; Goscelin van Sint-Bertijns, *Vita S. Withburge*, 61.

¹²⁹ Otter, ‘The Temptation of St. Aethelthryth’, 144.

¹³⁰ Blanton, *Signs of Devotion*, 157.

maagdelijkheid. In beide verhalen is de combinatie van het ongeschonden lichaam, maagdelijkheid en de wonderen die hierdoor konden plaatsvinden terug te vinden. In grote lijnen lijken de levensverhalen van Withburga en Ethelreda met elkaar overeen te komen.

Echter, zijn er ook genoeg verschillen op te merken tussen de teksten. Zo wordt er in de *Miracula S. Aetheldrethe* een grotere nadruk gelegd op de wonderen die Ethelreda verrichtte terwijl wonderen in de *Vita S. Withburge* een kleinere rol van betekenis spelen; dit komt omdat het twee verschillende typen teksten zijn. Ook wordt het idee van de heiligendynastie in beiden teksten niet evenveel benadrukt; zo wordt er in tekst over Ethelreda wel verwezen naar haar vader en haar koninklijke afkomst maar niet naar haar overige familieleden. In de *Vita S. Withburge* wordt er juist meerdere malen verwezen naar Withburga's zussen en overige familieleden. Het idee van een dynastiek heiligenpantheon wordt in de hagiografie dus veel duidelijker gepropageerd dan in de collectie wonderen over Ethelreda. Een ander belangrijk verschil is dat het lichaam van Withburga wel bekeken kan worden terwijl bij Ethelreda niet het geval is. De personen die grafschennis pleegden en Ethelreda wel probeerden te bekijken kwam namelijk gruwelijk tot hun einde.

Achter het verschil in accent in de teksten gaan verschillende motieven schuil. Zo droeg de *Miracula S. Aetheldrethe* aan het 'levend' houden van Ethelreda omdat de wonderen aantoonde dat Ethelreda na haar dood nog steeds aanwezig was en hen hielp. Daarnaast wilden de monniken met de grafschennisverhalen nog een andere boodschap overbrengen, namelijk dat zij Ethelreda wel zouden beschermen én dat bemoeienis van buitenaf ongewenst was. Ook het benadrukken van haar koninklijke afkomst speelde hierin een grote rol van betekenis. In de *Vita S. Withburge* komt het belang van koninklijke afkomst nog uitgebreider terug en is duidelijk terug te zien dat de monniken van Ely de heiligendynastie wilden propageren en legitimeren. Zo droeg de verplaatsing van Withburga's lichaam bij aan het versterken van het dynastieke aspect van de cultus. Daarnaast werd de verplaatsing gelegitimeerd door de steun van God en het feit dat het zorgde voor een hereniging van de familieleden.

De wisselwerking tussen Ethelreda en Withburga is ook een belangrijk aspect zoals is gebleken uit de vergelijking. Het meest significante voorbeeld is het verschil in omgang met de lichamen van Ethelreda en Withburga. Het lichaam van Ethelreda mocht onder geen beding bekeken worden maar het lichaam van Withburga werd meteen bestudeerd door verschillende mensen zodra het in Ely was aangekomen. Het intacte lichaam van Withburga vormde min of meer het bewijs dat het lichaam van Ethelreda ook honderden jaren intact was gebleven. Withburga's ongeschondenheid legitimeerde de verering van Ethelreda en het

geloof in haar bovennatuurlijke krachten.

Zowel de *Miracula S. Aetheldrethe* als de *Vita S. Wihthburge* droegen uiteindelijk bij aan de versterking van cultus van Ely. Na de herstichting van het klooster in tiende eeuw en onder een nieuwe Normandische maatschappij vonden de monniken in Ely het belangrijk om terug te grijpen op de koninklijke oorsprong van het klooster. Door opdracht te geven tot het schrijven van nieuwe hagiografieën en wonderencollecties werd de cultus nieuw leven ingeblazen en kon er impliciet kritiek gegeven worden op de contemporaine gang van zaken. Tevens droeg het bij aan het populariseren van de cultus voor een groter en gedeeltelijk nieuw publiek; hiermee hoopten de monniken meer pelgrims te kunnen trekken en hun oude privileges verkregen onder Saksische heerschappij te kunnen behouden.

In de toekomst zou er zeker nog onderzoek gedaan kunnen worden naar andere werken over de heiligen van Ely. Voor dit scriptie heb ik immers slechts twee teksten bestudeerd en het zou zeker lonen om de andere teksten die Goscelin heeft geschreven over bijvoorbeeld Werburga of Sexburga ook te bestuderen. Dit zou een completer beeld kunnen geven van hoe de cultus van Ely werd vormgegeven en hoe er kritiek werd gegeven op de seculiere autoriteit. Daarnaast zou het kunnen lonen om andere werken die Goscelin voor andere abdijen geschreven heeft te vergelijken met de cultus van Ely om erachter te kunnen komen of Ely uniek was in zijn soort of dat andere monastieke gemeenschappen dezelfde ideeën hadden over heiligheid, de rol van de monastieke gemeenschap als beschermer of de rol van de seculiere autoriteit. Kortom, er kan nog genoeg onderzoek gedaan worden naar heiligen en heiligenlevens uit de middeleeuwen.

Literatuurlijst

Secundaire literatuur:

Angenendt, A., 'Relics and their veneration in the Middle Ages', in: Anneke B. Mulder-Bakker (red.), *The Invention of Saintliness* (Londen-New York 2002) 27-37.

Bartlett, R., *Why Can the Dead Do Such Great Things?: Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation* (Princeton 2015).

Black, J., 'Nutrix Pia: The Flowering of the Cult of St. Aethelthryth in Anglo-Saxon England' in: Paul E. Szarmach (red.), *Writing Women Saints in Anglo-Saxon England* (Toronto 2013) 167-190.

Blanton, V., 'The Kentish Queen as *Omnium Mater*: Goscelin of Saint-Bertin's Lectons and the Emergence of the Cult of Saint Seaxburh' in: Paul E. Szarmach (red.), *Writing Women Saints in Anglo-Saxon England* (Toronto 2013) 191-213.

Blanton, V., 'Presenting the Sister Saints of Ely, or Using Kinship to Increase a Monastery's Status as a Cult Center', *Literature Compass* 5:4 (2008) 755-771.

- Blanton, V., *Signs of Devotion: The Cult of St. Aethelthryth in Medieval England, 695-1615* (Pennsylvania 2007).
- Blanton, V., 'King Anna's Daughters: Genealogical Narrative and Cult Formation in the "Liber Eliensis"', *Historical Reflections/Réflexions Historiques* 30:1 (2004) 127-149.
- DeGregorio, S., 'Aelfric, Gedwyld and Vernacular Hagiography: Sanctity and Spirituality in the Old English Lives of SS Peter and Paul', *Old English Newsletter, Subsidia* 30 (2001) 75-98.
- Godden, M., 'Aelfric's Saints' Lives and the Problem of Miracles', in: Paul E. Szarmach (red.), *Old English Prose, Basic Readings* (New York-Londen 2000) 287-309.
- Hollis, S., *Anglo-Saxon Women and the Church* (Woodbridge 1992).
- Klinck, A., 'Anglo-Saxon women and the Law', *Journal of Medieval History* 8 (1982) 107-121.
- Koopmans, R., *Wonderful to Relate: Miracle Stories and Miracle Collecting in High Medieval England* (Pennsylvania 2011).
- Love, R.C., 'Goscelin of Saint-Bertin' in: Michael Lapidge, John Blair, Simon Keynes & Donald Scragg (red.) *The Blackwell Encyclopedia of Anglo-Saxon England* (2000) 218.
- Magennis, H., 'Warrior Saints, Warfare and the Hagiography of Aelfric of Eynsham', *Traditio* 56 (2001) 27-51.
- Neuman de Vegvar, C., 'Saints and Companions to Saints: Anglo-Saxon Royal Women Monastics in Context' in: Paul E. Szarmach (red.), *Holy Men and Holy Women: Old English Prose Saints' Lives and Their Contexts* (Albany 1996) 51-93.
- Nijenhuis, W., 'In a Class of their own, Anglo-Saxon Female Saints', *Mediaevistik* 14 (2001) 125-148.
- Otter, M., 'The Temptation of St. Aethelthryth', *Exemplaria* 9:1 (1997) 139-163.
- Pryce, H., 'Conversions to Christianity' in: Pauline Stafford (red.), *A Companion to the Early Middle Ages, Britain and Ireland, c.500-c.1100* (Chichester 2009) 143-159.
- Pulsiano, P., 'Blessed Bodies: The Vitae of Anglo-Saxon Female Saints', *Parergon* 16:2 (1999) 1-42.
- Rand, T., S., "'And If Men Might Also Imitate Her Virtues" An Examination of Goscelin of Saint-Bertin's Hagiographies of the Female Saints of Ely and Their Role in the Creation of Historic Memory' (Promotiescriptie Doctoraat Filosofie, Universiteit van Akron 2013).
- Ridyard, S., J., *The Royal Saints of Anglo-Saxon England: A Study of West Saxon & East Anglian Cults* (Cambridge 1988).
- Rubin, M., *Mother of God: A History of the Virgin Mary* (New Haven-Londen 2009).
- Tibbetts Schulenburg, J., 'Women's Monastic Communities, 500-1100: Patterns of Expansion and Decline', *Signs* 14:2 (1989) 261-292.

Tibbetts Schulenburg, J., *Forgetful of Their Sex: Female Sanctity and Society, ca. 500-1100* (Chicago - London 1988).

Tibbetts Schulenburg, J., 'Strict active enclosure and its effects on the female monastic experience (ca. 500-1100)' in: J.A. Nicholas & L.T. Shank (red.), *Medieval Religious Women. I: Distant Echoes* (Kalamazoo 1984) 51-86.

Watson, C., 'Old English Hagiography: Recent and Future Research', *Literature Compass* 1 (2004) 1-14.

Wemple, S. *Women in Frankish Society: Marriage and Cloister 500-900* (Philadelphia 1981).

Yorke, B., *Nunneries and the Anglo-Saxon Royal Houses* (New York 2003).

Afbeeldingen:

Afbeelding 1: St. Ethelreda, een glas-in-loodraam in het Chester kathedraal klooster, Wikimedia Commons,

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:St_Etheldreda_\(Stained_glass,_Chester_Cathedral\).JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:St_Etheldreda_(Stained_glass,_Chester_Cathedral).JPG) (geraadpleegd 14 juni 2021).

Afbeelding 2: Sint Withburga, een glas-in-loodraam in de St. Mariakerk in Saxlingham Nethergate, Wikimedia Commons,

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:St_Mary%27s_church_-_nave_south_window_\(detail\)_-geograph.org.uk_-_1384511.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:St_Mary%27s_church_-_nave_south_window_(detail)_-geograph.org.uk_-_1384511.jpg) (geraadpleegd 14 juni 2021).

Primaire literatuur:

Love, R.C., *Goscelin of Saint-Bertin: The Hagiography of the Female Saints of Ely* (Oxford 2004).