



AUTEUR

Erik Verberk

s4473264

15-06-2018

HEILIGE VOORSTELLINGEN

Een onderzoek naar representaties van respectievelijk
mannelijke en vrouwelijke heiligheid in de Legenda
Aurea van Jacobus de Voragine (ca. 1260)

Inhoud

Inleiding	2
De Vitae	5
Hoe is de representatie van deze heiligen te begrijpen?	14
Conclusie	16
Bibliografie	17

Afbeelding voorblad

St. Johannes de Aalmoezenier, door Titianus (ca. 1550).

Bron: <https://www.wikiart.org/en/titian/st-john-the-almgiver-1550>

Inleiding

Rond het jaar 270 was er een vrouw in Egypte die haar lichaam verkocht om te overleven. Dit deed ze zeventien jaar lang, totdat ze over pelgrimage naar Jeruzalem hoorde. Ze besloot naar Jeruzalem te gaan en betaalde de overtocht wederom met haar lichaam. Toen ze in Jeruzalem was en een kerk probeerde binnen te gaan, werd ze tegengehouden door een onzichtbare kracht. Verslagen keek ze naar boven, waar ze de Heilige Maagd Maria zag. Ze begon te bidden en te huilen en beloofde al het wereldse af te zweren. Toen ze opnieuw probeerde de kerk binnen te gaan ging dit zonder problemen.

De vrouw kwam haar belofte aan de Heilige Maagd Maria na en zonderde zich af in de woestijn waar ze 47 jaar van slechts drie broden leefde, tot ze werd gevonden door de priester Zozimus. Zij verzocht hem om jaarlijks een hostie te brengen op Witte Donderdag.

De priester, vereerd door haar verzoek, deed dit. Het tweede jaar dat hij naar haar toe ging vond hij haar dode lichaam. Zozimus probeerde haar graf te graven, maar hij was te oud. Plots zag hij een leeuw mak zijn kant op komen en gaf het dier de opdracht de vrouw te begraven. Toen dit klaar was ging Zozimus terug naar zijn klooster terwijl hij God prees.¹

Deze vrouw zou bekend komen te staan als de heilige Maria van Egypte. Haar verhaal staat vol met opzienbarende elementen. Opvallend is bijvoorbeeld haar schijnbare vermogen om 47 jaar lang in de woestijn te overleven op een rantsoen van drie broden of het voorval bij de kerk in Jeruzalem.

Dergelijke bijzondere gebeurtenissen worden vaak aan heiligen toegeschreven en komen voor bij zowel mannelijke als vrouwelijke heiligen. Hagiografieën over mannen en vrouwen kennen veel overeenkomsten, maar ook belangrijke verschillen. Zo is vrouwelijke spiritualiteit veel minder vaak institutioneel dan die van mannen, wordt de uiting van heiligheid bij vrouwen vaker als lichamelijk omschreven, werden vrouwen als mysterieuzer gezien en werd er bij vrouwen veel vaker huwelijks taal en beeldspraak gebruikt.² Deze verschillen bestaan voor een deel natuurlijk ook doordat mannen en vrouwen gewoonlijk andere levens leidden.³

Deze kennis over heiligenlevens is relatief recent ontwikkeld. Heiligenlevens werden lange tijd namelijk niet gezien als bronnen voor serieus onderzoek omdat ze te subjectief en vooringenomen zouden zijn om er valide informatie aan te ontleen. Dit veranderde echter rond dezelfde tijd dat gendergeschiedenis haar intrede deed.⁴

Vanaf de jaren 1970 begon onderzoek naar vrouwengeschiedenis toe te nemen, met name in de mediëvistiek. Historici grepen deze ontwikkeling aan om middeleeuwse ecclesiastische en religieuze instituten, theologie, ketterij, spiritualiteit en populaire religiositeit op een nieuwe manier te benaderen.⁵ Vanaf de late jaren '80 van de vorige eeuw begon de focus binnen gendergeschiedenis te verschuiven onder invloed van de linguïstische wending.⁶ Men begon literaire technieken en theorieën toe te passen

¹ Jacobus de Voragine, *The Golden Legend: Readings on the Saints I*, William Granger Ryan vert. (Princeton 1993) 227-229.

² Barbara Newman, *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature* (Philadelphia 1997) 20; Carmen M. Mangion, Laurence-Lux Sterritt, 'Introduction: Gender, Catholicism and Women's Spirituality over the *Longue Durée*', in: Laurence Lux-Sterritt, Carmen M. Mangion, *Gender, Catholicism and Spirituality* (China, 2011) 1-18, 6; Catherine M. Mooney, 'Voice, Gender, and the Portrayal of Sanctity', in: Catherine M. Mooney (ed.), *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters* (Philadelphia 1999) 1-15, 10.

³ Mooney, 'Voice, Gender', 2.

⁴ Katherine J. Lewis, 'Gender and Sanctity in the Middle Ages' *Gender & History* 12:3 (2000) 735-744, 736; Marita von Weissenberg, 'Generations of Men and Masculinity in Two Late-Medieval Biographies of Saints' *Gender & History* 27:3 (2015) 669-683, 671.

⁵ Mooney, 'Voice, Gender', 2.

⁶ Caroline Walker Bynum, 'Foreword', in: Catherine M. Mooney (ed.), *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters* (Philadelphia 1999) ix-xi, x.

op hagiografieën om de textuele constructie van vormen van heiligheid en genderrollen bloot te leggen.⁷ Deze benaderingswijze maakte het mogelijk om niet enkel de expliciete, maar ook de impliciete ideeën over mannelijkheid en vrouwelijkheid in een bron te achterhalen en te analyseren.

In 1985 bracht de historicus Rudolph Bell een werk uit waarin hij twee 'soorten' heiligen onderscheidt. Aan de ene kant is er de masculiene houder van wereldlijke of ecclesiastische macht, de missionaris naar de heiden en vurige prediker van het woord, de kampioen van de publieke moraal en heldhaftige verdediger van zijn deugd. Aan de andere kant is er het boetvaardige type, dat gekarakteriseerd wordt door boetvaardig ascetisme, privaat gebed, mystieke gemeenschap met God en liefdadigheid. Caroline Walker Bynum noemt deze tweede categorie 'vrouwelijk'. Dit wil echter niet zeggen dat mannen standaard onder het eerste type vallen en vrouwen onder het tweede.⁸

Maria van Egypte is echter een vrij duidelijk voorbeeld van een boetvaardige type heilige. Ze heeft mystieke communicatie met Maria en boetvaardig ascetisme is een erg duidelijk thema in deze *vita*. Bovendien zonderde ze zich af de wereld om om zich op God te richten, er is dus ook zeker sprake van privaat gebed.

Hoewel Bell met zijn typering een goed begin had gemaakt, kwamen er ook nieuwe vragen op. Men begon zich bijvoorbeeld af te vragen in hoeverre heiligenlevens, ook wel bekend als *vitae* iets zeggen over de vrouwen waar de teksten over gaan ten opzichte van de mannen die de teksten hebben geschreven. Welke 'stem' komt naar voren in deze teksten en hoe kan deze stem worden geïdentificeerd? Deze vragen zijn lastig te beantwoorden, maar door bijvoorbeeld teksten die door vrouwelijke heiligen zelfgeschreven zijn te vergelijken met de heiligenlevens zoals die door hun mannelijke hagiografen hebben sommige historici dit toch gedaan.⁹

Dit leidde bij andere historici weer tot de vraag of er verschillende ideeën over mannelijke en vrouwelijke heiligheid zijn en of dat deze ideeën bij mannen en vrouwen hetzelfde waren.¹⁰ Vaak bleek namelijk dat de hagiograaf de vrouwelijke heilige in kwestie duidelijk anders beschreef dan dat de vrouwelijke heilige zichzelf beschreef.¹¹ Dit impliceert een duidelijk verschil in respectievelijk mannelijke en vrouwelijke ideeën over heiligheid, hoewel het ook andere vragen oproept. Wat was het doel van de beschrijving die de heilige van zichzelf gaf? Zag deze heilige zichzelf wel als heilige?

Bovendien dient men bij de bestudering van hagiografieën rekening te houden met de vraag of dat gender of genre bepalend is voor de representatie van heiligheid. In hoeverre voldoet de tekst aan de verwachtingen van het genre en in hoeverre laat de auteur gender zelf een rol spelen in de representatie van heiligheid?¹²

Hoewel de meeste auteurs het erover eens zijn dat gender een rol speelde in heiligheid en in de representatie van heiligheid bestaat hier geen unanieme consensus over. In de late jaren 1990 verscheen een boek van John Kitchen waarin hij expliciet het idee dat gender van invloed is op de representatie van mannelijke en vrouwelijke heiligen tegengaat. Hij onderzoekt heiligenlevens als literatuur en vindt de heilige achter de tekst minder relevant. Om zijn onderzoek uit te voeren zet Kitchen door middel van filologie retorische strategieën af tegen de invloed van gender.

⁷ Lewis, 'Gender and Sanctity', 736.

⁸ Samantha J.E. Riches, Sarah Salih, 'Introduction Gender and Holiness: Performance and Representation in the Later Middle Ages' in: Samantha J.E. Riches, Sarah Salih, *Gender and Holiness: Men, Women and Saints in Late Medieval Europe* (Padstow 2002) 1-8, 5; Rudolph Bell, *Sancta Anorexia: Vrouwelijke Wegen Naar Heiligheid* (Amsterdam 1990), 32-33.

⁹ Mooney, 'Voice, Gender', 1.

¹⁰ Mooney, 'Voice, Gender', 1-2.

¹¹ Lewis, 'Gender and Sanctity', 740.

¹² Mooney, 'Voice, Gender', 2.

Kitchen concludeert uiteindelijk dat gender niet of nauwelijks van invloed was op de representatie van mannelijke en vrouwelijke heiligen. De hagiografische conventies zijn in zijn ogen aanzienlijk belangrijker.

Katherine Lewis argumenteert dat Kitchen het concept gender niet goed begrijpt en niet definieert. Kitchen baseert zijn conclusie namelijk op het feit dat gender issues niet expliciet naar voren komen in de teksten. Echter is het punt bij onderzoek naar gender juist dat dit vaak impliciet is.

Daarnaast betoogt Lewis dat de benadering van hagiografieën als puur literatuur niet houdbaar is. De compositie van heiligenlevens was volgens haar niet enkel een literaire of retorische opgave, maar had vaak ook een concreet doel, zoals het geven van het goede voorbeeld betreffende vroomheid of bredere sociale gedragsnormen. Vaak had een heiligenleven ook een specifiek publiek of werd het ingezet om een politieke of religieuze agenda van een groep of institutie te propageren.

Hoewel een groot deel van Lewis' betoog hout snijdt, slaat ze hier de plank mis. De kenmerken van heiligenlevens die zij hier beschrijft zijn ook toepasbaar op literatuur, dit is namelijk ook niet in een vacuüm geschreven. Literatuur zoals Lewis dat waarschijnlijk bedoeld heeft dikwijls ook een doel of een agenda met een specifiek publiek voor ogen.¹³

Aangezien de middeleeuwse samenleving duidelijke rollen en gedragsnormen op basis van gender kende, is het onwaarschijnlijk dat gender niet of nauwelijks van invloed was op de representatie van heiligen.

Nu hebben de meeste onderzoeken naar gender met betrekking tot heiligen en heiligenlevens zich met name gericht op de teksten van de heiligen zelf en op de oorspronkelijke hagiografieën over die heiligen.¹⁴ Soms wordt een compilatie van verschillende heiligenlevens onder de loep genomen, zoals de *Golden Legend* van William Caxton, wat weer een 15de eeuwse vertaling is van laat 13de eeuwse *Legenda Aurea* van Jacobus de Voragine, waarin sterk gecondenseerde versies van vele malen langere originele heiligenlevens staan.¹⁵

Dit tweede werk, de *Legenda Aurea* van Jacobus de Voragine, zal de voornaamste bron en focus van dit onderzoek zijn. De *Legenda* werd rond het jaar 1260 geschreven door de Dominicaner monnik Jacopo de Varazze, oftewel Jacobus de Voragine. Het werk staat tegenwoordig bekend als enorm succesvol en zou in de eeuwen erna razend populair blijken. Dit zou onder andere blijken uit de enorme hoeveelheid overgebleven manuscripten die er is gevonden van de *Legenda Aurea* en de verschillende erg succesvolle vertalingen.¹⁶

Dit succes hield niet eindeloos aan. Hoewel het boek tijdens de middeleeuwen erg populair was ontstond er gedurende de renaissance steeds meer kritiek op het werk. Zo gaf zelfs John Bolland kritiek op de *Legenda Aurea* ondanks het feit dat hij deze eigenlijk verdedigde. In plaats van te focussen op de kwaliteit van het werk, richtte hij zich met name op de kwaliteit van de auteur.¹⁷

De *Legenda Aurea* was dus geen eloquent literair meesterwerk, maar het is desalniettemin een werk geweest met een enorme reikwijdte en populariteit, zeker tijdens de middeleeuwen. Deze reikwijdte brengt ook met zich mee dat ideeën die voorkwamen in de *Legenda Aurea* een breed publiek vonden en waarschijnlijk breed gedragen werden. Tegelijkertijd zou het ook zo kunnen zijn dat de *Legenda* juist de ideeën voor een breed publiek vormden, of dat er een bepaalde wisselwerking bestond.

¹³ Lewis, 'Gender and Sanctity', 737-739.

¹⁴ Catherine M. Mooney (ed.), *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters* (Philadelphia 1999); Laurence Lux-Sterritt, Carmen M. Mangion, *Gender, Catholicism and Spirituality* (China, 2011); Lewis, 'Gender and Sanctity', 734-744; Von Weissenberg, 'Generations of Men', 669-683.

¹⁵ Katherine J. Lewis, 'Male Saints and Devotional Masculinity in Late Medieval England' *Gender & History* 24:1 (2012), 112-133, 112.

¹⁶ Sherry L. Reames, *The Legenda Aurea: A Reexamination of Its Paradoxical History* (Madison 1985), 3-5.

¹⁷ Reames, *The Legenda*, 11-14.

Het is dus interessant om te kijken naar de verschillen in representatie van mannelijke en vrouwelijke heiligen. Deze subtielere en diepere laag van de *Legenda Aurea* zegt waarschijnlijk ook iets over algemenere middeleeuwse ideeën over gender.

Met bovenstaande contextualisering in het achterhoofd zal dit onderzoek proberen om de volgende vraag te beantwoorden: *hoe is de representatie van mannelijke en vrouwelijke heiligheid in de Legenda Aurea van Jacobus de Voragine te begrijpen?*

In plaats van te kijken naar de voordehandliggende verschillen tussen mannelijke en vrouwelijke heiligen, zoals verschillen in het leven van de heiligen, zal dit onderzoek zich juist richten op dingen die (bewust) worden toegevoegd of worden weggelaten, zoals de gebruikte en niet gebruikte taal of bepaalde thema's die in beginsel niet noodzakelijk aan mannen of vrouwen gekoppeld kunnen worden.

Concreet houdt dit in dat in totaal tien teksten, vijf betreffende mannelijke heiligen, vijf betreffende vrouwelijke heiligen, onderworpen zullen worden aan een kwalitatieve analyse. Het gaat hierbij om de volgende heiligen: Sint Sebastiaan, Sint Basilius de Grote, Sint Johannes de Aalmoezenier, Sint Alexius van Rome, Sint Bernardus van Clairvaux, Sint Agnes, Sint Paula, Een Maagd van Antiochië, Sint Justina van Antiochië, Sint Elisabeth van Thüringen.

Deze selectie is met name gebaseerd op de lengte van de teksten. Zoals bekend bestaat de *Legenda Aurea* met name uit korte heiligenlevens die gebaseerd zijn op de langere oorspronkelijke heiligenlevens. De teksten over de bovengenoemde heiligen zijn op zijn minst drie pagina's lang, waardoor er meer informatie uit te halen valt. Tegelijkertijd betreft het hier niet de langste teksten uit de *Legenda*, aangezien deze voornamelijk aan de apostelen en feestdagen die niet met de heiligen te maken hebben gewijd zijn. Deze heiligenlevens geven in verband met de bijzondere status van de apostelen geen goede algemene indruk van hagiografieën.

Aangezien dit onderzoek zich richt op de diepere laag van de teksten kan er slechts moeilijk gebruik worden gemaakt van duidelijke en concrete kenmerken. De teksten zullen dus met elkaar vergeleken worden aan de hand van de volgende globale focussen: somatisering, ascetisme, actief en passief taalgebruik, seksualiteit en ten slotte bruidse taal. Deze onderwerpen zouden volgens de literatuur over het algemeen vaker en uitgebreider voorkomen bij vrouwen dan bij mannen. Dit maakt dat deze onderwerpen zich uitstekend lenen voor onderzoek naar de discrepantie in de representatie van mannelijke en vrouwelijke heiligheid. Wanneer de representatie van mannelijke en vrouwelijke heiligheid beschreven zijn, zullen deze geplaatst worden in de Rooms Katholieke context waarin Jacobus de Voragine zijn werk schreef. Ook zal een poging worden ondernomen om de geobserveerde verschillen in representatie te begrijpen aan de hand van deze context.

De Vitae

Voordat de *Legenda* onder loep wordt genomen wordt er dieper ingegaan op de verschillende thema's waar het onderzoek zich op richt.

Ten eerste zal somatisering een van de focussen zijn. Somatisering, oftewel het uiten van psychische spanningen in fysieke klachten, is een veelvoorkomende troep in heiligenlevens, volgens de meeste literatuur met name bij vrouwen. Dit hangt samen met de mystieke invulling die vaak wordt gegeven aan de levens van vrouwelijke heiligen door hun mannelijke hagiografen.¹⁸ Vrouwen worden vaak beschreven als spiritueler en mysterieuzer, en deze spiritualiteit uit zich vaak in trances en fysieke manifestaties van psychische spanningen.¹⁹ Een goed voorbeeld hiervan wordt beschreven in een artikel van Karen Scott. Zij vergelijkt de manier waarop Catharina van Siena zichzelf beschrijft met de manier

¹⁸ Mooney, 'Voice, Gender', 10.

¹⁹ Mooney, 'Voice, Gender', 10-11.

waarop zij wordt beschreven door haar mannelijke hagiograaf en ziet duidelijk dat de mannelijke hagiograaf een veel sterkere nadruk legt op de mystieke lichamelijke kenmerken dan op de vrouw zelf.²⁰

Daarnaast zal ascetisme onder de loep worden genomen. Ascese, ofwel onthouding van allerlei aardse genoegens, komt voor bij zowel mannelijke als vrouwelijke heiligen, maar kenmerken hiervan worden vaker in verband gebracht met *vitae* over vrouwen.²¹ Zo komt een bijna totale onthouding van voedsel, wat Rudolph Bell “Heilige Anorexia” noemt, bijvoorbeeld veel vaker voor bij vrouwen dan bij mannen.²²

Seksualiteit is eveneens een interessant thema voor de vergelijking van representaties van mannelijke en vrouwelijke heiligheid. Seksualiteit is een onderwerp dat erg vaak terugkwam in *Vitae*. Denk bijvoorbeeld aan de focus op maagdelijkheid die vaak naar voren komt in zowel *Vitae* als in de bredere context van het christendom.²³ Seksualiteit en lust zijn ook vaak kenmerken om vroomheid of juist verdorvenheid aan te geven. Zo is er het beroemde voorbeeld van de 11de/12de eeuwse christelijke filosoof en theoloog Abelard die zichzelf castreerde en bestonden er zorgen over “nachtelijke emissies” bij mannen.²⁴

Ook beeldspraak speelt een belangrijke rol bij de representatie van heiligheid. Een veelvoorkomende vorm van beeldspraak is het gebruik van huwelijkse taal en metaforen.²⁵ Waar dit in *Vitae* betreffende vrouwelijke heiligen veelal voorkomt in de vorm van een metaforisch huwelijk met Christus, komt het huwelijk ook vaak bij mannen voor als een troep om de dichotomie tussen seculiere en religieuze mannelijkheid aan te tonen.²⁶

Ten slotte zal voor elke *vita* worden vastgesteld bij welke van de twee typen heiligen, masculien en boetvaardige, van Bell de heilige in kwestie hoort. Het zou kunnen zijn dat bij een heilige kenmerken van beide typeringen terugkomen.

De bovenstaande thema's zullen worden besproken aan de hand van de tien eerdergenoemde heiligen, zoals beschreven in de *Legenda Aurea* van Jacobus de Voragine. Allereerst zal er gekeken worden naar de manier waarop en of de thema's voorkomen bij de zeven *Vitae* over mannen, vervolgens zullen de *vitae* over vrouwen bestudeerd worden. Hierop volgt een analyse van de thema's zoals die voorkomen in de bestudeerde heiligenlevens. De heiligenlevens zullen telkens worden samengevat, waarbij de belangrijkste elementen ten aanzien van de te onderzoeken thema's centraal staan. De volgorde die in de *Legenda Aurea* wordt gehanteerd zal ook in dit onderzoek worden gebruikt.

Sint Sebastiaan

Sint Sebastiaan was een inwoner van Milaan tijdens de regeerperiodes van Diocletianus en Maximianus, dus gedurende de derde eeuw na Christus. Hij werd door beide keizers gerespecteerd (hoewel Diocletianus niet wist dat Sebastiaan een christen was) en meldde zich aan voor een functie in het

²⁰ Karen Scott, 'Mystical Death, Bodily Death: Catherine of Siena and Raymond of Capua on the Mystic's Encounter with God' in: Catherine M. Mooney (ed.), *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters* (Philadelphia 1999) 136-167, 137.

²¹ Samantha J.E. Riches, Sarah Salih, 'Introduction Gender and Holiness: Performance and Representation in the Later Middle Ages' in: Samantha J.E. Riches, Sarah Salih, *Gender and Holiness: Men, Women and Saints in Late Medieval Europe* (Padstow 2002) 1-8, 5.

²² Caroline Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion* (New York 1991) 56.

²³ Anke Bernau, Sarah Salih, Ruth Evans, 'Introduction: Virginites and Virginitie Studies' in: Anke Bernau, Sarah Salih, Ruth Evans, *Medieval Virginites* (Toronto & Buffalo 2003) 1-13, 3.

²⁴ Jacqueline Murray, 'The Law of Sin that is in My Members: the Problem of Male Embodiment' in: Samantha J.E. Riches, Sarah Salih, *Gender and Holiness: Men, Women and Saints in Late Medieval Europe* (Padstow 2002) 9-22, 10-11.

²⁵ Mooney, 'Voices, Gender', 11-12.

²⁶ Mooney, 'Voice, Gender', 12; Von Weissenberg, 'Generations of Men', 670.

Romeinse leger. Zijn enige motivatie om in het leger te dienen was de mogelijkheid om gemartelde christenen te kunnen bezoeken en hen aan te moedigen en te steunen waar nodig.

Tijdens een van zijn bezoeken aan de gevangenis kwam hij Tranquillinus tegen. Deze man had een ziekte, waar Sebastiaan hem van genees. Toen de prefect van Rome, die dezelfde aandoening had, dit hoorde liet hij Sebastiaan naar zich toe komen. Nadat Sebastiaan de prefect van Rome had genezen van zijn aandoening werden de prefect en zijn zoon en met hen 1400 anderen gedoopt. Echter, toen een andere heilige, sint Tiburtius de prefect beledigde werd de prefect boos op christenen in het algemeen en hij stuurde Sebastiaan naar keizer Diocletianus. De keizer liet Sebastiaan doden. Sebastiaan werd echter op miraculeuze wijze bevrijd en stond later voor het keizerlijke paleis, waarop hij opnieuw werd gedood²⁷

Het belangrijkste thema in deze hagiografie is opoffering. Sebastiaan trad toe tot het leger om anderen te helpen, ondanks het feit dat dit hemzelf in gevaar bracht. Ascese komt niet erg expliciet naar voren, maar het feit dat Sebastiaan zich aanmeldde voor het leger en daarmee afstand deed van zijn geluk en luxe zou uitgelegd kunnen worden als een soort van ascese. Somatisering, seksualiteit en huwelijkse beeldspraak spelen geen rol in het verhaal. Ten slotte lijkt het vrij duidelijk dat Sebastiaan in de masculiene categorie valt. Hij zette zich in om anderen te bekeren, martelaren te steunen en het geloof en zijn deugd te beschermen. Van de boetvaardige kenmerken is helemaal geen sprake in deze *vita*.

Sint Basilius de Grote

In de vierde eeuw na Christus was er Basilius, de bisschop van Caesarea. De heremiet Efreem zag in een visioen dat Basilius heilig was. Hoewel Efreem dit eerst niet geloofde door de uitbundige kleding en het grote gevolg dat Basilius bij zich had, zag hij toen Basilius tegen hem sprak dat er vuur uit zijn mond kwam. Efreem was overtuigd. Een andere heremiet zag Basilius van een afstand en keurde hem ook af, maar een stem vertelde hem dat Basilius hier geen geluk uit haalde.

De Romeinse keizer Valens, welke zelf een aanhanger van het arianisme was, gaf een katholieke kerk aan de arianisten in de stad. Basilius sprak de keizer hierop aan en mocht zelf beslissen naar welke groep de kerk zou gaan. Hierop liet Basilius een katholieke en een arianistische zegel op de kerkdeuren bevestigen. Beide groepen zouden bidden voor het opengaan van de deuren, en welk zegel als eerst brak zou bepalen welke groep de kerk zou krijgen. Basilius en zijn mede katholieken wisten, wellicht niet geheel onverwacht, de deur als eerst open te krijgen. De keizer Valens trachtte, tegen zijn belofte in, een decreet te schrijven waarin hij Basilius uit de stad zou verbannen, maar drie pennen braken af en hij gaf het op.

Later hielp Basilius ook een man die zijn ziel aan de duivel had verkocht voor de liefde van een vrouw. Basilius wist door middel van gebed het contract aan de duivel te ontfutselen en zo werd de man weer christen. Ten slotte, net voor zijn dood, bekeerde hij een joodse vriend door zijn dood langer dan mogelijk uit te stellen met behulp van God en wiste hij de zonden uit van een wanhopige vrouw.²⁸

Ascese is het thema dat het duidelijkst naar voren komt in deze *vita*. Wanneer de tweede heremiet de pompeuze uitdossing van Basilius ziet veroordeelt hij deze. Echter wordt hem direct verteld dat Basilius hier geen genoegdoening uit haalt. Hoewel dit wellicht hint naar een bepaalde vorm van ascese, gaat het hier dan wel om een erg milde vorm van ascese. Basilius draagt namelijk nog steeds de mooie kleding. Naast de subtiele aanwezigheid van ascese als thema is er ook sprake van een zekere vorm van somatisering. De heiligheid van Basilius wordt bevestigd doordat er vuur uit zijn mond komt wanneer hij spreekt. Dit is echter geen overtuigende somatisering. Hoewel zijn heiligheid lichamenlijk wordt geuit, gebeurt dit niet om een innerlijke strijd kracht bij te zetten. Seksualiteit en huwelijkse taal

²⁷ Jacobus de Voragine, *Golden Legend* I, 97-101.

²⁸ Jacobus de Voragine, *Legenda Aurea* I, 108-113.

of beeldspraak komen nauwelijks voor in relatie tot Basilius. Hoewel Basilius zelf niet valt voor vleeselijke verleidingen, is hij wel degene die kan helpen wanneer iemand dat wel overkomt. Ook Basilius valt vrij duidelijk in de masculiene categorie. Hij heeft ecclesiastische macht, voert een strijd tegen het Arianisme en hij bekeert zijn joodse vriend. Androgyne kenmerken komen ook in deze *vita* niet voor.

Sint Johannes de Aalmoezenier

Sint Johannes de Aalmoezenier leefde gedurende de late vijfde en vroege zesde eeuw na Christus. Hij was de patriarch van Alexandrië in Egypte toen hij plots een visioen van een bijzonder mooie maagd zag. De maagd bleek ‘medelijden’ te heten, en ze vroeg hem of hij haar tot vrouw wilde nemen. Vanaf die dag was Johannes vervuld van compassie en kreeg hij de bijnaam ‘de Aalmoezenier’. Hij zag de armen namelijk als zijn ‘meesters’ en hij gaf praktisch al zijn bezittingen weg.

Toen een man zag hoe Johannes aan het lijden was gaf hij hem een luxe deken. Johannes voelde zich zo schuldig dat hij de deken verkocht en het geld verdeelde onder de armen. Hierop kocht de man de deken weer en gaf deze opnieuw aan Johannes, waarop het proces zich enkele keren herhaalde.

Het kwam vaak voor dat Johannes tijdens het bidden in extase raakte. Hij sprak met Christus en daagde hem uit wie meer kon weggeven. Johannes bleef al zijn bezittingen maar weggeven, tot hij op een gegeven moment Johannes hoge koorts kreeg en hij voelde dat zijn dood nabij was. Hij dankte God en gaf zijn laatste cent aan de armen. Hij stierf met letterlijk geen enkel bezit, los van de kleding die hij op dat moment droeg.²⁹

De focus van deze *vita* ligt duidelijk op ascese. Johannes gaf al zijn bezittingen weg, voelde zich altijd schuldig als hij zich comfortabel voelde omdat hij wist dat zijn ‘meesters’ aan het lijden waren en at zo weinig mogelijk. Naast de duidelijke focus op ascese is er ook sprake van huwelijksbeeldspraak. De maagd die medelijden en compassie voorstelde vroeg Johannes om haar tot vrouw te nemen en Johannes accepteerde dit. Dit huwelijk is wel anders dan dat meestal bij vrouwen het geval is volgens de literatuur. Er is namelijk totaal geen sprake van gemeenschap en het gaat hier niet om een directe band met God of Christus. Seksualiteit en somatisering komen niet voor in deze *vita*. Ten slotte rest nog de categorisering aan de hand van Bell. Het valt op dat verschillende kenmerken van het boetvaardige type heilige voorkomen bij Johannes de Aalmoezenier. Er is duidelijk sprake van boetvaardig ascetisme en liefdadigheid. Daarbij zou het symbolische huwelijk met de verschijning van de maagd ‘compassie’, gezien de transcendente aard ervan, als een mystieke gebeurtenis gekarakteriseerd kunnen worden.

Sint Alexius van Rome

Alexius werd geboren als zoon van een aristocratische Romeinse familie. Toen hij nog een kind was werd zijn bruid, een meisje uit de keizerlijke familie, al voor hem uitgekozen. Op zijn huwelijksnacht instrueerde hij zijn bruid om bang te zijn voor God en drong hij erop aan dat ze beiden maagd moesten blijven. Diezelfde nacht verliet hij Rome in het geheim en reisde naar Edessa als onderdeel van zijn pelgrimage. Toen hij daar aankwam verdeelde hij al zijn bezittingen onder de armen en voegde hij zich bij andere bedelmonniken. Van de aalmoezen die hij kreeg gaf hij het meeste weer aan andere armen.

Toen hij zeventien jaar in Edessa had geleefd, werd Alexius op aanwijzingen van de heilige maagd Maria de kerk ingeleid. Dit leidde ertoe dat anderen hem gingen vereren, waarop Alexius besloot verder te reizen. Geleid door God kwam het schip aan in Rome, waar Alexius zeventien jaar lang onopgemerkt als bedelaar in het huis van zijn vader woonde tot hij stierf. Na zijn dood werd hij door de

²⁹ Jacobus de Voragine, *Legenda Aurea* I, 113-118.

stad naar zijn begraafplaats gedragen. Allen die hem aanraakten werden genezen van hun aandoeningen.³⁰

Het centrale thema in dit heiligenleven is duidelijk het ascetisme van Alexius. Alexius weet op jonge leeftijd al dat hij een ascetisch leven wil en voert dit ook volledig uit. Het feit dat hij trouwde ondanks het feit dat hij dit zelf eigenlijk niet wilde laat een bekende troep zien waarbij Alexius' seculiere verantwoordelijkheden in conflict komen met zijn religieuze verantwoordelijkheden.³¹ Zijn religieuze verantwoordelijkheden winnen het tijdens zijn huwelijksnacht van zijn wereldlijke verantwoordelijkheden. Hij drukt zijn vrouw op het hart dat maagdelijkheid heel belangrijk is en vertrekt dan. Somatisering is het enige thema van dit onderzoek dat niet voorkomt in deze *vita*. Ook Alexius valt niet onder de categorie van masculiene heiligen. Zijn *vita* in de *Legenda Aurea* draait primair om boetvaardige ascese, een belangrijk kenmerk van de boetvaardige heiligheid die Bell beschrijft. Andere kenmerken komen praktisch niet terug.

Sint Bernardus van Clairvaux

Bernardus werd in de elfde eeuw geboren in Bourgondië, in het kasteel van Fontaine. Als zoon van adellijke, zeer religieuze ouders was het voordehandliggend dat Bernardus zijn leven als geestelijke door zou brengen. Toen hij nog een klein jongetje was zag hij op kerstavond een visioen van de geboorte van Jezus. Hij zou hierna een beter begrip hebben van de geboorte van Jezus en kon er ook beter over vertellen dan de meesten.

De duivel, die de resolutie van de jongen zag, probeerde hem te verleiden zijn maagdelijkheid op te geven. De duivel stuurde verschillende vrouwen op hem af, maar telkens zonder het gewenste resultaat. Bernardus begon naar aanleiding van de voorvallen met de verschillende vrouwen te beseffen dat hij iets moest veranderen. Hij voegde zich, samen met bijna al zijn broers, bij de Cisterciënsers.

Toen Bernardus bij de Cisterciënsers leefde was hij zo opgeslokt door het geestelijke leven dat hij zijn omgeving nauwelijks opmerkte. De abt van de Cisterciënsers bouwde voor Bernardus een klooster in Clairvaux, waar Bernardus abt werd. Hij kleepte zich armzalig en at bijna niets, en zelfs die kleine hoeveelheden at hij met tegenzin.

Toen de enige zus van Bernardus naar Clairvaux kwam, weigerde Bernardus haar in eerste instantie te ontmoeten. Waar Bernardus een volledig geestelijk leven leidde, was zijn zus getrouwd en leefde ze in weelde. Toen hij haar toch ontmoette, haalde hij haar over om al het wereldlijke op te geven. Nadien trok Bernardus rond in Frankrijk en later zelfs in het huidige Duitsland, waar hij duivels verdreef en mensen bekeerde. Uiteindelijk, nadat hij 160 kloosters had gesticht, vele wonderen had verricht en een grote hoeveelheid boeken en verhandelingen had geschreven, stierf Bernardus in het jaar 1153.³²

De rode draad door Bernardus' leven is zijn ultieme drang naar ascese. Hij is zo ascetisch dat hij nauwelijks iets merkt van zijn omgeving, zelfs zijn eten proeft hij niet. Bij Bernardus lijkt dus sprake te zijn van het tegenovergestelde van somatisering. Zijn lichaam krijgt een volledig ondergeschoven positie en is enkel een last voor hem. Zijn heiligheid uit zich juist niet in zijn lichaam. Tegelijkertijd kan dit ook juist als somatisering worden gezien, zijn heiligheid wordt namelijk juist benadrukt door vaak aan te geven dat zijn lichaam onbelangrijk is. Naast ascese vorm ook seksualiteit een duidelijk thema in het begin van de *vita* wanneer de duivel vrouwen op hem afstuurt in een poging hem te verleiden. Hieruit blijkt dat Bernardus controle heeft over zijn lichaam, een belangrijk kenmerk van ascese.

Opvallend is dat Bernardus een prototype van de boetvaardige heilige is. Bijna zijn hele leven draaide om boetvaardig ascetisme, privaat gebed en hij had een mystieke ervaring waarin hij de

³⁰ Jacobus de Voragine, *Golden Legend* I, 371-374.

³¹ Von Weissenberg, 'Generations of Men', 670.

³² Jacobus de Voragine, *Golden Legend* II, 98-107.

geboorte van Jezus zag. Dit kan worden gezien als een vorm van directe communicatie met God. Vrijwel het enige masculiene element in Bernardus' *vita* is het feit dat hij ecclesiastische macht had.

Sint Agnes

Sint Agnes was nog maar een kind toen de zoon van de prefect haar aansprak en haar vroeg met hem te trouwen. Agnes weigerde resoluut omdat ze al met Jezus was getrouwd. Ze beschrijft hoe een huwelijk met Christus het perfecte huwelijk is, onder andere omdat ze haar maagdelijkheid behoudt. Zijn aanraking is heiligheid, 'vereniging' met hem is maagdelijkheid. De prefect, boos omdat Agnes zijn zoon had afgewezen voor Jezus, probeerde haar over te halen. Eerst gebeurde dit door zachtaardige woorden, maar dit veranderde al snel in dreigementen. Toen ze nog steeds weigerde liet hij haar naakt naar een bordeel brengen, maar God liet haar haren zo lang groeien dat ze haar lichaam bedekten. In het bordeel wachtte een engel en het bordeel werd een gebedshuis.

De zoon van de prefect probeerde haar te verkrachten, maar omdat hij God niet had geëerd werd hij gedood door de duivel. Door de gebeden van sint Agnes, op verzoek van de prefect, kwam de jongen weer tot leven. Toen de jongen direct het christendom begon te prediken werden de priesters van de Romeinse goden boos. Ze overtuigden het volk dat Agnes een gevaarlijke heks was en Agnes werd gedood. Haar graf werd een plek waar verschillende wonderen gebeurd zijn, zoals het behoeden van een priester voor lust en en het genezen van de dochter van Constantijn.³³

Dit heiligenleven toont sporen van verschillende thema's. Opvallend is bijvoorbeeld het begin van de tekst, waar zeer veel gebruik wordt gemaakt van bruids taal en beeldspraak. Dit huwelijk met Christus heeft ook een zekere lichamelijke component, maar is expliciet niet seksueel van aard. Aan het eind van de tekst haalt Jacobus ook nog Ambrosius aan, die Agnes beschrijft als een perfect ascetisch voorbeeld, hoewel dit verder niet terugkomt in de tekst. Somatisering komt helemaal niet voor in deze *vita*. Sint Agnes is dan ook een heilige die moeilijk als masculien of boetvaardig te typeren is. Zo wordt ze door Ambrosius een perfect ascetisch voorbeeld genoemd, maar dit speelt geen duidelijke rol in het verhaal. Ze heeft ook geen duidelijk direct contact met God, maar God liet wel haar haren langer groeien toen het nodig was. Tegelijkertijd is ze bereid om te sterven om haar deugd, oftewel haar maagdelijkheid, te beschermen, een kenmerk van masculiene heiligheid. Agnes is dus een heilige die niet duidelijk in een van de twee categorieën in te delen valt.

Sint Paula

Hier neemt Jacobus de Voragine de vrijwel onaangepaste tekst van Hiëronymus van Stridon over, hoewel hij grote delen van het origineel weg heeft gelaten.³⁴

Paula, moeder van vijf kinderen, keerde zich na de dood van haar man volledig tot God en ze gaf al haar rijkdommen weg. Geïnspireerd door twee bisschoppen die naar Rome kwamen besloot Paula Rome te verlaten. Terwijl het schip wegvoer zag ze haar kinderen op de kade haar smeken om te blijven. Haar grief manifesteerde zich als heftige pijn in haar buik. Dankzij haar geloof kon ze de pijn doorstaan.

Toen ze aankwam in het heilige land trok ze langs alle plekken waar Christus ook zou zijn geweest, terwijl ze zich verder volledig onttrok aan alle luxe. Toen ze in de grot van de wederopstanding kwam heeft ze enorm gehuild, iedereen in Jeruzalem en de omgeving hoorde dit. De rest van haar leven spendeerde ze omringd door maagden, maar Paula zag er altijd het minst uit. Ze zat ook nooit meer met een man aan een tafel. Ze was vrijwel altijd aan het bidden en wilde geen enkele vorm van luxe meer in haar leven hebben. Haar kuisheid wordt ook geprezen, hoewel dat volgens Hiëronymus overbodig is na alle andere deugden te hebben beschreven.

³³ Jacobus de Voragine, *Golden Legend* I, 101-104.

³⁴ Jacobus de Voragine, *Golden Legend* I, 121.

Ze stichtte ook nog een klooster voor mannen en zelfs drie kloosters voor vrouwen. Als ze ziek werd wilde ze niet behandeld worden. Het verlies van haar kinderen uitte zich fysiek en zelfs de kracht van haar geest kon haar fragiele lichaam niet redden. Ze liet haar overlevende kinderen met niets anders achter dan de zorg voor de armen.³⁵

Ook bij sint Paula komen de centrale thema's van dit onderzoek duidelijk naar voren. Haar grief wordt nadrukkelijk gesomatiseerd, waarbij ook sterk de nadruk wordt gelegd op de fragiliteit van het lichaam. Daarnaast leidt Paula duidelijk een ascetisch leven. Hoewel seksualiteit duidelijk niet het belangrijkste thema is wordt toch, ondanks het feit dat Hiëronymus zelf al aangeeft dat het eigenlijk overbodig is, haar kuisheid aangehaald en geprezen. Dit impliceert dat haar kuisheid dus wel belangrijk was. Bovendien impliceert het feit dat ze nooit meer naast mannen zat na de dood van haar man ook kuisheid. Huwelijks taal of beeldspraak wordt niet gebruikt in relatie tot Christus of God. Paula's *vita* kent kenmerken van beide typering van Bell. Haar ascetisme is een kenmerk van het boetvaardige type heilige, terwijl haar macht, die zowel informeel als formeel was, eerder bij het masculiene type heilige hoort.

Een maagd van Antiochië

Jacobus gebruikt hier de woorden van Ambrosius om het verhaal te vertellen.³⁶

Er was een maagd in Antiochië die zich altijd verborg in het openbaar. Maar hoe meer ze zich probeerde te verbergen, hoe gewilder ze werd. Toen duidelijk werd dat niemand haar kon hebben probeerden mensen haar te verraden. De maagd was niet bang voor de dood, ze was zo kuis dat ze er zelfs naar uitkeek.

Een menigte lokte haar in de val en liet haar kiezen tussen offeren aan de Romeinse goden of geprostitueerd worden in een bordeel. Ze dacht lang na over het conflict tussen reinheid van geest en reinheid van lichaam. Uiteindelijk bleek haar onbereidheid te offeren aan de Romeinse goden groter dan haar angst voor lichamelijke onreinheid. Ze werd naar het bordeel gebracht. Daar verzocht ze God om haar te beschermen, waarop er een ridder naar haar toe kwam. De ridder vertelde haar dat haar geloof haar had gered. Hij ruilde zijn kleding met die van haar, maar niet voordat de maagd geprotesteerd had opdat zij de marteldood mocht sterven.

Hoewel de maagd besloot om het bordeel te verlaten, bedacht ze zich en keerde ze terug naar de plek waar de ridder gemarteld werd. Ze claimden beiden het recht om te sterven. Uiteindelijk werden ze beiden gedood en zijn beiden dus martelaars.

Ten slotte reflecteert Ambrosius op de significantie van deze daden. Hij merkt hierbij op dat, hoewel Damon en Pythias zich ook voor elkaar wilden opofferen, dat zij beiden mannen waren. De Maagd moest eerst haar zwakkere geslacht overwinnen, bovendien kenden de Maagd en de ridder elkaar niet. Zij wilden het martelaarschap dus echt.³⁷

Een van de centrale thema's, wat ook duidelijk blijkt uit de "naam" van de heilige, is seksualiteit. Er ligt een heel erg sterke nadruk op het belang van maagdelijkheid. Deze maagdelijkheid is ook niet per sé minder belangrijk dan geestelijke reinheid, maar de Maagd kon zich er simpelweg niet toe zetten om aan de Romeinse goden te offeren. Opvallend is dat ook in dit geval een vrouw niet wordt aangeduid als martelaar in de index, maar als maagd.³⁸

Huwelijk, somatisering en ascese komen niet voor als thema's in deze *vita*. Dit is opvallend omdat vaak juist in het geval van een innerlijke twist dit bij vrouwen beschreven werd als iets dat zich ook lichamelijk uit.

³⁵ Jacobus de Voragine, *Golden Legend I*, 121-126.

³⁶ Jacobus de Voragine, *Golden Legend I*, 250.

³⁷ *Ibidem*, 250-254.

³⁸ *Ibidem*, viii.

Ook in het geval van de Maagd van Antiochië is het lastig om haar in een van de categorieën van Bell in te delen. Ze zonderde zich af van de wereld in een poging haar maagdelijkheid te beschermen, wat wijst op ascese, maar de overige informatie in de *Legenda* duidt er niet op dat dit per sé boetvaardig van aard was (als er al sprake was van ascese, wat nergens duidelijk wordt). Andere kenmerken van beiden typen heiligheid komen praktisch niet terug, hoewel haar heldhaftige martelaarschap wel onder het masculiene type geschaard zou kunnen worden.

Sint Justina van Antiochië

De maagd Justina woonde met haar ouders in Antiochië. Cyprianus, een tovenaars die een pact had met de duivel, wilde Justina voor zichzelf hebben. Hij stuurde twee demonen op haar af om haar te verleiden, maar zij faalden allebei. Toen stuurde Cyprianus de duivel zelf naar haar toe. De duivel nam de vorm van een jonge vrouw aan en hij vertelde Justina dat hij als maagd bij haar wilde wonen. Hij vroeg haar echter of dat maagdelijkheid niet in strijd is met Gods gebod om de aarde te bevolken. Hierdoor begon Justina aan zichzelf te twijfelen. Ze werd bijna opgewonden, maar ze na een tijd merkte ze dat de duivel tegen haar sprak en ze beschermde zichzelf met het kruisteken.

De duivel probeerde haar op verschillende manieren over te halen om met Cyprianus te trouwen, maar ze was hem telkens te slim af. Cyprianus was boos op de duivel omdat deze een simpele maagd niet kon verslaan en vroeg hem waar haar kracht vandaan kwam. De duivel gaf, nadat Cyprianus zijn trouw had gezworen, toe dat de macht van 'de gekruisigde' vele malen groter is dan die van hem. Daarop gebruikte Cyprianus het kruisteken om de duivel weg te jagen.

Vervolgens ging Cyprianus naar de bisschop en liet hij zich dopen. Toen de bisschop stierf nam Cyprianus zijn plaats in en hij bouwde een klooster voor Justina, waarvan zij de abdes werd. De prefect van de regio hoorde over Justina en Cyprianus en ontbood hen. Hij vroeg de twee te offeren aan de idolen, maar dit weigerden zij resoluut. Hierop liet hij ze martelen, maar ze voelden geen pijn. Uiteindelijk werden ze beiden onthoofd en stierven zodoende de martelaarsdood.³⁹

Seksualiteit vormt de rode draad door deze *vita*. De maagdelijkheid van Justina staat in scherp contrast met de lusten van de magiër Cyprianus. Deze lusten stoppen zodra hij inziet dat God machtiger is dan wie of wat dan ook, waarna ook Cyprianus christelijk wordt en uiteindelijk zelfs samen met Justina de martelaarsdood stierf. Hierdoor werd Cyprianus ook een heilige. Ascese speelt geen duidelijke rol in dit heiligenleven. Justina leeft met haar ouders, er wordt nergens geëxpliciteerd dat ze zich de aardse genoegens onthoudt, behalve in het geval van haar seksualiteit. Het is desalniettemin aannemelijk dat Justina, als abdes van een klooster, zich wel degelijk van vele aardse genoegens onthield. Dit wordt echter schijnbaar niet belangrijk genoeg gevonden om het explicieter te incorporeren in de tekst. Opvallend is dat er in deze tekst praktisch geen sprake is van somatisering. Er wordt wel over haar lichaam gesproken, maar het conflict tussen kuisheid en lust dat ze telkens voert onder invloed van de duivels wordt niet gesomatiseerd. Bovendien is er geen sprake van huwelijksreferenties, wat misschien juist te verwachten viel bij een *vita* die draait om het weerstaan van lust en trouw aan God.

Justina is zich telkens aan het verdedigen en draagt slechts indirect bij aan de bekering van Cyprianus. Daarnaast is het Cyprianus die haar de abdes van een klooster maakt en degene die andere martelaren brieven stuurt om hen te steunen in hun strijd. Justina had als abdes namelijk kerkelijke macht en ze beschermde, hoewel niet op een duidelijk heldhaftige wijze, haar deugd, beide kenmerken van masculiene heiligen. Bovendien stierf ze de martelaarsdood omdat ze weigerde te offeren aan de idolen van de prefect. Tegelijkertijd is Justina geen 'missionaris naar de heiden en vurige prediker van het woord'. Justina lijkt desondanks het best als een masculiene heilige te worden geclassificeerd dan als een boetvaardige heilige.

³⁹ Jacobus de Voragine, *Golden Legend* II, 192-195.

Sint Elizabeth van Thüringen

Elizabeth was de dochter van de koning van Hongarije. Ze groeide op met koninklijke weelde en afleidingen, maar ze had hier geen aandacht voor of ze richtte het tot God. Ze speelde nauwelijks tijdens haar jeugd. Als ze toch iets won tijdens het spelen, verdeelde ze de prijs onder arme kinderen.

Toen ze opgroeide zorgde ze ervoor dat haar leven sober bleef. Ook spoorde ze anderen om haar heen aan om sober te leven en zich tot God te richten. Ze hield er dan ook niet van om mooie jurken te dragen, dit leidde slechts af van het geestelijke. Ze besteedde veel tijd aan bidden, maar als ze het overdag niet af kreeg dan ging ze 's nachts door tot ze haar belofte aan haar hemelse echtgenoot vervuld had.

Toen Elizabeth ouder werd, droeg haar vader haar op om te trouwen met de landgraaf van Thüringen. Uit gehoorzaamheid en omwille van voortplanting gaf ze haar maagdelijkheid op. Hoewel ze nu getrouwd was, leefde ze haar leven grotendeels op dezelfde manier als dat ze voorheen deed.

Om haar gebeden kracht bij te zetten huilde Elizabeth dikwijls tijdens het gebed. Elizabeth deed er ook alles aan om zich zo nederig mogelijk te gedragen. Ze droeg simpele kleding, zat tijdens kerkdiensten bij de armen en droeg nooit juwelen. Bovendien vastte ze heel vaak en liet ze zich zelfs slaan met zwepen om boete te doen voor haar zonden.

Elizabeth haalde haar man over om op kruistocht te gaan naar het Heilige Land. Hij zou hier echter niet van terugkeren. Toen het nieuws van zijn dood zich verspreidde werd Elizabeth verbannen uit het gebied, omdat sommige vazallen van haar dode echtgenoot haar naam bezoedelden. Ze werd opgevangen door de bisschop van Bamberg, haar oom.

De koning van Hongarije hoorde dat zijn dochter in erbarmelijke omstandigheden leefde en stuurde een ridder om haar op te halen. Zij weigerde met de ridder mee te gaan, ze leefde liever in armoede dan in rijkdom. Ze vroeg God om haar de kracht te geven om alle wereldlijke verleidingen te weerstaan. Dit gebed werd door God direct beantwoord.

Meester Conrad, een geestelijke die Elizabeth al bijna haar hele leven hielp op haar spirituele pad, probeerde haar wil te breken opdat ze zich volledig op God kan focussen. Elizabeth had vaak visioenen en huilde dan van blijdschap. Tijdens het bidden kwam het ook vaak voor dat haar gezicht straalde en er licht uit haar ogen scheen.

Toen Elizabeths dood dichterbij kwam, zag ze in een visioen Christus. Hij vertelde zijn geliefde Elizabeth dat haar plek in de hemel voorbereid was. In het jaar 1231 sliep ze vredig in. De rest van de tekst verhaalt verschillende wonderen die na haar dood nog aan haar toegeschreven zijn.⁴⁰ Dit gedeelte zal niet worden behandeld in de analyse.

Duidelijk is dat Elizabeth constant de balans zoekt tussen haar plichten als wereldlijke vrouw en ascese. Ze wil met zo min mogelijk luxe leven, maar dit is niet altijd even goed mogelijk. Deze tegenstelling wordt onder andere aangetoond door haar wereldlijke huwelijk ten opzichte van haar geestelijke huwelijk met Christus te plaatsen. Hier komt ook het probleem met seksualiteit naar voren. Uit plichtsbesef deelt ze het bed met haar man, maar zij beleeft hier geen plezier aan. Bovendien beperkt ze de gemeenschap tot een minimum. Daarnaast is er zonder meer sprake van somatisering. Haar devotie bleek nog sterker uit het feit dat ze dikwijls huilde tijdens het bidden en dat ze later juist straalde, waarbij er zelfs licht uit haar ogen zou komen. Het taalgebruik is overwegend actief, maar Elizabeth lijkt tijdens haar leven wel erg duidelijk gestuurd door mannen. Ze huwde in opdracht van haar vader en ze werd in haar spirituele reis begeleid door meester Conrad, die haar vaak straffen of maatregelen oplegde.

Sint Elizabeth van Thüringen is een duidelijk voorbeeld van een boetvaardige heilige. Penitentiair ascetisme speelt een grote rol in haar *vita*, evenals privaat gebed en mystieke communicatie met God. Masculiene kenmerken kent Elizabeth niet in de tekst in de *Legenda Aurea*.

⁴⁰ Jacobus de Voragine, *Golden Legend II*, 302-318.

Hoe is de representatie van deze heiligen te begrijpen?

Hieronder staat een kort overzicht van de verdeling van de thema's en de categorisering van Bell die aangetroffen werden in bovenstaande heiligenlevens.

	Somatisering	Ascetisme	Seksualiteit	Huwelijkse beedspraak	Masculien	Androgyne
Mannen	1	5	2	1	2	3
Vrouwen	2	3	5	2	1	4

Het eerste dat opvalt na het bestuderen van deze heiligenlevens is dat er weinig verschillen zijn tussen de *vitae* over mannen en die over vrouwen. Hoewel er nauwelijks sprake is van somatisering, gebeurt dit twee keer bij vrouwen en een enkele keer bij mannen. De nadruk die wordt gelegd op de heiligheid van Bernardus van Clairvaux door het feit dat zijn lichaam voor hem totaal onbelangrijk was, is ook een vorm van somatisering.

Somatisering komt dus vaker voor bij vrouwen dan bij mannen, wat overeenkomt met de literatuur.⁴¹ Tegelijkertijd komt het bij een minderheid van de vrouwen voor en zelfs in die gevallen waar het voorkomt is het vrij sporadisch. Wellicht dat het in de bronnen die Jacobus heeft gebruikt voor zijn *Legenda* wel of uitgebreider voorkwam, maar in de *Legenda Aurea* is somatisering schaars. Het is onduidelijk waarom somatisering zo weinig voorkomt in het werk van Jacobus, maar mogelijk kan de verklaring gezocht worden in Jacobus' focus op het geestelijke, het mentale. Zo legt Jacobus ook weinig nadruk op de pijn die sommige heiligen ervaren⁴², zoals in het geval van Justina van Antiochië en Cyprianus.⁴³ Iets dat wellicht ook duidt op de, in Jacobus' ogen in ieder geval, insignificantie van het menselijk lichaam ten opzichte van de geestelijke wereld.

Elementen van ascese komen voor in de meeste *vitae* die voor dit onderzoek zijn bestudeerd. Opvallend is echter dat ascese in de *Legenda Aurea* vaker terugkomt bij mannen dan bij vrouwen, terwijl volgens Riches en Salih ascese vaker voorkomt bij vrouwen.⁴⁴ Uit de bestudeerde *vitae* blijkt deze discrepantie echter niet. Waar er duidelijk sprake is van ascese bij drie van de vijf vrouwen, geldt dit voor al de mannen. Bij mannen speelt ascese dus ook duidelijk een belangrijke rol. Johannes kreeg bijvoorbeeld niet voor niets de bijnaam 'de Aalmoezenaar' en Bernardus van Clairvaux lijkt wel aan 'Heilige Anorexia' te lijden.⁴⁵ Deze grote focus op ascese in de *Legenda Aurea* kan mogelijk worden verklaard aan de hand van de context waarin Jacobus leefde tijdens het schrijven van dit werk. Volgens Reames was Jacobus geïsoleerd in een monastieke cultuur, waarin ascese en armoede hoog in het vaandel stonden. Het zou ook kunnen dat de *Legenda Aurea* zo hard is omdat hij meer open stond voor de apocalyptische stromingen van de tijd dan eerdere Dominicanen.⁴⁶ Wellicht valt het feit dat ascese vaker bij de bestudeerde mannen voorkomt ook te verklaren door naar de context van de auteur te kijken. Jacobus leefde in een monastieke traditie met andere ascetische mannen, maar hij kende vrouwen waarschijnlijk met name door theologische literatuur. Theologen waren over het algemeen van mening dat juist vrouwen meer lusten en minder controle over hun lichaam hadden. Murray betoogt dat dit verschil bestaat doordat de meeste theologen in kloosters leefden, afgezonderd van de samenleving

⁴¹ Mooney, *Voice, Gender*, 12-13.

⁴² Reames, *The Legenda*, 131.

⁴³ Jacobus de Voragine, *Golden Legend*, 195.

⁴⁴ Riches, Salih, *Gender and Holiness*, 5.

⁴⁵ Bynum, *Fragmentation*, 56.

⁴⁶ Reames, *The Legenda*, 194-195.

en vrouwen. Hier konden zij theoretiseren over de ‘aard van vrouwen’.⁴⁷ Deze context kan ervoor gezorgd hebben dat Jacobus ascetisme meer met mannen dan met vrouwen verbond.

Bij het thema seksualiteit bestaat er ook een vrij duidelijk verschil. Waar seksualiteit slechts in twee *vitae* over mannen een rol speelt, komt dit thema terug in alle *vitae* over vrouwen. Daarnaast bestaat er een duidelijke discrepantie in de manier waarop seksualiteit voorkomt bij respectievelijk mannen en vrouwen. Waar het bij mannen, zoals in het geval van Bernardus, dikwijls draait om het overwinnen van lusten, lijken vrouwen hun lust beter onder controle te hebben. Vier van de vijf vrouwen zijn en blijven maagdelijk en de enige vrouw die haar maagdelijkheid verliest doet dit uit gehoorzaamheid en niet uit lust. Hun strijd met seksualiteit bestaat eigenlijk uit een strijd met mannen, aangezien mannen in hun omgeving hen vaak van hun maagdelijkheid proberen te beroven, zoals in het geval van de Maagd van Antiochië. Dit past binnen het populaire middeleeuwse, christelijke idee dat vrouwen hun seksuele verlangens beter kunnen onderdrukken dan mannen. Dit idee staat echter haaks op het eerdergenoemde idee dat veel theologen eropna hielden.

Dit thema komt ook naar voren in de *vita* betreffende Sint Alexius van Rome. Bij mannen wordt het wereldse huwelijk vaak ingezet als een troep om de spanning tussen wereldlijke en spirituele plichten aan te tonen. De *vita* over sint Alexius is hiervan een goed voorbeeld. Hoewel Alexius in eerste instantie toegeeft aan zijn wereldlijke plichten en trouwt, besluit hij tijdens zijn huwelijksnacht het huwelijk niet te consumeren en te vluchten. Hier wordt zowel de nadruk gelegd op het belang van maagdelijkheid als op het feit dat de spirituele plicht uiteindelijk (voor Alexius) belangrijker was dan de wereldlijke plicht. Het feit dat het juist Alexius, de man, degene is die het huwelijk niet wil consumeren en zijn nieuwe vrouw vertelt over het belang van maagdelijkheid komt overeen met het eerdergenoemde idee dat theologen hadden over lust bij mannen en vrouwen.

Huwelijkse en bruidse taal, een thema dat in zekere zin samenhangt met seksualiteit, komt in de *Legenda Aurea* voornamelijk bij vrouwen voor. Hoewel het wereldlijke huwelijk bij verschillende mannen aan bod komt, is er alleen in het geval van Johannes de Aalmoezenier sprake van een symbolisch huwelijk, met de ‘maagd Compassie’. Bij vrouwen draait het vaker om een symbolisch huwelijk met Christus. Hier komt volgens de literatuur ook vaak een mystieke vorm van gemeenschap met God aan te pas. Het is dan ook opvallend dat dit in geen van de bestudeerde heiligenlevens in de *Legenda Aurea* voorkomt. Er is bij twee vrouwelijke heiligen sprake van een symbolisch huwelijk met Christus, hier komt echter geen enkele keer erotiek bij kijken. Ook het mystieke huwelijk tussen Johannes en de ‘maagd Compassie’ kent geen erotische elementen in de *Legenda Aurea*. Het zou kunnen dat het strenge monastieke gedachtegoed van Jacobus ook hier bleek. De nadruk op maagdelijkheid en kuisheid en de verschrikkelijke zondigheid van seks zouden kunnen verklaren waarom Jacobus mystieke gemeenschap niet opnam in zijn *Legenda Aurea*.

Ten slotte rest nog de indeling van de heiligen in de categorieën van Rudolph Bell. Het is duidelijk dat de masculiene en boetvaardige vormen van heiligheid niet per definitie bij respectievelijk mannen en vrouwen horen. Johannes de Doper is bijvoorbeeld een goed voorbeeld van een mannelijke boetvaardige heilige, terwijl bij sint Paula ook duidelijk elementen voorkomen van het masculiene type heilige. De *vita* van sint Paula is dan ook een goed voorbeeld van overlapping van de twee vormen van heiligheid die Rudolph Bell beschreef. Hieruit blijkt dat gendernormen niet statisch waren en dat deze konden worden verbogen. Jacqueline Murray heeft het in dit geval ook over een derde gender, voor mannen en vrouwen die afwijken van de masculiene en feminiene genderrollen en gedragingen. Dit idee van een derde gender bestond op een manier ook al in de middeleeuwen. Gregorius van Tours zag in kuisen mensen die zich niet bezighielden met seks en de wereld een derde gender, deze mensen waren

⁴⁷ Murray, ‘The Law’, 16-17.

door hun onthouding niet mannelijk of vrouwelijk te noemen.⁴⁸ Deze notie van Gregorius van Tours impliceert dat mannelijkheid en vrouwelijkheid voor een groot deel werden bepaald door seksualiteit.

Conclusie

Dit artikel begon met een korte beschrijving van de *vita* van Maria van Egypte, een prostituee die op een gegeven moment haar zondige leven opgaf om een boetvaardig ascetisch leven te leiden in de woestijn. Zij was gemakkelijk in te delen in de boetvaardige categorie die werd voorgesteld door Rudolph Bell. Bij de bestudering van de andere heiligen zou echter blijken dat niet alle heiligen zo eenduidig in te delen of te begrijpen zijn.

Zo toont de Maagd van Antiochië geen duidelijke kenmerken van beide typeringen. Er wordt gehint naar ascetisme, wat eerder op boetvaardigheid duidt, maar ze sterft ook een martelaarsdood, wat eerder wordt geassocieerd met masculiene heiligheid. Daarnaast zijn niet alle mannelijke heiligen masculien, zoals Johannes de Aalmoezenier. Hier komt dan ook duidelijk de ambivalente middeleeuwse houding ten opzichte van gender naar voren. Vrouwen werden als spiritueler, mystieker en als dichterbij-God gezien, dus kon het voor Jacobus positief zijn om een man in verband te brengen met meer vrouwelijke eigenschappen in een poging de heilige te distantiëren van mannelijkheid. Op deze manier wordt hun nederigheid en identificatie met het vleesgeworden lijden sterk benadrukt. Ze weigeren dus te voldoen aan het 'heidense' mannelijkheidsideaal van kracht en dominantie.⁴⁹ Deze voorkeur voor meer 'vrouwelijke' kenmerken van mannelijke heiligen zou wellicht ook te verklaren zijn door de eerder beschreven context waarin Jacobus de *Legenda Aurea* schreef. Tegelijkertijd worden vrouwen die meer kenmerken van masculiene heiligheid vertonen, zoals sint Justina en sint Paula, met zeer veel bewondering beschreven.

De bestudeerde thema's bieden verder toch nog enige verrassing. Hoewel Somatisering vaker voorkomt bij vrouwen dan bij mannen, evenals seksualiteit en elementen van mystieke huwelijken, komt ascese vaker voor bij mannen dan bij vrouwen en Jacobus legt ook sterk de nadruk op ascese. Dit is opvallend, omdat hij hierin lijkt af te wijken van de algemene trend in zijn tijd. Zijn representatie van mannelijkheid en vrouwelijkheid lijkt sterk beïnvloed door zijn monastieke omgeving, waarin ascese hoog in het vaandel stond. Daarnaast was zijn waarschijnlijk beperkte contact met (wereldlijke) vrouwen wellicht ook een factor die meespeelde in zijn ietwat grotere focus op ascese bij mannen.

Over het algemeen komt de representatie van mannelijke en vrouwelijke heiligheid in de *Legenda Aurea* van Jacobus de Voragine overeen met representaties in andere hagiografieën. Dit ondersteunt de idee dat er bepaalde kenmerken waren die als vrouwelijk werden gezien en andere kenmerken die juist als mannelijk werden gezien. De milde afwijkingen en bijzondere focus op ascese die er werden geobserveerd tonen echter wel aan dat het begrip van mannelijke en vrouwelijke heiligheid dynamisch en niet gebonden was aan respectievelijk mannen of vrouwen, maar eerder werd bepaald door de auteur.

⁴⁸ Jacqueline Murray, 'One Flesh, Two Sexes, Three Genders?' in: Felice Lifshitz, Lisa M. Bitel, *Gender and Christianity in Medieval Europe: New Perspectives* (Philadelphia 2008) 34-51, 34-36.

⁴⁹ Theresa Tinkle, *Gender and Power in Medieval Exegesis* (New York 2010) 2.

Bibliografie

- Bell, Rudolph, *Sancta Anorexia: Vrouwelijke Wegen naar Heiligheid* (Amsterdam 1990)
- Bernau, Anke, Sarah Salih, Ruth Evans, 'Introduction: Virginites and Virginitude Studies' in: Anke Bernau, Sarah Salih, Ruth Evans, *Medieval Virginites* (Toronto & Buffalo 2003) 1-13.
- Bynum, Caroline Walker, *Holy Feast and Holy fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley 1987).
- Bynum, Caroline Walker, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion* (New York 1991).
- Lewis, Katherine J., 'Gender and Sanctity in the Middle Ages' *Gender & History* 12:3 (2000), 735-744.
- Lewis, Katherine J., 'Male Saints and Devotional Masculinity in Late Medieval England' *Gender & History* 24:1 (2012), 112-133.
- Lux-Sterritt, Laurence, Carmen M. Mangion, 'Introduction: Gender, Catholicism and Women's Spirituality over the *Longue Durée*', in: Laurence Lux-Sterritt, Carmen M. Mangion, *Gender, Catholicism and Spirituality* (China, 2011) 1-18.
- Mooney, Catherine M., 'Voice, Gender, and the Portrayal of Sanctity', in: Catherine M. Mooney (ed.), *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters* (Philadelphia 1999) 1-15
- Moore, Rebecca, *Women in Christian Traditions* (New York 2015).
- Jacqueline Murray, 'One Flesh, Two Sexes, Three Genders?' in: Felice Lifshitz, Lisa M. Bitel, *Gender and Christianity in Medieval Europe: New Perspectives* (Philadelphia 2008) 34-51.
- Murray, Jacqueline, 'The Law of Sin that is in My Members: The Problem of Male Embodiment' in: Samantha J.E. Riches, Sarah Salih, *Gender and Holiness: Men, Women and Saints in Late Medieval Europe* (Padstow 2002) 9-22.
- Newman, Barbara, *From Virile Woman to Womanchrist: Studies in Medieval Religion and Literature* (Philadelphia 1995).
- Reames, Sherry L., *The Legenda Aurea: A Reexamination of Its Paradoxical History* (Madison 1985).
- Sanok, Catherine, *Her Life Historical: Exemplarity and Female Saints' Lives in Late Medieval England* (Philadelphia 2007).
- Schaus, Margaret, *Women and Gender in Medieval Europe: an Encyclopedia* (New York 2006).
- Tinkle, Theresa, *Gender and Power in Medieval Exegesis* (New York 2010).
- Karen Scott, 'Mystical Death, Bodily Death: Catherine of Siena and Raymond of Capua on the Mystic's Encounter with God' in: Catherine M. Mooney (ed.), *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters* (Philadelphia 1999) 136-167.
- Weissenberg, Marita von, 'Generations of Men and Masculinity in Two Late-Medieval Biographies of Saints' *Gender & History* 27:3 (2015), 669-683.

Primaire Bronnen

Jacobus de Voragine, *The Golden Legend: Readings on the Saints*, William Granger Ryan vert. (Princeton 1993), boek 1.

Jacobus de Voragine, *The Golden Legend: Readings on the Saints*, William Granger Ryan vert. (Princeton 1993), boek 2.