

Van hoer en heks, tot redder en beschermer

Een gendergerichte studie van heilige vrouwen en mannen in de *Gulden legende*



Eindwerkstuk Bachelor Nederlandse taal en cultuur

Universiteit Utrecht

Jyoti Ramsamoedj (4260031)

15 maart 2018

Begeleider: dr. Bart Besamusca

Samenvatting

De *Gulden legende* van Jacobus de Voragine bestaat uit mannelijke en vrouwelijke heiligenlevens. Opvallend is dat de vrouwelijke heiligen aanzienlijk in de minderheid zijn. Hierdoor is het interessant om de heiligen te bestuderen vanuit genderperspectief en te analyseren of de vrouwelijke en mannelijke heiligenlevens van elkaar verschillen of overeenkomen. Weinstein en Bell stellen dat heiligen zich gedragen als een feminiene of een masculiene heilige. Volgens Anne Laskaya bestaat masculiniteit uit vier verschillende aspecten: heroïsch, christelijk, hoofse minnaar en intellectueel.

In dit onderzoek worden vijf vrouwelijke en vijf mannelijke heiligen onderzocht op drie niveaus: de naam, milieu en handelingen. Het onderzoeken van deze drie niveaus toont hoe de heiligen gegenderd zijn en welke typerende genderrollen de heiligen bekleden. Daarnaast valt uit de analyse op te maken dat de heiligen zich feminiën of masculien gedragen. Ook blijkt uit de analyse dat vrouwelijke heiligen getypeerd worden als vrome, barmhartige vrouwen die veelvuldig te maken krijgen met mannen die hen willen verkrachten. De schoonheid van de heilige vrouwen zorgt voor problemen in hun leven. De vrouwelijke heiligen proberen hun maagdelijkheid te behouden en verzetten zich tegen de macht van de autoritaire figuur. Hierdoor vervullen de vrouwelijke heiligen vaak de rol van martelares. Mannelijke heiligen worden neergezet als heroïsche en christelijke mannen. Hierdoor zijn de mannen vaak redders van het volk of predikers die het woord van God verspreiden. Het uiterlijk van mannen is niet van belang. Bovendien toont de analyse dat de heiligen overeenkomsten met elkaar hebben. De tien heiligen komen allen uit de hogere klasse en geven de rijkdom die ze bezitten geheel weg aan de armen.

Inhoudsopgave

1. Inleiding	p.4
1.1. Heiligen in de middeleeuwen	p.4
1.2 Hagiografie	p.7
1.3 Jacobus de Voragine en de <i>Legenda Aurea</i>	p.8
1.4 De Middelnederlandse vertaling: <i>Gulden legende</i>	p.10
1.5 Onderzoek	p.11
2. Theoretisch kader	p.12
2.1 Gendergerichte benadering: algemeen	p.12
2.2 Gender in de mediëvistiek	p.14
2.3 Opvattingen over vrouwelijkheid en mannelijkheid in de middeleeuwen	p.15
2.4 Probleemstelling	p.21
2.5 Corpus en werkwijze	p.23
3. Analyse en interpretatie	p.25
3.1 Vrouwelijke heiligen	p.25
3.1.1 Lucia	p.25
3.1.2 Anastasia	p.29
3.1.3 Agnes	p.32
3.1.4 Paula	p.37
3.1.5 Agatha	p.39
3.2 Mannelijke heiligen	p.43
3.2.1 Andreas	p.43
3.2.2 Nicolaas	p.46
3.2.3 Thomas	p.51
3.2.4 Stefanus	p.54
3.2.5 Johannes	p.56
4 Conclusie	p.59
Literatuurlijst	p.63

1. Inleiding

1.1 Heiligen in de middeleeuwen

Heiligen zijn in de christelijke middeleeuwen alom aanwezig. Ze zijn bijvoorbeeld het onderwerp van bepaalde teksten. Bovendien worden de relieken van heiligen in de middeleeuwen vereerd en bewaard. Ook worden de verhalen over heiligen mondeling doorverteld. In de middeleeuwen komen heiligen zodoende op verschillende manieren voor: schriftelijk, materieel en mondeling.¹

In het Nieuwe Testament staat in de eerste eeuwen van het christendom een heilige symbool voor de gemeenschap van de christenen. Daarnaast staat een heilige voor ieder persoon die een ‘heilige’ positie bekleedt, bijvoorbeeld een abt of een bisschop. De Kerk begint pas met de opkomst van kluizenarij en ascese de titel heilige te reserveren voor buitengewone mensen.² Een heilige onderscheidt zich door zijn marteldood vanwege Christus. Zo wordt eveneens de heiligheid van iemand vastgesteld door de Kerk.³

Volgens Anneke B. Mulder-Bakker zijn heiligen ‘bijzondere gelovigen, geestelijk volmaakt en door God met bijzondere gaven bedeeld, voorbeeldige vromen, die zich onderscheiden van gewone stervelingen en daarom heilig genoemd worden, dat wil zeggen “apart gesteld” en in bijzondere relatie tot God geplaatst.’⁴ Fernandus de Grijs omschrijft heiligen als een individu, ‘van wie achteraf pas goed aan de christengemeenschap is gebleken, dat het God is gelukt iemand geheel voor zich te winnen.’⁵ Ook is een heilige iemand die zijn leven helemaal richt op God. De Grijs stelt dat het hierbij gaat om *luxie pour Dieu*, namelijk de overdaad bij de heilige is typerend als het gaat om de Godsrelatie.⁶ De Grijs beargumenteert dat de kern van heiligheid niet religieus aanzien is, maar het geloof. Deze individuen beseffen dat God het centrum van hun bestaan is en niet zichzelf, zodat ieder persoon in staat is een relatie met God aan te gaan (heilig worden). Als men opmerkt dat deze relatie is gelukt, dan is men dankbaar en vol bewondering. Hierdoor ontstaan heiligenvereringen.⁷

In het Nieuwe Testament wordt gesproken over de *communio sanctorum*: de ‘gemeenschap der heiligen’ of ‘heiligen’.⁸ Hier wordt niet verwezen naar heiligen in de zin

¹ Mulder-Bakker 1997, p.1-15.

² Mulder-Bakker 1997, p.2.

³ Stuip en Vellekoop 1983, p.14-15.

⁴ Mulder-Bakker 1997, p.2.

⁵ Stuip en Vellekoop 1983, p.19.

⁶ Stuip en Vellekoop 1983, p.20.

⁷ Ibidem.

⁸ De Nieuwe Bijbelvertaling 2007, Hand. 2: 43-47, 1 Kor. 10:17.

van uitzonderlijke individuen. In dit geval zijn heiligen bijvoorbeeld, kuise weduwen, vrome maagden, kluizenaars en asceten. Deze mensen zijn gelovigen die zich onderscheiden van gewone mensen door hun levensopvatting of door hun persoonlijke opoffering.⁹ Verder kunnen heiligen omschreven worden als verdedigers van de gelovigen, ‘beeld van Christus’ en voorbeelden van christelijk leven.¹⁰

In kloosterorden worden heiligen gezien als volmaakt deugdzame mensen en hebben zij een voorbeeldfunctie voor christenen.¹¹ Heiligen hebben namelijk geleefd als volmaakte asceten. Bovendien hebben ze hun leven gericht om in de voetsporen van Jezus te treden. De voorbeeldfunctie van heiligen heeft eveneens te maken met de gedachtegang dat heiligen het bewijs zijn van de nabijheid van God op aarde. Elke heilige laat bepaalde karakteristieken van Christus zien, zodat deze karakteristieken als voorbeeld worden gezien in de middeleeuwen.¹²

Al in de eerste eeuwen van het christendom bestaan heiligen.¹³ In de vroege eeuwen waren de heiligen vooral martelaren die de dood vonden door christenvervolging. De heiligencultus komt in deze periode tot ontwikkeling. De leden van de christelijke gemeenschap herdenken de sterfdag van deze martelaren door de vastgelegde martelaarschap voor te lezen bij het graf.¹⁴ De Grijs stelt dat zo de *memoriae* of *martyria* ontstaan, dat zijn bescheiden gebouwen boven of bij de graven van de martelaren, waar de martelaren herdacht worden door bijvoorbeeld gebeden.¹⁵

Constantijn de Grote maakte een einde aan de christenvervolgingen vanaf de 4^e eeuw en in deze periode worden de heiligenlevens voor het eerst opgeschreven. Dit betekent ook dat een einde komt aan het verschijnsel martelaren.¹⁶ De herinnering en de verering van martelaren wordt voortgezet door de Kerk, maar de voorbeeldfunctie van deze martelaren kan niet meer opgevolgd worden. Vanaf de 4^e eeuw wordt iemand niet meer erkend als heilige door de marteldood, maar door een leven te leiden gericht op boetedoening en ascese.¹⁷ In de 4^e eeuw zijn de heiligen: heremieten, monniken, bisschoppen, maagden, asceten en boetedoeners.¹⁸

Na de Karolingische periode (8^e tot 10^e eeuw) wordt iemand heilig verklaard door de

⁹ Stuij en Vellekoop 1983, p.20.

¹⁰ Stuij en Vellekoop 1983, p.21.

¹¹ Mulder-Bakker 1997, p.4.

¹² Stuij en Vellekoop 1983, p.22.

¹³ Mulder-Bakker 1997, p.1.

¹⁴ Mulder-Bakker 1997, p.1-5.

¹⁵ Stuij en Vellekoop 1983, p.14.

¹⁶ Le Goff 2014, p.23.

¹⁷ Stuij en Vellekoop 1983, p.15.

¹⁸ Ibidem.

deugden waarover de persoon beschikte, bijvoorbeeld de heremieten. Zij prefereren een leven in afzondering en zonder verleidingen van de bewoonde wereld.¹⁹

In de middeleeuwen was elke kerk gewijd aan een heilige. Daarnaast bevat elk altaar een relik van die betreffende heilige. Vincent Hunink stelt dat relieken voorwerpen of stoffelijke resten zijn waar de heilige mee in aanraking is geweest.²⁰ Relieken zorgen ervoor dat vroege christenen zich bekeren, omdat men zelf de relieken kan zien en aanraken. Men kan door middel van relieken de aanwezigheid van de heilige voelen, omdat een relik tastbaar is.²¹ In de middeleeuwen circuleerde de gedachtegang dat men door het aanraken van relieken genezen kan worden van bepaalde ziekten. Hierdoor versterkt het geloof in de heilige.²² In de vroege middeleeuwen was het gewoonlijk dat bedevaarten en pelgrimages ondernomen worden om de graven van een heilige te bezoeken, bijvoorbeeld de graven van Petrus in Rome, Jacobus in Santiago en Martinus in Tours waren voornamelijk bedevaartsoorden. Ook gelooft men dat deze heiligen vanuit hun graf zich over de gemeenschap ontfermen. Een plek waar een heilige begraven is, staat meestal bekend om de wonderen die er plaatsvinden. Wonderen staan voor duidelijke tekenen van de tussenkomst van een heilig persoon.²³ De mens is verantwoordelijk voor de koppeling tussen wonderen en heiligen. Het voorkomen van wonderen zorgt dat gelovigen rituele handelingen gaan uitvoeren, bijvoorbeeld bij heilige bronnen of bomen.

Vanaf de 12^e eeuw begint canonisatie steeds meer invloed te krijgen bij de heiligverklaring van bepaalde individuen. De Grijs omschrijft canonisatie als volgt ‘het besluit, uitgevaardigd door de bevoegde kerkelijke overheid, om een gestorven mens op te nemen in de lijst van de heiligen en zijn openbare verering te erkennen.’²⁴ Tot in de 16^e eeuw heeft de canonisatie ervoor gezorgd wie een heilige is en of diegene aanbeden mag worden.²⁵

In de dertiende eeuw krijgen heiligen een vaste plek in het christelijke gedachtegoed. De voorkomende wonderen worden gezien als tekenen van goedgezindheid bij de heiligen. De populariteit van heiligen voor middeleeuwers heeft te maken met de wonderen die de heiligen verrichten. Heiligen hebben een uitzonderlijke relatie met God en zijn in staat om, tijdens hun leven maar ook nadat ze zijn gestorven, wonderen te verrichten.

In de dertiende eeuw stelt Jacobus de Voragine zijn *Legenda aurea* samen. Volgens

¹⁹ Le Goff 2014, p.23.

²⁰ Hunink & Nieuwenhuis 2010, p.2.

²¹ Ibidem.

²² Stuip en Vellekoop 1983, p.14.

²³ Mulder-Bakker 1997, p.3.

²⁴ Stuip en Vellekoop 1983, p.29.

²⁵ Ibidem.

Jacobus de Voragine zijn heiligen mensen die zich onderscheiden van gewone mensen op basis van drie eigenschappen: een overvloed van goede werken, de reinheid van hun hart en de aanwezigheid van de Heilige Geest.²⁶

1.2 *Hagiografie*

In het Oosten is de traditie van de hagiografie ontstaan. Het opschrijven van de levens van heilige mannen en vrouwen worden na het einde van de christenvervolgingen overgenomen in het Westen.²⁷ Vaak zijn dit verhalen over een (ascetische) bisschop of monnik die de rol van de martelaar op zich neemt, beter bekend onder de term heiligenlevens. Een heiligenleven is een levensbeschrijving van een heilige. Het beschrijven van heiligenlevens heeft zich ontwikkeld tot een literair genre, namelijk de hagiografie.²⁸ Dit zijn vaak verhalen over de cruciale gebeurtenissen uit zijn of haar leven, gewoonlijk worden een aantal die aan de heilige wordt toegeschreven, besproken. De hagiografie is in de 6e tot en met de 8e eeuw het belangrijkste literaire genre geweest.²⁹

Eén van de bekendste hagiografische geschriften is de *Legenda aurea* van Jacobus de Voragine. De Latijnse tekst geeft een overzicht van de belangrijkste heiligenlevens en christelijke feestdagen. In dit onderzoek staat het analyseren van heiligenlevens uit de *Legende aurea* centraal.

Verzamelingen heiligenlevens bestaan al voor de 13e eeuw, daarbij waren de teksten onderling heel divers uit verschillende tijden en van verschillende auteurs. Omdat heiligenlevens worden gebruikt als voorbeeld van deugdzaam leven voor de gelovigen, hebben dominicanen als Jacobus de Voragine behoefte aan een goed leerboek voor het voorbereiden van hun preken. Hierdoor ontstaan in de 13e eeuw een nieuw soort ‘heiligenboeken’, de *legendaria nova*.³⁰ De eenheid in deze teksten is vernieuwend, omdat de heiligenlevens uit verschillende bronnen worden herschreven en geordend. Ook de *Legenda Aurea* behoort tot dit nieuwe type heiligenboek.³¹

Hagiografische geschriften komen in zeven verschillende gedaanten voor. Een *vita* vertelt het levensverhaal van een heilige. In een *passio* staat het martelaarschap of de dood van een heilige centraal. De eerste martelaar was de heilige Stefanus, zijn *passio* zal ik

²⁶ Hunink & Nieuwenhuis 2010, p.2.

²⁷ Head 1990, p.1-20.

²⁸ Stancliffe 1983, p.6-7.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Mulder-Bakker 1997, p.32-33.

³¹ Hunink & Nieuwenhuis 2010, p.5.

gebruiken voor dit onderzoek. Hij wordt namelijk gestenigd.³² Miraculeuze gebeurtenissen tijdens het leven of na de dood van een heilige worden verteld in een *miracula*. Een *elevatio* (naar boven halen) gaat over de opgraving van de overblijfselen van een heilige.³³ In een *translatio* staat het verplaatsen van een relik van een heilige naar een andere plaats centraal. Tot slot een *revelatio*, daarin worden de waarnemingen van getuigen van een miraculeuze gebeurtenis in verband met een heilige verteld.³⁴ Een hagiografisch geschrift bestaat meestal uit vaste onderdelen, zoals karakter, jeugd, begravenis, overlijden, levensgewoonten, wonderen en afkomst. Deze onderdelen hoeven niet altijd allemaal voor te komen in een levensbeschrijving.³⁵

Het opschrijven van een heiligenleven in de middeleeuwen is niet anders dan een heiligverklaring, hierdoor was de hagiograaf extra gemotiveerd om een heiligenleven op te schrijven. Volgens Nip heeft de hagiograaf een aantal redenen om heiligenlevens op te schrijven: een eerbetoon aan God, een vrome daad verrichten en een lofzang op de heilige.³⁶ De hagiograaf probeert middels de heilige christelijke mensen te helpen en te vormen, omdat de ideale christen gerepresenteerd wordt door de heiligen. Heiligenlevens worden in kloosters voornamelijk voorgelezen of gebruikt ter voorbereiding van de gebeden. Heiligenlevens zijn voor de luisteraar en lezer inspirerend en educatief.³⁷ Eén van de belangrijkste bronnen voor de kennis van de middeleeuwse heilgencultuur in West-Europa is de *Legenda aurea* van Jacobus de Voragine.

1.3 Jacobus de Voragine en de *Legenda Aurea*

Jacobus de Voragine (of Jacopo da Varazze) werd geboren tussen 1228 of 1229 in Varazze³⁸, aan de kust van de Tyreense zee, tussen Savona en Genua.³⁹ Hij is de auteur van de *Legenda Aurea* en andere werken. Jacobus treedt toe tot de Orde der Predikheren (dominicanen) in 1244 en vervult daarbinnen verschillende belangrijke posities. Hij werkt aan de *Legenda Aurea* in de jaren 1250 tot 1260.⁴⁰ Daarnaast wordt hij gekozen tot bisschop van Genua in

³² Berteloot, Claassens & Kuiper 2017, p.68-74.

³³ Stuijvenberg en Vellekoop 1983, p.14.

³⁴ Hunink & Nieuwenhuis 2010, p.2.

³⁵ Hunink & Nieuwenhuis 2010, p.3.

³⁶ Nip 1995, p.28.

³⁷ Nip 1995, p.25-30.

³⁸ Het is niet duidelijk wanneer Jacobus de Voragine precies geboren is, omdat parochie registers pas vanaf de 16^e eeuw werden bijgehouden. Hij werd geboren tussen 1228 of 1229. Zie: Le Goff 2014, p.2.

³⁹ Berteloot, Claassens & Kuiper 2017, p.IX.

⁴⁰ De titel voor de *Legenda Aurea* is niet door Jacobus de Voragine gekozen, maar door anderen na zijn dood. De Voragine noemde zijn werk *Legenda Sanctorum* (Heiligenlegende) en deze titel komt soms voor in oude

1292, daar werkt hij tot zijn dood (†1298) aan de *Kroniek van Genua*.⁴¹

De *Legenda Aurea* bestaat uit 180 hoofdstukken en omvat niet enkel heiligenlevens, maar ook traktaten over kerkelijke hoogtijdagen rondom Maria en Christus.⁴² Jacobus de Voragine geeft aandacht aan bekende en onbekende heiligen en de belangrijkste kerkelijke feestdagen. Ook is de *Legenda Aurea* gestructureerd volgens de Romeinse kalender (*per circulum anni*), dit was gebruikelijk in soortgelijke verzamelingen. De heiligenlevens zijn niet chronologisch achter elkaar geplaatst, maar gerangschikt volgens de feestdagen van de kerk. Naast *vita* van heiligen neemt De Voragine een aantal kerkelijke feesten op in zijn verzameling, zo benadrukt hij de verbinding met de christelijke feesten die zijn ingedeeld volgens de Romeinse kalender.⁴³ De Voragine opent bijvoorbeeld de *Legenda Aurea* met de Advent en sluit af met de Kerkwijding. In de proloog houdt Jacobus de Voragine zich bezig met: ‘hoe hij de lineaire, eschatologische geschiedenis van het leven op aarde moet verbinden met de cyclus van het kerkelijke jaar.’⁴⁴ De Voragine stelt dat het vergankelijke leven bestaat uit vier periodes. De eerste periode is de periode van vernieuwing (*de tempore renovationis*) van Advent tot Kerstmis. De tweede periode is de periode van verzoening (*de tempore reconciliationis*) van Kerstmis tot Septuagesima. De derde periode is een periode van dwaling (*de tempore deviationis*) van Septuagesima tot Goede Vrijdag. De vierde periode is de periode van pelgrimage (*de tempore preregrinationis*) van Pinksteren tot Advent.⁴⁵

De verhalen over de kerkelijke feesten en de heiligen vormen samen een reflectie van de menselijke historie. Dit wordt opgevat als een heilsgeschiedenis, als een omschrijving van de mens op weg naar God.⁴⁶

Jacobus de Voragine laat zich inspireren door passages in de Bijbel, maar ook door apocriefe geschriften. De Kerk bestempelt deze geschriften als niet heilig en zij worden niet in de Bijbel opgenomen. Het is opvallend dat De Voragine gebruik maakt van deze bronnen, omdat hij een christen was. Jaques Le Goff stelt dat Jacobus de Voragine apocriefe geschriften gebruikt om een omvangrijke tekst te creëren. De Voragine ziet een bepaalde waarde in deze teksten, in het bijzonder de historische informatie die voorkomt in de

handschriften en drukken. Later werd de titel door kopiisten veranderd naar *Legenda Aurea*. Zie: Berteloot, Claassens & Kuiper 2017, p.XII-XIII.

⁴¹ Berteloot, Claassens & Kuiper 2017, p.XXVI.

⁴² Mulder-Bakker 1997, p.28.

⁴³ Berteloot, Claassens & Kuiper 2017, p.XVII.

⁴⁴ Ibidem

⁴⁵ Ibidem

⁴⁶ Mulder-Bakker 1997, p.28-33.

apocriefe geschriften.⁴⁷ Daarnaast maakt hij gebruik van de *Dialogen* van Gregorius de Grote en verwijst hij naar Hiëronymus en Augustinus als bron.⁴⁸

1.4 De Middelnederlandse vertaling: Gulden legende

In heel West-Europa blijkt de *Legenda aurea* een groot succes te zijn en dit resulteert in diverse vertalingen in de volkstaal.⁴⁹ Petrus Naghel van Aalst heeft de *Legenda aurea* vertaald vanuit het Latijn naar het Middelnederlands, voltooid op 9 januari 1357.⁵⁰ Naghel was voor 1344 een priester in Aalst, rond datzelfde jaar treedt hij in bij de Kartuziers van Herne en op die plaats overlijdt Naghel in mei 1395. Hij is van 1357 tot 1388 vertaler geweest in Herne. Ook bekleedt hij enkele jaren de functie van prior. Naghel vertaalde voornamelijk religieuze teksten die vaak verbonden waren aan het Kartuizermilieu, zoals de *Collationes patrum* van Johannes Cassianus en de *Regula* van Benedictus van Nursia.⁵¹

Berteloot, Claassens en Kuiper stellen dat het geïntendeerde publiek van Naghel waarschijnlijk uit *illiterati* heeft bestaan, aangezien hij voornamelijk Latijnse teksten vertaalde naar de volkstaal. Ook zou het publiek bestaan uit monialen en lekenbroeders, die in tegenstelling tot priesters en monniken, geen diepgaande kennis van het Latijn hebben.⁵²

In het verloop van dit onderzoek zal ik een tekstkritische editie gebruiken van de Middelnederlandse vertaling van de *Legenda aurea*, getiteld *Gulden legende – De Middelnederlandse vertaling van de Legenda aurea door Petrus Naghel* (2011-2017) door Amand Berteloot, Geert Claassens en Willem Kuiper. Zij hebben als grondtekst voor deze editie gekozen voor handschrift Brussel, Koninklijke Bibliotheek, 15140. Dit handschrift heeft namelijk een volledig legendencorpus.⁵³

Voor de vertaling van de *Gulden legende* heeft Petrus Naghel zijn Latijnse voorbeeld zeer getrouw gevolgd, ‘zo getrouw zelfs dat de betekenis van zijn tekst op talrijke plaatsen

⁴⁷ Le Goff 2014, p.10.

⁴⁸ Ibidem

⁴⁹ De *Legenda aurea* is vertaald in het Spaans, Frans, Portugees, Italiaans, Engels, Duits, Pools, Tsjechisch, Scandinavische talen en het Nederlands.

⁵⁰ Berteloot, Claassens & Kuiper 2017, p. XXVI. De identificatie van Petrus Naghel is niet altijd eenduidig geweest. Onderzoekers noemen hem altijd de Bijbelvertaler van 1360, maar Berteloot, Claassens & Kuiper gebruiken de auteursnaam Petrus Naghel. Deze auteursnaam wordt niet door iedereen aanvaard. Frits van Oostrom stelt in ‘Stem uit de stilte’ uit *Wereld in woorden* dat hij ook de Bijbelvertaler van 1360 werd genoemd. Ik ben me ervan bewust dat de identificatie van Petrus Naghel problematisch is, maar voor het verloop van dit onderzoek gebruik ik deze auteursnaam. Zie: Van Oostrom 2013, p.210-241.

⁵¹ Ook vertaalde Naghel: de *Vitae patrum* en de *Verba seniorum*, de *Manuale* van Augustinus en de *Instructio pie vivendi et superna meditandi*.

⁵² Berteloot, Claassens & Kuiper 2017, p. XXX.

⁵³ Berteloot, Claassens & Kuiper 2017, p. XXXI.

slechts met behulp van het Latijn ontsloten kan worden.’⁵⁴ Het resultaat is dat het Middelnederlands vaak gekunsteld aanvoelt. Daarom hebben Berteloot, Claassens en Kuiper de kritische editie voorzien van voetnoten met Latijnse citaten. Daarnaast heeft Naghel vrij systematisch de bronvermeldingen van Jacobus ingekort of zelfs bronvermeldingen weggelaten.

1.5 Onderzoek

Voorafgaand heb ik een uiteenzetting gegeven van de context van de primaire bron die ik ga gebruiken voor dit onderzoek, namelijk de *Gulden legende – De Middelnederlandse vertaling van de Legenda aurea door Petrus Naghel*. Jacobus de Voragine heeft in zijn *Legenda aurea* een verzameling heiligenlevens opgenomen, zowel mannelijke als vrouwelijke heiligenlevens. In dit onderzoek zal ik deze heiligenlevens tegenover elkaar zetten en analyseren vanuit genderperspectief. De vrouwelijke en de mannelijke heiligen worden in de *Gulden legende* geconstrueerd volgens bepaalde onderdelen, zoals de naam, milieu en handelingen. In het volgende hoofdstuk zal ik het theoretisch kader, de probleemstelling en de werkwijze toelichten.

⁵⁴ Berteloot, Claassens & Kuiper 2017, p. XXXIV.

2 Theoretisch kader

2.1 Gendergerichte benadering: algemeen

Voor dit onderzoek zal ik een aantal heiligenlevens analyseren vanuit genderperspectief. Gender veronderstelt dat er verschillende culturele en sociale interpretaties zijn van verschillende seksen. Mannen en vrouwen worden geconstrueerd op basis van sekse en dat is altijd geframed, bijvoorbeeld vanuit machtsverhouding.⁵⁵ Ook is bij gender sprake van een dualistisch gedachtegang, waarbij het ‘mannelijke’ tegenover het ‘vrouwelijke’ wordt gezet. Deze verschillen worden vaak vanuit de biologie verklaard, vooral de evolutieleer wordt als argument gebruikt. Als men redeneert vanuit de evolutieleer, dan bevinden vrouwen zich op een lager niveau in de evolutie dan mannen.⁵⁶

Genderstudie houdt in dat onderzoek gericht is op de analyse en inventarisatie van machtsverhoudingen tussen mannen en vrouwen. Daarbij wordt eveneens aandacht geschonken aan de verschillen binnen de categorie mannen en vrouwen. Gender is een complex begrip die op verscheidene manieren kan worden opgevat. Historicus Joan Scott gespecialiseerd in gender-geschiedenis en intellectuele geschiedenis stelt dat gender actief is op drie niveaus: symbolisch, persoonlijk en institutioneel.⁵⁷ Gender wordt vaak begrepen als de sociaal-culturele tegenhanger van ‘sekse’.⁵⁸

De Franse filosofe, feministe en schrijfster Simone de Beauvoir heeft een sociaal-constructivistische inzicht met betrekking tot gender.⁵⁹ Zij betoogt dat we niet als man of als vrouw geboren worden, maar dat we tot man of vrouw gemaakt worden door een samenleving die zich typeert door patriarchale genderverhoudingen. Patriarchale genderverhoudingen houdt in dat de samenleving gedomineerd wordt door mannen.⁶⁰ *Le deuxième sexe* uit 1949 (*De tweede sekse* vertaling van 1965) is het bekendste boek van De Beauvoir. Hierin schetst zij een beeld van de manier waarop over vrouwen gepraat wordt en hoe vrouwen in het leven staan. *De tweede sekse* geeft inzicht in een aantal zaken, zoals de lagere positie van vrouwen en de ongelijke verhoudingen tussen mannen en vrouwen.⁶¹

De Beauvoir maakt gebruik van binaire opposities om de ongelijkheid tussen mannen en vrouwen te illustreren. Volgens De Beauvoir zijn deze binaire opposities gegenderd.⁶²

⁵⁵ Buikema & Plate 2015, p.11-16.

⁵⁶ Van Boven & Kemperink 2012, p.85.

⁵⁷ Buikema & Plate 2015, p.395.

⁵⁸ Buikema & Plate 2015, p.13.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Buikema & Plate 2015, p.397.

⁶¹ Buikema & Plate 2015, p.27.

⁶² Ibidem.

‘Gegenderd’ betekent dat verschijnselen een sekse krijgen, maar die op zichzelf sekseneutraal zijn, bijvoorbeeld werken buitenshuis wordt mannelijk geconnoteerd en zorgtaken of het huishouden wordt aan vrouwelijkheid verbonden.⁶³

Iris Van der Tuin stelt dat mannen en vrouwen bepaalde waarden representeren:

‘In sprookjes, literatuur, gebeurtenissen uit heden en verleden staat het subject, het actieve, het zijn, het rationele, het bewustzijn, zelfdefinitie, geest, cultuur, het vrije, het verantwoordelijke telkens voor het mannelijke. Het object, het passieve, het niets, het irrationele, het onbewuste, gedefinieerd worden, het lichamelijke, natuur, het onvrije, het onverantwoordelijke staan keer op keer voor het vrouwelijke.’⁶⁴

Hans Bertens, gespecialiseerd in vergelijkende en theoretische literatuurwetenschap, stelt dat in de Westerse cultuur sprake is van ‘general blindness’ in de cultuur.⁶⁵ ‘General blindness’ houdt in dat men blind is voor het feit dat mannen die cultuur domineren. In deze cultuur worden vrouwen behandeld als tweederangsburgers. De culturele en sociale onderdrukking door mannen wordt behouden door stereotypering: de macht wordt liever gegeven aan de intelligente, rustige en rationele man dan aan de afhankelijke, irrationele vrouw.⁶⁶

Bertens stelt dat vrouwen altijd in vastgestelde sociale rollen worden ingedeeld. Hij signaleert de vrouw als gevaarlijke en immorele verleidster (*femme fatale*), de vrouw als een ontevreden secreet, de vrouw als schattig, maar hulpeloos, de vrouw als wereldvreemde, de vrouw als zelfopofferende engel.⁶⁷

Ook Sandra Gilbert en Susan Gubar schetsen twee beelden van vrouwen in *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*. Zij onderzoeken Victoriaanse literatuur vanuit een feministisch perspectief en stellen dat negentiende-eeuwse vrouwelijke schrijfsters geconfronteerd worden met twee stereotype beelden van vrouwen.⁶⁸ In literatuur geschreven door mannen worden vrouwen afgebeeld als engelen of als monsters.⁶⁹ Net als Bertens signaleren Gilbert & Gubar dat deze tegenstrijdige beelden voortvloeien uit de drang van mannelijke schrijvers om vrouwelijke personages op een bepaalde manier te karakteriseren. Aan de ene kant als pure, onderdanige

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Buikema & Plate 2015, p.27.

⁶⁵ Bertens 2013, p.82.

⁶⁶ Bertens 2013, p.83.

⁶⁷ Bertens 2013, p.84.

⁶⁸ Gilbert & Gubar 2000, p.17.

⁶⁹ Gilbert & Gubar 2000, p.48.

en engelachtige vrouwen en aan de andere kant als rebelse, sensuele en onbedwingbare vrouwen.⁷⁰

2.2 *Gender in de mediëvistiek*

De oorsprong van genderonderzoek ligt bij vrouwenstudies uit 1970. Het is belangrijk om te realiseren dat middeleeuwse historici geen aandacht schenken aan deze beweging, totdat gender zich ontwikkelt tot een analytische categorie, ondanks het feit dat al vanaf de negentiende eeuw een traditie bestaat van vrouwen als onderwerp van middeleeuws onderzoek. De genderbenadering wordt niet bij het onderzoek betrokken. Mediëvisten richten zich voornamelijk op koninginnen en bestuursters van vrouwenkloosters (moeder-overste) in de vroege middeleeuwen.⁷¹

De opkomst van genderstudies is in de afgelopen veertig jaar één van de belangrijkste ontwikkelingen geweest in de mediëvistiek. Sinds de publicatie van Joan Wallach Scotts beroemde artikel 'Gender: A Useful Category in Historical Analysis', hebben mediëvisten genderstudies gebruikt als een veelzijdig instrument om het verleden te doorgronden.⁷² Veel mediëvisten hebben de verschillen tussen mannen en vrouwen waargenomen en erkennen dat als primaire bestanddelen van sociale en culturele relaties.

Een andere Amerikaanse historicus, Caroline Walker Bynum, is één van de eerste onderzoekers die potentie zag in genderonderzoek. De bevindingen van Bynum heeft tot gevolg dat onderzoek naar sociale en culturele betekenis van de verschillen tussen mannen en vrouwen het middelpunt van middeleeuwse onderzoeken worden. Caroline Walker Bynum heeft met haar boek *Holy Feast and Holy Fast* (1987) vrouwen geplaatst in het middeleeuwse debat en ervoor gezorgd dat vrouwen onderwerp worden van bepaalde onderzoeken.⁷³

De opkomst van genderstudies is het meest duidelijk zichtbaar in de Anglo-Saksische wereld, vooral in de Verenigde Staten. Pas recentelijk zijn continentale mediëvisten de insteek die genderstudies biedt gaan waarderen.⁷⁴ In de Nederlandse academische wereld is bijvoorbeeld Anneke Mulder-Bakker de eerste die onderzoek naar vrouwen verwezenlijkt en daarna genderonderzoek gericht op de middeleeuwen. Zij werken samen met experts in vrouwenstudies, en brengt genderonderzoek onder de aandacht van de Nederlandse mediëvistiek.

⁷⁰ Gilbert & Gubar 2000, p.8-9.

⁷¹ Mulder-Bakker, Dijk & Nip 2005, p.3.

⁷² Mulder-Bakker, Dijk & Nip 2005, p.1.

⁷³ Mulder-Bakker, Dijk & Nip 2005, p.2.

⁷⁴ Ibidem.

Voor dit onderzoek zal ik *Saints, scholars and politicians – Gender as a Tool in Medieval Studies* gebruiken, een huldebundel ter ere van de vijfenzestigste verjaardag van Anneke Mulder-Bakker, uitgegeven door Mathilde van Dijk en Renée Nip. Dit is een boek met artikelen over gender.

Daarnaast zal ik *Gender and Holiness – Men, women and saints in late medievals Europe* gebruiken, eveneens een boek met artikelen betreffende gender en religie, uitgegeven door Samantha J.E. Riches en Sarah Salih. De heiligen die ik zal onderzoeken worden niet behandeld in deze artikelen, maar deze artikelen geven duidelijke handvatten voor het uitvoeren van de analyse.

Voor het onderzoek naar heiligen is het belangrijk om het concept heiligheid uit te diepen, aangezien heiligheid ook gegenderd is. Bij het bestuderen van middeleeuwse heiligen worden voorheen vooral mannelijke heiligen bestudeerd, de vrouwelijke heiligen worden vaak buiten beschouwing gelaten bij genderonderzoek.

2.3 *Opvattingen over vrouwelijkheid en mannelijkheid in de middeleeuwen*

‘Een vrouw dient zich gehoorzaam en bescheiden te laten onderwijzen; Ik sta haar dus niet toe dat ze zelf onderwijst of gezag over mannen heeft; ze moet bescheiden zijn. Want Adam werd als eerste geschapen, pas daarna Eva. En niet Adam werd misleid, maar de vrouw; zij overtrad Gods gebod. Ze zal worden gered doordat ze kinderen baart, als ze tenminste volhardt in het geloof, de liefde en de heilige, ingetogen leefwijze.’⁷⁵

Het bovenstaande citaat toont het beeld van mannen en vrouwen in de middeleeuwen. Daarnaast illustreert het citaat dat vrouwen worden beperkt door de normen van de samenleving. Ook in de middeleeuwen is de vrouw ondergeschikt aan de man. Allereerst wordt ze beperkt door de Kerk, het gedachtegoed dat de Kerk uitdraagt wordt beïnvloed door de Bijbel. Het middeleeuwse volk is erg gelovig en hecht veel waarde aan de Bijbel. De Bijbel wordt gezien als een soort wetboek voor ethiek dat door het volk opgevolgd moet worden. Ideeën over masculiniteit worden afgeleid uit de klassieke literatuur en de Bijbel. Het bovenstaande citaat ondersteunt de beweringen over de superioriteit van mannen over vrouwen.

⁷⁵ De Nieuwe Bijbelvertaling 2007, 1 Tim. 2: 12-14.

Daarnaast ondersteunt de Kerk het gedachtegoed van de klassieken. Concepten van mannelijke superioriteit uit de klassieke literatuur worden opgenomen in de christelijke doctrine. Hierdoor wordt een definitie van masculiniteit gecreëerd gebaseerd op mannelijke dominantie en viriliteit. Aristoteles ondersteunt bijvoorbeeld het geloof dat mannen intellectueel en moreel superieur zijn aan vrouwen, gebaseerd op het feit dat mannetjes van elke soort geavanceerder, groter, sterker en behendiger zijn dan de vrouwtjes. Als gevolg hiervan gelooft Aristoteles dat mannelijke dominantie de wil van de natuur is, dit ondersteunt de belangen van de gemeenschap en het individu.⁷⁶ Ook de Bijbel propageert het idee dat mannelijke dominantie de wil van de natuur is. Aangezien mannen gecreëerd zijn naar het evenbeeld van God, zijn ze van nature geneigd om te regeren.⁷⁷

Een ander belangrijke gedachtegang betreft het intellect van elk geslacht en de mogelijkheid om aan genderdefinities te ontsnappen. De filosoof Philo van Alexandrië uit de klassieke oudheid helpt bij het formuleren van deze gedachtegang met zijn leringen. Hij stelt dat mannen superieur zijn aan vrouwen, omdat mannen de meer rationele delen van een persoon symboliseerden, voornamelijk de ziel, terwijl vrouwen het irrationele vertegenwoordigden, zoals het lichaam of de lichamelijke functies en verlangens.⁷⁸ Om een vrouw intellectueel of spiritueel vooruit te helpen, moet ze bijna elk aspect van het vrouwelijke geslacht opgeven, inclusief de materiële wereld en haar seksualiteit.⁷⁹

Deze opvattingen worden overgenomen door het christendom, geïllustreerd door de heilige Hiëronymus, die schrijft 'as long as woman is for birth and children, she is different from men as body is from the soul. But when she wishes to serve Christ more than the world, then she will cease to be a woman and will be called man.'⁸⁰ Vanuit deze idealen is ook vast te stellen wat middeleeuwse mannelijkheid betekent: vrouwen zwanger maken, afhankelijke personen beschermen en zorgen voor het gezin. De mannen die niet aan deze normen voldoen worden bestempeld als 'vrouwelijk' en zwak. Hierdoor verliezen ze hun status binnen de gemeenschap.⁸¹

Kortom, mannen en vrouwen moeten voldoen aan bepaalde verwachtingen: vrouwen zijn ondergeschikt aan de man, mannen zijn intellectueel en moreel superieur aan vrouwen en mannen bevinden zich hoger in de hiërarchie.

⁷⁶ Wolf 1997, p.106.

⁷⁷ Laskaya 1995, p.19-20.

⁷⁸ Stuber 2008, p.6.

⁷⁹ Stuber 2008, p.7.

⁸⁰ Laskaya 1995, p.42.

⁸¹ Ibidem.

Vrouwen worden in de middeleeuwen gezien als dochters van de zonde van Eva. In het middeleeuwse Europa waren vrouwen verantwoordelijk voor het verleiden van mannen, ‘source of the original sin and an instrument of the devil.’⁸² Deze ideeën zijn stevig verankerd in de middeleeuwse cultuur, mannelijkheid wordt verbonden met dominantie, voornamelijk over vrouwen.

Anne Laskaya schrijft in *Chaucer's Approach to Gender in the Canterbury Tales* over masculiniteit en man-vrouw relaties in literatuur. Zij stelt dat mannelijkheid (masculiniteit) bestaat uit vier verschillende aspecten: heroïsch, christelijk, hoofse minnaar en intellectueel. De heroïsche man is gebaseerd op ideeën over voorchristelijke krijgers en heersers. In de middeleeuwen staat de heroïsche man voor fysiek sterk, intelligent en in staat zijn om over anderen te heersen. Andere kwaliteiten geassocieerd met heroïsche mannelijkheid hebben raakvlakken met eigenschappen van een ridder: dapperheid, competitief, moed en loyaliteit.⁸³ In feite worden heroïsche mannen aangespoord om te winnen, daarbij gaat het om vechten voor land, politieke macht of vrouwen.⁸⁴ In termen van sociale hiërarchie worden heroïsche mannen aangemoedigd om anderen met geweld tot gehoorzaamheid te dwingen, dit kan ook door rijkdom of status.⁸⁵

De christelijke categorie is gebaseerd op het leven van Christus, daarbij wordt een niet-competitieve en geweldloze houding aangemoedigd. Christelijke mannen verloochenen hun seksualiteit, omdat ze meer waarde hechten aan de spirituele wereld in plaats van de fysieke wereld. Bovendien is het doel van deze mannen niet ‘earthly fame and achievement’, maar in plaats daarvan ‘heavenly reward’ met veel aandacht voor het dienen van anderen.⁸⁶ Ook was het de taak van christelijke mannen om anderen te bekeren.⁸⁷

Voor de categorie van de hoofse minnaar onderwerpt de minnaar zichzelf vrijwillig om bepaalde ontberingen te verduren, zodat ze zichzelf waardig achtten voor de vrouw. Hierbij lijden ze zowel psychologische als fysieke pijn om dit doel te bereiken. De veel voorkomende kenmerken die geassocieerd worden met deze categorie komen overeen met de heroïsche mannen, zoals dapperheid en loyaliteit. Enkele aanvullingen zijn trouw zijn aan een vrouw en nette manieren.⁸⁸ Interessant is dat hoofse minnaars ‘hold women as the source of

⁸² Richards 1990, p.25.

⁸³ Laskaya 1995, p.15.

⁸⁴ Laskaya 1995, p.16.

⁸⁵ Laskaya 1995, p.30.

⁸⁶ Laskaya 1995, p.16.

⁸⁷ Laskaya 1995, p.30.

⁸⁸ Laskaya 1995, p.16-17.

inspiration, the worthy cause of hardship, and as a superior reason for action in the world.’⁸⁹ Hoofse minnaars heersen net als heroïsche mannen over anderen, door middel van fysieke middelen, rijkdom of status.⁹⁰

Net als de christelijke man waardeert de intellectuele man de ziel of de innerlijke wereld en niet het lichamelijke. Intellectuele mannen zien de geest en kennis als een middel om macht en controle over de wereld te verkrijgen. Mannen binnen deze categorie beogen het bereiken van bepaalde intellectuele doelen om zo hun eigen intellect te perfectioneren.

Al met al wordt elke categorie van mannelijkheid gedefinieerd door drie specifieke factoren: een doel, een middel om dit doel te bereiken en een duidelijke houding tegenover vrouwen. De categorieën van Anne Laskaya zal ik gebruiken om de mannelijke heiligen en de mannen die voorkomen in het heiligenleven te typeren.

In *Saints & Society* (1982) stellen Donald Weinstein en Rudolph M. Bell dat het pad van een heilige verschillend verloopt voor mannen en vrouwen. Mannen en vrouwen verrichten verschillende handelingen tijdens hun heilige leven. Ook belichamen ze verschillende deugden, gebaseerd op de handelingen die ze verrichten.⁹¹ Daarnaast verschilt de reputatie van mannelijke en vrouwelijke heiligen van elkaar. Twee belangrijke elementen zijn exclusief voor mannen, namelijk wereldlijke macht en evangelische activiteiten.⁹²

Ook de wonderen die voorkomen bij mannelijke en vrouwelijke heiligen verschillen. Mannen verrichten eveneens wonderen, maar andere bovennatuurlijke krachten, zoals visioenen, strijd met demonen en voortekens, bepalen het leven van vrouwelijke heiligen en komen minder of niet voor bij mannelijke heiligen. Bovennatuurlijke communicaties zijn individuele uitwisselingen tussen een subject en een goddelijke (of demonische) bemiddelaar. Dit wonder komt vooral voor bij vrouwelijke heiligen. De Kerk beweert dat deze bovennatuurlijke communicaties vooral bij vrouwen voorkwamen, omdat dit wonder te maken had met de sekse rol van een vrouw: ‘women might not express their spiritual impulses by pursuing clerical careers or, for the most part, by engaging such active pursuits as missionary work or preaching.’⁹³ De enige twee uitlaatkleppen voor vrome vrouwen zijn: zieken verzorgen en de regels navolgen voor de ideale christen. Hierdoor waren evangelische activiteiten, zoals preken, alleen voorbehouden aan mannen.⁹⁴

⁸⁹ Laskaya 1995, p.17.

⁹⁰ Laskaya 1995, p.30.

⁹¹ Weinstein & Bell 1982, p.220.

⁹² Weinstein & Bell 1982, p.228.

⁹³ Weinstein & Bell 1982, p.229.

⁹⁴ Ibidem.

Weinstein en Bell stellen dat heilige vrouwen bepaalde stereotype rollen vervullen in de samenleving. Heilige vrouwen leven een actief openbaar leven als spirituele begeleiders, vrede-stichters en genezeressen. Heilige vrouwen hebben een moeilijker leven dan heilige mannen. Weinstein en Bell betogen dat een vrouw die beweert een goddelijke interventie te ervaren, meteen wordt beoordeeld door een mannelijke geestelijke om te analyseren of ze wel de waarheid spreekt.⁹⁵

Daarnaast beargumenteren Weinstein en Bell dat een ander gendersverschil tussen heilige mannen en vrouwen te maken heeft met ascese, in het bijzonder boetedoening. Geen enkele sekse wordt geweigerd om zich te richten op boetedoening en soberheid. Boetedoening speelt een belangrijke rol in het leven van de meeste heiligen. Nederigheid, boetedoening, rigiditeit, rituele gebeden en zelfkastijding domineren voornamelijk het leven van vrouwelijke heiligen en niet van mannelijke heiligen.

‘Penitence and austerity were forms of religious expression easily accessible to women who aspired to holiness. They were among the regular features of the cloistered life, and they reinforced rather than challenged the medieval view of what was appropriate to the female sex. Vanity, lust and frivolity were regarded as the besetting sins of femininity; they could best be expiated by practices that banished pride, chastised the flesh, and disciplined the spirit.’⁹⁶

Weinstein en Bell beschrijven twee typen heiligen met betrekking tot gender: de masculiene ‘holder of temporal or ecclesiastical power, missionary to the heathen and fiery preacher of the word, champion of public morality, heroic defender of his virtue – a paradigm reflecting both societal values and church regulations’ en de vrouwelijke type, gekarakteriseerd als ‘The virtues of penitential asceticism, private prayer, mystical communion with the Godhead, and charity’⁹⁷.

Weinstein en Bell benadrukken dat stereotype gendernormen niet altijd opgaan, zo zijn er mannelijke heiligen die eerder vrouwelijk aandoen en vrouwelijke heiligen, zoals Hilda van Whitby (moeder-overste) en koningin Margaretha van Schotland, die eerder mannelijk

⁹⁵ Weinstein en Bell 1982, p.232.

⁹⁶ Weinstein en Bell 1982, p.234.

⁹⁷ Weinstein en Bell 1982, p.237.

aandoen. Individuele heiligen kunnen zich gedragen volgens beide typen, zowel vrouwelijk als masculien.⁹⁸

De heiligen die ik behandel uit de *Gulden legende* stammen allen uit een adellijk geslacht, hierdoor worden de heiligen geplaatst in de hogere klasse:

‘Birth in a humble cottage was not a popular hagiographical topos; at least to the social group that created the text, noble birth implied noble character and the requisite spiritual qualities for saintliness. Medieval authors generally tried to make their saints as noble as possible, and not many came from humble origins.’⁹⁹

De nadruk op deze elitaire achtergrond heeft te maken met het beeld van de Kerk in de middeleeuwen. Weinstein en Bell stellen dat de Kerk een elitaire institutie is, die vooral bezig is met het beschermen en belonen van de personen uit de hogere.¹⁰⁰ De meeste christelijke geestelijken zijn afkomstig uit de hogere klasse.

Ook stellen Weinstein en Bell dat de adellijke of welgestelde achtergrond van de heilige te maken heeft met het demonstreren van hun extreme bekering in de aardse wereld. De materiële omstandigheden van de hogere klasse zijn een middel om dit te demonstreren.¹⁰¹ Voor een boer is een gelofte afleggen van nederigheid niet veel verandering voor zijn huidige manier van leven. Om heiligheid te ontvangen is het de bedoeling dat de persoon de normen van de aardse wereld afwijst en een drastische verandering ondergaat. Dit kan als de persoon uit de hogere klasse komt.¹⁰²

Kirsten Wolf stelt dat de martelingen, die vrouwelijke en mannelijke heiligen ondergaan, van elkaar verschillen en ook gegenderd zijn. Vrouwelijke heiligen worden openbaar vernederd of verkracht. Dit zijn vooral martelingen specifiek bedoeld voor vrouwen. Mannelijke heiligen worden niet seksueel vernederd of verkracht.¹⁰³ In vrouwelijke heiligenlevens komen pogingen tot verkrachting vaak voor.¹⁰⁴

⁹⁸ Weinstein en Bell 1982, p.237-238.

⁹⁹ Karras 1990, p.20.

¹⁰⁰ Weinstein en Bell 1982, p.196.

¹⁰¹ Weinstein en Bell 1982, p.199.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Wolf 1997, p.99.

¹⁰⁴ Wilson 2015, p.30.

2.4 Probleemstelling

De *Gulden legende* van Jacobus de Voragine bestaat naast de levensbeschrijvingen van Christus, de evangelisten, bisschoppen, apostelen, kerkvaders, pausen, oprichters van bedelorden en heremieten ook uit levensbeschrijvingen van heilige vrouwen. Opvallend is dat deze groep vrouwelijke heiligen bestaat uit 29 levensbeschrijvingen en dat is aanzienlijk minder dan de 140 mannelijke heiligen die opgenomen zijn in de *Gulden legende*.¹⁰⁵ De belangrijkste vrouw uit het christendom is de maagd Maria, haar hagiografie wordt in de *Gulden legende* uitgebreid behandeld met vier *vitae*, waardoor slechts 25 vrouwen gerepresenteerd worden in de *Gulden legende* met een eigen hagiografie.

Na bestudering van de inhoud van bepaalde hagiografieën blijkt dat niet alle vrouwen een eigen hagiografie hebben. Sommige heilige vrouwen delen een hagiografie met mannen, bijvoorbeeld ‘Van sente Saviniane ende Savinen’ (halfbroer en halfzus). Uit deze hagiografie blijkt dat het verhaal van de halfbroer Saviniane dient ter aanvulling voor de hagiografie van Savinen, omdat het feest een hulde is voor haar.¹⁰⁶ Niettemin blijft het aantal vrouwen in de *Gulden legende* ver in de minderheid ten opzichte van de hoeveelheid mannelijke heiligen. Dit gegeven zorgde ervoor dat ik meer wilde weten over de positie van de vrouwelijke heiligen. Hierdoor bleek dat vrouwen niet alleen in *Gulden legende* in de minderheid waren, maar ook in andere hagiografieën. Jane Tibbets Schulenburg stelt dat het gebrek aan vrouwelijke heiligen te maken had met de hiërarchie op aarde, ‘membership in the heavenly city reflected the earthly society of the middle ages’.¹⁰⁷

In het voorgaande heb ik uiteengezet hoe in de middeleeuwen gender een rol speelt in de sociale verhoudingen tussen man en vrouw en hoe zeer heiligheid hierdoor gekleurd is. Deze verhouding is eveneens van toepassing bij het heilig verklaren van mannen en vrouwen. Het heilig verklaren van een persoon toont een mate van ongelijkheid. Vrouwen worden buitengesloten van autoritaire rollen: ‘The rather wide discrepancy in sanctity can be explained in part by the exclusion of women from leadership roles in the secular church hierarchy’.¹⁰⁸ Aangezien het voor vrouwen moeilijker is om boven de eigen sekse uit te stijgen is het ook lastiger om heilig verklaard te worden.

In de *Gulden legende* bestaan de heilige vrouwen uit Bijbelse vrouwen, zoals Martha, Maria en Maria Magdalena. Daarnaast zijn de heilige vrouwen vroegchristelijke heiligen,

¹⁰⁵ Berteloot, Claassens & Kuiper 2017, p.5-9.

¹⁰⁶ Berteloot, Claassens & Kuiper 2017, p.294-297.

¹⁰⁷ Schulenburg 1978, p.117.

¹⁰⁸ Ibidem.

zoals Agatha, Agnes, Anastasia, Lucia, Margarita, Theodora, Marina, Thaïs, Margarita die Pelagius genoemd werd, Cecilia, Elizabeth, Paula, Katherina, Margia Egyptiaca, Praxedis, Ursula met haar elfduizend maagden, een zekere maagd uit Antiochië, Christina, Petronilla, Justina en Juliana.¹⁰⁹

Een gendergericht onderzoek zal veel inzichten opleveren over de verschillen tussen mannelijke en vrouwelijke heiligen in de *Gulden legende*. Centraal staat in dit onderzoek de vraag: ‘Op welke manieren komen mannelijke heiligen overeen met of verschillen zij van vrouwelijke heiligen in de *Gulden legende* als men hen bestudeert vanuit genderperspectief?’

De *Gulden legende* is een belangrijke bron die weerspiegelt hoe men dacht over vrouwelijke en mannelijke heiligen in de 13^e en 14^e eeuw. Zowel mannelijke als vrouwelijke heiligen zijn respectabele en verheven personen, maar toch zit er een verschil in hoe respectabel een mannelijke heilige is ten opzichte van een vrouwelijke heilige. Dit onderzoek geeft inzicht in hoe de heiligen gegenderd zijn. Daarnaast geeft dit onderzoek inzichten in de genderverhoudingen en de nuances daarin in de middeleeuwen. Met dit onderzoek probeer ik een bijdrage te leveren aan gendergericht onderzoek door vrouwelijke en mannelijke heiligen te onderzoeken. Dit onderzoek is wetenschappelijk relevant, omdat ik een relatief onbekend onderzoeksterrein analyseer. Genderstudies zijn erg onder de aandacht en ondergaan snelle ontwikkelingen. Daarom is het belangrijk om middeleeuwse literatuur opnieuw onder de aandacht te brengen vanuit een andere benadering en met dit onderzoek geef ik meer verdieping aan de huidige man-vrouw beelden door beelden uit het verleden te onderzoeken. Dit onderzoek geeft kennis over de helden en heldinnen van de middeleeuwen. Zij representeren de huidige helden en heldinnen van tegenwoordig. Hierdoor is dit onderzoek ook maatschappelijk relevant.

Door de mannelijke heiligen te vergelijken met de vrouwelijke heiligen komt een bepaald beeld naar voren. In dit onderzoek zal nagegaan worden of de heilige mannen en vrouwen stereotype vrouwen- en mannenrollen bekleden. Daarvoor zal ik de hagiografieën van vijf mannelijke en vijf vrouwelijke heiligen analyseren, interpreteren en vergelijken met de genderconcepten en de modellen geschetst door Simone de Beauvoir, Hans Bertens, Anne Laskaya, Donald Weinstein en Rudolph M. Bell. Deze genderconcepten en modellen heb ik uiteengezet in het theoretisch kader.

¹⁰⁹ Berteloot, Claassens & Kuiper 2017, p.5-9.

2.5 *Corpus en werkwijze*

Voor dit onderzoek zal ik de volgende vrouwelijke heiligen onderzoeken:

1. Van sinte Lucien maghet (Lucia)
2. Van sente Anastasien (Anastasia)
3. Van sente Agneten (Agnes)
4. Van sente Paulen (Paula)
5. Van sente Agathen maghet (Agatha)

De mannelijke heiligen die ik zal analyseren zijn:

1. Van sente Andriese apostel (Andreas)
2. Van senter clase bisscop (Nicolaas van Myra)
3. Van sente Thomas apostel (Thomas)
4. Van sente Stevenne, den iersten martelare (Stefanus)
5. Van sente Janne apostel en evangelist (Johannes)

Voor het selecteren van dit corpus ben ik niet selectief te werk gegaan. De eerste vijf mannelijke en vrouwelijke heiligen die ik ben tegengekomen in de *Gulden legende* heb ik geselecteerd voor dit corpus. Deze aselechte steekproef zorgt ervoor dat ik geen invloed uitoefen op de onderzoeksresultaten door het corpus op een inhoudelijke grond samen te stellen.

De heiligenlevens zullen stapsgewijs geanalyseerd worden op naam, milieu en handelingen. Ik zal mijn werkwijze en de categorieën illustreren aan de hand van een heilige, Maria Magdalena, die ik verder buiten beschouwing laat voor dit onderzoek. Voor elke categorie geef ik één voorbeeld uit het heiligenleven van Maria Magdalena.¹¹⁰

Jacobus de Voragine begint met het beschrijven een etymologische verklaring van de naam van de heilige. Meestal heeft de naam van de heilige verschillende betekenissen. Deze betekenissen zijn mogelijke verklaringen en zijn geen vastgestelde betekenissen. In de middeleeuwen geeft de etymologie van een naam een diepere betekenis aan een personage.¹¹¹

De Voragine geeft vooral religieuze verklaringen voor de naam Maria Magdalena (p.99). Maria betekent 'bitter zee' of 'verlichteresse' of 'verlicht' (p.99). Deze drie verklaringen staan voor de drie belangrijkste zaken die Maria prefereert boven alles, namelijk

¹¹⁰ Berteloot, Claassens & Kuiper 2017, p.99-109.

¹¹¹ Le Goff 2014, p.35.

berouw, innerlijke reflectie en hemelse glorie. Maria toont berouw, daarom wordt ze ‘bitter zee’ genoemd. Maria vergiet zoveel tranen, dat ze daarmee de voeten van Jezus kan wassen (p.99). De etymologische verklaring van de naam van een heilige kan inzichten geven in de connotaties die verbonden zijn aan een mannelijke en een vrouwelijke heilige.

Het milieu van een heilige zegt iets over de achtergrond van een heilige en kan iets leren over de verschillen in stand. Maria Magdalena stamt af van een koninklijk geslacht: ‘si was van alte gheslachte, als vanden ghenen die van coninghen gheboren quamen’ (p.100). Maria Magdalena bezit veel rijkdom, maar geeft haar rijkdom weg aan de armen. Door zoveel geld weg te geven, heeft Maria Magdalena geen keus dan zondares te worden. Haar heiligenleven laat zien dat ze van een rijk persoon met veel materiële spullen verandert in een nederig persoon zonder materiële spullen of rijkdom. Haar leven eindigt in de woestijn, ver weg van de bewoonde wereld en ze leeft in ascese (p.105).

De handelingen die door een heilige verricht worden, typeren de heilige zodanig dat ze voldoen aan het beeld van vrouwen en mannen in de middeleeuwen. Handelingen kunnen inzichten bieden in welk gedrag acceptabel is voor mannen en welk gedrag aanvaardbaar is voor vrouwen. Maria Magdalena wordt bestempeld als zondares, omdat ze haar lichaam aanbiedt aan mannen (p.100). Hier wordt Maria negatief getekend als een prostitué.

Hoewel prediken gezien wordt als een mannelijke taak, beoefent Maria Magdalena deze taak. Maria is actief en in het openbaar aan het prediken ‘Op enen dach doe Marie Magdalena predeckte’ (p.102). Dit laat zien dat ze zich gedraagt als de masculiene type die Weinstein en Bell hebben beschreven. Daarnaast vervult Maria Magdalena stereotype genderrollen van de vrouw. Maria Magdalena vervult de rol van een vroedvrouw en een moeder: ‘Want ic weet wel ende sonder twifel gheloevics dattu die mi tkint hebs ghegheven ende II jaer ghevoedt hebs in deser roken, dattu mi sijnre moeder weder moghes ghenesen’ (p.104).

3. Analyse en interpretatie

3.1 Vrouwelijke heiligen

3.1.1 Van sinte Lucien maghet (Lucia)

Het heiligenleven van Lucia is geplaatst tussen de heilige Nicolaas van Myra en de heilige Thomas de apostel.¹¹² Lucia is een maagd en een martelares. Ze heeft haar maagdelijkheid aan God toegewijd en ze geeft al haar aardse goederen aan de armen weg. Haar heiligenleven wordt gekenmerkt door de immorele mannen die voorkomen in haar leven.¹¹³

Interpretaties van Lucia's naam

De naam van Lucia wordt vergeleken met licht. Lucia staat voor licht, omdat licht schoonheid uitstraalt. Deze vergelijking met licht legt de nadruk op de schoonheid van Lucia. Ook stelt De Voragine dat licht een onberispelijke uitstraling heeft en onreine plaatsen verlicht, maar tevens zuiver blijft (p.43). Lucia wordt bijvoorbeeld als pure maagd naar het bordeel gestuurd, een plaats vol zonde. Zij zal haar zuivere licht laten schijnen in deze onreine plaats (p.45). Met deze omschrijving van licht, typeert De Voragine Lucia met reinheid, zuiverheid en maagdelijkheid. Bovendien bezit Lucia hemelse liefde, zonder onreine verlangens. Aan de hand van de etymologische betekenis van Lucia blijkt dat ze getypeerd wordt als een pure engel, zoals Gilbert & Gubar schetsen.¹¹⁴ Lucia beschouwt zichzelf als de bruid van Christus en wil zij geen aardse man.

Milieu

Lucia is een maagd afkomstig uit een adellijk geslacht uit Syracuse en bezit veel rijkdom (p.43). Bij vrouwelijke heiligen speelt de maagdelijkheid een belangrijke rol. Maagdelijkheid heeft meerdere betekenissen. In de klassieke periode betekent maagdelijkheid de staat van ongehuwd zijn en de ongetrouwde vrouw staat centraal. In de late oudheid impliceert maagdelijkheid, onder christelijke invloeden, een persoon, man of vrouw, die geen seksuele relaties aangaat en ook nooit heeft ervaren.¹¹⁵ Maagdelijkheid is een belangrijk onderwerp bij vrouwelijke heiligen, omdat in de middeleeuwen men geloofde dat de zielen van mannen en

¹¹² Berteloot, Claassens & Kuiper 2017, p.43-46.

¹¹³ Ibidem

¹¹⁴ Gilbert & Gubar 2000, p.48.

¹¹⁵ Mulder-Bakker, Dijk & Nip 2005, p.10-11.

vrouwen gelijk waren, maar hun lichamen niet.¹¹⁶

Lucia heeft een droom, waarin ze een gesprek voert met de heilige Agatha die haar wijst op haar speciale krachten als genezeres (p.43). Lucia is niet alleen een lokale heilige, maar krijgt door het verband met de heilige Agatha een hogere status.¹¹⁷

Lucia wordt beschuldigd van hekserij, waardoor een negatief beeld van vrouwen wordt gegeven (p.45). Opvallend is dat Lucia afkomstig uit de hogere klassen beschuldigd wordt van hekserij. In tegenstelling tot Weinstein en Bell die beargumenteren dat vooral vrouwen van middelbare leeftijd uit de lagere klasse beschuldigd worden van hekserij. Het heiligenleven van Lucia illustreert dat deze gedachtegang niet opgaat. Daarnaast impliceert het heiligenleven van Lucia dat ongeacht de klasse, vrouwen beschuldigd worden van hekserij in de middeleeuwen.¹¹⁸

Tevens gedraagt Lucia zich zoals een heilige zich hoort te gedragen. Zij is afkomstig uit een adellijk geslacht met veel rijkdom. Deze rijkdom en al haar materiële goederen wil ze weggeven aan de armen (p.44).

Handelingen

Lucia volgt een rechtvaardig en religieus pad tijdens haar devotie aan God, daarbij voert ze dagelijks goede daden uit zonder te klagen (p.43). Volgens Weinstein en Bell vervult Lucia een stereotype genderrol voor vrouwen: de rol van genezeres. Verzorgen wordt immers gezien als één van de rollen die enkel geschikt zijn voor vrouwen.¹¹⁹ De moeder van Lucia, Euthicia, lijdt al vier jaar aan een ongeneeslijke bloedziekte, waardoor Lucia en haar moeder naar de tombe van de heilige Agatha gaan (p.43). Na de dood van Agatha vinden mirakels plaats rondom haar tombe. Lucia krijgt een droom waarin de heilige Agatha haar vertelt dat zij zelf de kracht heeft om haar moeder te genezen. Lucia ontwaakt en geneest haar moeder: 'Moeder mijn, sich, du bes ghenesen.' (p.43)

De twee vrouwen, Lucia en Euthicia, verschillen van elkaar. Allereerst verschillen ze van elkaar wat betreft hun houding tegenover rijkdom. Lucia wil haar rijkdom, die beheerd wordt door haar moeder, schenken aan de armen, maar Euthicia wil deze gift uitstellen totdat zij overleden is. Jacobus de Voragine laat hier de mogelijkheden van de hogere klasse zien. Aangezien Lucia afkomstig is uit een adellijk geslacht, heeft zij de keuze om te beslissen of ze

¹¹⁶ Wolf 1997, p.106.

¹¹⁷ Le Goff 2014, p.45.

¹¹⁸ Weinstein en Bell 1982, p.228.

¹¹⁹ Weinstein en Bell 1982, p.233.

tijdens haar leven een donatie schenkt aan de armen of na haar dood.¹²⁰ Lucia en haar moeder geven alle materiële goederen en de erfenis weg aan de armen: ‘Doe si dus weder thuus comen waren, soe vercochten si dagheleec hare goet ende gavent den armen’ (p.44). Deze handeling laat zien dat Lucia op weg is naar het verwerven van haar heiligheid, omdat een heilige geen waarde mag hechten aan materiële goederen en rijkdom.¹²¹

De verloofde van Lucia gedraagt zich als een hebzuchtige man. Hij krijgt te horen dat Lucia al haar bezittingen en rijkdom weggeeft aan de armen. De moeder van Lucia overtuigt hem dat Lucia haar bezittingen verkoopt om een groter huis te kopen. ‘Dese sot waende dat het eertsch goet ware, ende hi begonste selve hare goet te vercopenne’ (p.44). In deze passage komt een negatief beeld van de man naar voren. De verloofde van Lucia wordt getypeerd als een onnozele hebzuchtige man. Hij gelooft de moeder op haar woord en ziet zelfs een materieel voordeel, waardoor hij tevens meehelpt bij het verkopen van de goederen. Uiteindelijk verradt de verloofde Lucia, omdat hij erachter is gekomen dat zij haar rijkdom weggeeft (p.44). De rijkdom van Lucia ziet hij als zijn eigen erfenis als zij dood is.

De rechter Paschasius wordt getypeerd als een dominante man. Hij toont zijn masculiene autoriteit door Lucia te dwingen om te offeren aan heidense goden (p.44). Lucia reageert als een typische heilige vrouw, namelijk vroom, barmhartig en onderdanig: ‘Gode es ghenoeegheleke offerande de arme visenteren ende hen in hen in noode bistaen’ (p.44). Als vrouw is zij verantwoordelijk voor het verzorgen van de armen en hen te voorzien in alles waar ze hulp bij nodig hebben. De masculiene autoriteit van Paschasius heeft geen invloed op Lucia. Zij toont haar autoriteit door tegen Paschaius in te gaan en toont haar kracht als vrouw. Vervolgens beschuldigt Paschasius Lucia van het verspillen van haar erfenis aan verleiders ‘ende daeromme sprecstu als een hoere’ (p.44). Paschasius typeert Lucia als een hoer en geeft een negatief beeld van de vrouw, maar Lucia weerlegt zijn argument door te beargumenteren dat zij nooit mannelijke verleiders in haar buurt heeft gelaten, niet lichamelijk en ook niet in haar gedachten (p.44). Lucia stelt dat mannen verleiders zijn: ‘Ghi sijt die therte besmet, die raet dat de zielen haren Sceppere laten. Maer die den lichame besmetten, sijn die dese tijteleke ghenoechten vore deweleke spise micken’ (p.44).

Doordat een vrouw, Lucia, de masculiniteit van een man betwist, reageert Paschasius door zijn mannelijke autoriteit te tonen. Hij besluit de maagdelijkheid van Lucia aan te tasten door haar naar het bordeel te laten sturen, zodat zij haar maagdelijkheid zal verliezen (p.45). Lucia reageert door te beargumenteren dat haar lichaam niet bezoedeld kan worden, omdat ze

¹²⁰ Le Goff 2014, p.46.

¹²¹ Weinstein en Bell 1982, p.199.

geen toestemming geeft. Ook als ze door mannen verkracht wordt, zal haar kuisheid verdubbelen: ‘De lichame en wert niet besmet, en si bider ghenoechten der herte. Want doestu mi mijns ondanches vercrachten, soe sal mi de suverheit werden ghedobbeleert ter cronen’ (p.45).

Lucia is een prachtige maagdelijke vrouw die naar een bordeel wordt gestuurd, een plek vol zonde bedoeld om de kuisheid van de heilige aan te tasten. Het doorstaan van het bordeel illustreert de overwinning van de heilige vrouw. Haar kuisheid kan zelfs niet in een huis vol zonde aangetast worden.¹²² Lucia daagt Paschasius uit om haar lichaam te bezoedelen en om zijn mannelijke autoriteit te tonen: ‘Wat, bebedstu, sduvels sone, beghinne te doene de begheerten dijnre pinen!’ (p.45). Zij stelt Paschasius gelijk aan de zoon van de duivel. Als man moet hij zijn imago redden en dat kan enkel door gezag te tonen. De enige manier om zijn autoriteit te tonen is Lucia te laten verkrachten: ‘Noodt te hare al tfolc, ende men bespotse soe langhe tot datmen seit dat si doot es.’ (p.45).

Volgens Kirsten Wolf zijn de martelingen van Lucia typerend voor vrouwelijke heiligen. Lucia wordt vernederd en verkracht.¹²³ Paschasius geeft het bevel om Lucia te verkrachten, maar door Goddelijke interventie lukt dit niet (p.45). Lucia wordt zo zwaar gemaakt dat geen enkele man haar kan optillen om haar te verkrachten. Dit wonder van Lucia wordt meteen door Paschasius bestempeld als hekserij: ‘Wat toverien sijn dit’ (p.45). De beschuldiging van hekserij toont dat de wonderen van vrouwen niet meteen geaccepteerd worden.¹²⁴ Vervolgens geeft Paschasius het bevel om Lucia op de brandstapel te gooien, de gebruikelijke straf voor heksen en ketters (p.45).

De acceptatie van de martelingen die Lucia ondergaat, illustreert haar rol als martelares. De martelingen zijn nodig om de ongelovigen te bekeren en de kracht van God te laten zien.¹²⁵ Uiteindelijk wordt Lucia in haar keel gestoken met een zwaard door de vrienden van Paschasius, maar door een wonder verliest ze haar spraak niet (p.46). Lucia blijft leven totdat een aantal priesters haar de hostie hebben gegeven (p.45). Jacobus de Voragine vermeldt geen wonderen van Lucia na haar dood (p.46).

De handelingen van Lucia tonen dat ze een kuise vrouw is die haar maagdelijkheid probeert te beschermen tegen mannen geleid door hebzucht en wellust. Lucia geeft haar bruidsschat weg, omdat ze een barmhartige vrouw is. Bovendien wordt Lucia belaagd door

¹²² Karras 1990, p.10-20.

¹²³ Wolf 1997, p.99.

¹²⁴ Weinstein & Bell 1982, p.229.

¹²⁵ Berteloot, Claassens & Kuiper 2017, p.45.

mannen. Dit gebeurt in de vorm van een huwelijk, verkrachting of een roofdier op zoek naar zijn prooi (de heilige vrouw).¹²⁶ Ook vervult Lucia de genderrol van de vrouw als verzorger. Zij wil namelijk alles inzetten en zoveel mogelijk geld verkrijgen om de armen te helpen. Armen helpen is namelijk één van de handelingen om een heilige te worden. Daarnaast is Lucia geen onderdanige vrouw, zij gaat verbaal de strijd aan met Paschasius en toont haar vrouwelijke kracht en autoriteit. De hiërarchie van mannen boven vrouwen, gaat hier niet op. Zij ondermijnt meerdere malen de mannelijke autoriteit en geeft herhaaldelijk een negatief beeld van mannen. Bovendien stelt Lucia dat mannen verleiders zijn en niet vrouwen. Mannen zorgen ervoor dat men spiritueel afkerig wordt tegenover hun Schepper. Lucia heeft de mannelijkheid van Paschasius aangetast en de enige manier om zijn imago te redden is zijn mannelijke autoriteit te tonen door middel van martelingen. Hij wil Lucia van haar maagdelijkheid beroven en haar vernederen door haar te laten verkrachten. Dit zijn typische vrouwelijke martelingen. Ook is het typerend voor vrouwelijke heiligen, dat ze eerst naar een bordeel worden gestuurd, zodat de zuiverheid van de vrouwelijke heilige wordt aangetast.

3.1.2 Van sente Anastasien (Anastasia)

In de *Gulden legende* is het heiligenleven van Anastasia geplaatst tussen de geboorte van Christus en de heilige Stefanus.¹²⁷ De heilige Anastasia is een martelares. Anastasia staat bekend om het veinzen van een ziekte om haar huwelijk niet te consumeren, zodat haar kuisheid wordt benadrukt.¹²⁸

Interpretaties van Anastasia's naam

De etymologische verklaring voor de naam Anastasia maakt de heilige tot een model voor waardigheid en integriteit. 'Ana' betekent boven en 'stasis' staat voor 'staande' (p.66). Anastasia stimuleert christenen om zichzelf te verheffen (p.66). Jacobus de Voragine creëert met de interpretatie van de naam Anastasia een beeld van hiërarchie.

Le Goff stelt dat deze interpretatie niet gaat om standen, maar om de spirituele toestand van een persoon. Anastasia staat met haar deugden ver boven de normale mens.¹²⁹ De etymologische verklaring van Anastasia impliceert een verheven persoon. De vrouw wordt getypeerd als spiritueel hoog in de hiërarchie.

¹²⁶ Wolf 1997, p.99.

¹²⁷ Berteloot, Claassens & Kuiper 2017, p.66-67.

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ Le Goff 2014, p.55.

Milieu

De heilige Anastasia is afkomstig uit één van de belangrijkste families van Rome. Opvallend aan de achtergrond van Anastasia is dat haar vader, Praetextus, een heiden is, maar ze wordt door haar moeder, Faustina, een christen opgevoed met de christelijke leer (p.66). Tijdens haar christelijke opvoeding wordt ze eveneens bijgestaan door Chrysogonus, een christelijke leraar. Anastasia is van adellijke afkomst en heeft geld in overvloed (p.66).

In de middeleeuwen zijn dochters en vrouwen meestal niet economisch onafhankelijk. Zij zijn in het algemeen afhankelijk van de man of de vader. De heilige vrouwen in de *Gulden legende* vertonen vooral economische onafhankelijkheid, doordat deze heilige vrouwen zelf de beslissing nemen om hun bezittingen en rijkdom weg te geven aan de armen.¹³⁰ Weinstein en Bell stellen dat de adellijke afkomst van een heilige een mate van heiligheid veronderstelt bij de persoon.¹³¹ Daarnaast is Anastasia tegen haar wil getrouwd met een heidense man, genaamd Publius (p.66).

De omgeving en achtergrond van Anastasia tonen dat ze uit de hogere klasse komt. Haar ouders zijn tegenpolen van elkaar, wat betreft godsdienst. De heidense vader heeft meer gezag over vrouwen en toont zijn autoriteit door een Anastasia te dwingen om te trouwen.

Handelingen

Het huwelijk van Anastasia hangt samen met het ouderlijk gezag waar zij mee te maken heeft als vrouw. De handeling om te trouwen illustreert het gezag van de vader (p.66). Het huwelijk en het gezag van de vader worden niet specifiek vermeld, maar aangezien Anastasia trouwt toont deze handeling het gezag van de heidense vader. De relatie tussen de heidense vader en de christelijke moeder illustreert de dominantie en superioriteit van de man over de vrouw in de middeleeuwen.¹³² Ook toont het gedwongen huwelijk de noodzaak van een adellijk geslacht om de familienaam door te laten zetten.¹³³

Anastasia probeert onder haar huwelijkse plichten uit te komen door een ziekte te veinzen, waardoor ze altijd moe is (p.66). Hierdoor vermijdt ze seksueel contact met haar man. Anastasia probeert zo haar maagdelijkheid te behouden in een gedwongen huwelijk. Kuisheid wordt gezien als één van de belangrijkste deugden in het leven van een heilige en leidt tot heiligheid.¹³⁴

¹³⁰ Wilson 2015, p.27.

¹³¹ Weinstein en Bell 1982, p.222.

¹³² Wolf 1997, p.106.

¹³³ Weinstein en Bell 1982, p.71.

¹³⁴ Weinstein en Bell 1982, p.73-74.

Een andere handeling van Anastasia is dat ze gekleed als een arme vrouw de christenen in de gevangenis bezoekt (p.66). Deze handeling van Anastasia illustreert dat ze op weg is naar heiligheid, omdat ze haar rijke afkomst afwijst en zich kleedt als een arme vrouw. Bovendien vervult Anastasia de rol van verzorger en geeft ze aalmoezen aan de christenen in de gevangenis (p.66). Deze handelingen van Anastasia worden door haar man niet goedgekeurd. Hij besluit haar gevangen te laten nemen (p.66). Het gedrag van Publius wordt aangewakkerd door twee zaken. Allereerst wil hij de rijke Anastasia laten doden, zodat hij de rijkdom van zijn vrouw kan erven. Hij wordt zodoende geleid door hebzucht. Daarnaast wil hij Anastasia doden, omdat ze een christen is.¹³⁵ Voordat Publius zijn handelingen kan uitvoeren, sterft hij en niet zijn vrouw. Publius wordt niet positief getypeerd. Allereerst is hij een heiden, zodat indirect gesuggereerd wordt dat heidense mannen slecht zijn. Ten tweede wordt hij geleid door hebzucht, omdat hij de rijkdom van Anastasia wil erven. Uiteindelijk gaat hij zo ver in zijn hebzucht dat hij Anastasia zelfs wil doden om zijn doel te behalen.

Het heiligenleven van Anastasia toont meerdere negatieve beelden van mannen. Nadat Publius gestorven is, gaat het heiligenleven verder met drie beeldschone dienstmeisjes van Anastasia, genaamd Agapeta, Theonia en Irene (p.66). De stadhouder wil deze vrouwen verkrachten, maar door Goddelijke interventie wordt hij tegengehouden en bestraft (p.66-67). Deze handeling van de stadhouder geeft een negatief beeld van mannen, omdat hij zijn verlangens niet onder controle kan houden. Daarnaast wordt de stadhouder door zijn gedrag meerdere malen gestraft door God. Hij wordt bijvoorbeeld door zijn slaven in elkaar geslagen en gaat naar de keizer om een klacht in te dienen (p.66-67). Als man heeft de stadhouder zijn status in de samenleving verloren: ‘anderen spuwedden hem in dansichte, ende andere sloeghene met vusten ende waenden dat hi verwoedt worden ware’ (p.66). Hij heeft geen autoriteit meer, zelfs niet over zijn eigen slaven. Status is belangrijk voor een man in de samenleving, omdat status een middel is voor de man om over anderen te heersen.¹³⁶

Vervolgens gedraagt de stadhouder zich als een autoritaire man door de dienstmeisjes te beschuldigen van hekserij, waardoor de stadhouder een negatief beeld van vrouwen geeft (p.66). De beschuldiging van hekserij impliceert dat vrouwen een sterke band hebben met de duivel. Hij eist dat de vrouwen uitgekled worden, zodat hij toch nog kan genieten van de naakte lichamen van de vrouwen (p.66-67). Het openbaar vernederen van vrouwen, in dit geval openlijk ontkleden, komt volgens Kirsten Wolf herhaaldelijk voor in vrouwelijke

¹³⁵ Le Goff 2014, p.55.

¹³⁶ Laskaya 1995, p.30.

heiligenlevens.¹³⁷ Vrouwen openbaar vernederen toont de mannelijke autoriteit van mannen.

Anastasia wordt na de dood van haar man overgedragen aan een andere stadhouder. Deze man wil haar ook verkrachten, maar wordt getroffen door blindheid en sterft (p.67). Wederom probeert een man een vrouwelijke heilige te verkrachten, maar door goddelijke interventie wordt dit tegengehouden.¹³⁸ Vervolgens krijgt Anastasia te maken met een andere stadhouder geleid door hebzucht. Hij probeert Anastasia over te halen om haar rijkdom aan hem te geven (p.67). Anastasia gehoorzaamt de stadhouder niet, terwijl in de middeleeuwen mannen superieur waren aan vrouwen, is hij niet gewend dat een vrouw hem tegenspreekt. Hij gebruikt zijn mannelijke autoriteit om Anastasia in de gevangenis te zetten. Anastasia sterft de marteldood, ze wordt levend verbrand (p.67).

De handelingen van Anastasia, Publius en de stadhouders illustreren meerdere negatieve beelden van mannen, die vooral vrouwen willen verkrachten. Anastasia is tegen haar wil getrouwd en wil geen seksuele relatie aangaan met een heidense man. De handelingen van Anastasia laten zien dat ze haar kuisheid wil behouden om heilig te worden. Anastasia representeert een nederig, kuis en barmhartig persoon. Zij geeft haar rijkdom weg aan de christenen in de gevangenis. Daarnaast veinst ze een ziekte om haar kuisheid niet te verliezen. Bovendien komen een aantal vrouwelijke martelingen voor, namelijk het openbaar ontkleden van vrouwen en Anastasia levend verbranden op de brandstapel.

In het heiligenleven van Anastasia worden de mannen geleid door lust, omdat ze vrouwen willen beroven van hun maagdelijkheid. Door Goddelijke interventie slagen de mannen niet in hun doel. De masculiniteit van de mannen is aangetast en enkel door het tonen van autoriteit kunnen ze hun imago en masculiniteit herstellen, maar daar slagen ze niet in.

3.1.3 Van sente Agneten (Agnes)

In de *Gulden legende* is het heiligenleven van Agnes geplaatst tussen de heiligen Sebastiaan en Vincentius.¹³⁹ Agnes is een martelares en ze staat bekend om haar schoonheid en de huwelijksaanzoeken die ze herhaaldelijk weigert. Agnes ziet zichzelf als de bruid van Christus en wil haar maagdelijkheid niet verliezen.¹⁴⁰

Interpretaties van Agnes' naam

¹³⁷ Wolf 1997, p.106.

¹³⁸ Wilson 2015, p.30.

¹³⁹ Berteloot, Claassens & Kuiper 2017, p.145-149.

¹⁴⁰ Ibidem.

Jacobus de Voragine stelt dat Agnes komt van het woord *agna* en lam betekent (p.145). Agnes is namelijk nederig en zachtaardig, net als een lam. Vervolgens beargumenteert De Voragine dat haar naam staat voor het Griekse woord *agnon* dat vroom betekent. Agnes is barmhartig, nederig en vroom, dat blijkt uit de handelingen die Agnes uitvoert. Zo bidt zij herhaaldelijk tot God. Het weer tot leven brengen van haar verkrachter illustreert de barmhartigheid van Agnes (p.145). Tot slot stelt De Voragine dat Agnes staat voor *agnosco* dat kennende betekent. Agnes streeft zoveel mogelijk om de waarheid te vertellen (p.145). Ze zal bijvoorbeeld nooit een offer brengen aan valse goden. Ook is ze ‘bekinde den wech der waerheit’. Hierdoor vervult Agnes de rol van de ideale christen, dit is namelijk één van de rollen die een vrouw moet vervullen.¹⁴¹ De Voragine typeert Agnes tevens als geestelijk veel ouder op jonge leeftijd: ‘Si was jonc van lichame, maer out van herten’ (p.145).

De Voragine beschrijft het uiterlijk van Agnes: ‘Si was scone van ansichten, maer scoonre van gheloeve’ (p.145). Hieruit blijkt dat Agnes gekenmerkt wordt door haar schoonheid. Het beschrijven van het uiterlijk kan te maken hebben met de mannen die vrouwelijke heiligen gedurende hun leven, omwille van hun schoonheid, van zich af moeten slaan.

Volgens Bertens worden vrouwen neergezet als verleiders, daarbij helpt de schoonheid van vrouwen bij deze stereotypering.¹⁴² Het uiterlijk van de vrouwelijke heilige is voortdurend de aanleiding voor de gebeurtenissen in het leven van vrouwelijke heiligen.

Milieu

De Voragine schenkt geen aandacht aan de jeugd van Agnes. Hij refereert aan Ambrosius die eveneens haar martelaarschap heeft opschreven (p.145). Agnes is van adellijke afkomst, zodat ze een hogere status heeft in de samenleving (p.145). Bovendien maakt Agnes geen gebruik van de voordelen van haar hoge afkomst, zoals materiële goederen kopen van haar geld.

Agnes wordt in het verloop van haar heiligenleven getypeerd als een heks, omdat men de wonderen die zij verricht niet geloofd: ‘Hier in sal oppenbaer sijn, dattune niet ghedoodt en hebs met toverien, op dattu const ghedoen, dat hi weder verrise.’ (p.147). De stadhouder stelt dat ze geen heks is als ze zijn zoon weer tot leven kan wekken. Agnes kan haar onschuld alleen bewijzen als ze zijn zoon weer tot leven wekt. ‘Doet wech de tovererse, doet wecht dat quade wijf, die de herten verwandelt ende de ghedachten vervremt!’ (p.147). Allereerst wordt Agnes bestempeld als heks. De door vrouwen verrichtte wonderen worden vaak niet

¹⁴¹ Weinstein & Bell 1982, p.229.

¹⁴² Bertens 2013, p.84.

geaccepteerd als zijnde wonder. In plaats daarvan worden vrouwen beschuldigd voor het samenwerken met de duivel om een bepaald wonder te creëren.¹⁴³ Daarnaast kan een wonder van een vrouw wel geaccepteerd worden, maar dan wordt het leven van de vrouw eerst geobserveerd en geanalyseerd door een man. Ten tweede wordt Agnes hier gezien als een vrouw die mannen verleidt en hoofden op hol brengt. Hier is sprake van een negatief vrouwbeeld. Bertens stelt dat vrouwen gerepresenteerd worden als een femme fatale, een gevaarlijke verleidster.¹⁴⁴ Dit negatief beeld van de vrouw is strijdig met het positieve beeld van Agnes als vroom en barmhartig persoon. Het positieve beeld van Agnes wordt versterkt na haar dood. Na de dood van Agnes bekleedt ze door middel van wonderen de typerende vrouwen rol, namelijk van genezeres.¹⁴⁵ Een vrouw genaamd Constantia lijdt aan lepra, zij bidt tot Agnes en de volgende dag is ze genezen (p.148).

Typerend voor het heiligenleven van Agnes is dat materiële zaken de boventoon voeren:

‘Hi heeft mi beteeckent metten vingherline sijns gheloofs. Hi heeft mijn rechte hant ende minen hals begordt met preciosen steenen. Hi heeft mi ghecleet met enen sarcoete, dat gheweven es van goude, ende Hi heeft mi verchiert met onvertalleken hecselen.’ (p.146)

Agnes vertelt dat ze verlovingsring heeft gekregen van haar verloofde en dat haar rechterhand en hals bedekt zijn met juwelen en halssnoeren. Daarnaast heeft hij haar gekleed in een gouden gewaad. Agnes heeft deze mooie spullen gekregen, doordat ze van rijke afkomst is. Hiermee verantwoordt ze impliciet haar rijkdom. Door haar geloof in God heeft zij deze mooie spullen verkregen. Hieruit blijkt een zekere trots op een meer extravagante levensstijl, aangezien Agnes niet schroomt de zoon van de stadhouder erover te vertellen (p.146).

Verder wordt Agnes door de stadhouder in een bordeel gezet (p.146). Het bordeel en Agnes representeren tegenstrijdige beelden. Aan de ene kant staat Agnes, een vrome en maagdelijke vrouw en aan de andere kant het bordeel, een huis vol zonde.

Handelingen

De mannen in het heiligenleven van Agnes gedragen zich als dominante figuren. De zoon van de stadhouder belaagt Agnes op weg naar huis en dwingt haar om met hem te trouwen, dat

¹⁴³ Weinstein & Bell 1982, p.228.

¹⁴⁴ Bertens 2013, p.84.

¹⁴⁵ Weinstein & Bell 1982, p.229.

doet hij met behulp van juwelen en rijkdom. De zoon van de stadhouder is door de schoonheid van Agnes verliefd op haar geworden (p.145). Om zijn dominantie te tonen benadert hij Agnes als een prooi. Doordat de zoon van de stadhouder Agnes achterna zit, wordt het beeld geschetst dat het gebruikelijk was voor mannen om vrouwen achterna te zitten met als doel hen te bezitten. De zoon van de stadhouder is ervan overtuigd dat rijkdom en juwelen genoeg zullen zijn om zijn huwelijksaanzoek te accepteren, maar Agnes weigert en zegt dat ze voorbestemd is voor een andere minnaar (p.146). Deze handeling van Agnes toont dat ze niet voldoet aan het stereotype van de onderdanige vrouw die alles doet wat een man tegen haar zegt. Zij beledigt zelfs de zoon van de stadhouder: ‘Ganc van mi, voetsel der sonden ende der sonden ende der mesdaet ende spise der doot, want mi heeft een ander minnere vor ghemint’ (p.145). De dominantie van mannen over vrouwen komt hier niet naar voren.

Agnes wijst de zoon van de stadhouder af, omdat ze haar hart heeft verloren aan een andere minnaar, namelijk Christus:

‘Hi es vele edelre dan ghi van gheslechte ende van weerdecheiden, wies moeder een maghet es ende sijn vader en kint negheen wijf. Hem dienen dinghele, ende de sonne ende de mane verwonderen sine scoonheit. Sijn rijcheiden en minderen niet, ende met sinen roke werden de doode weder levende, ende met sinen tastene werden de crancke sterckere. Sijn minne es suverheit, sijn tasten heilecheit, sijn vereneghen reinecheit.’
(p.145)

Christus wordt als man opgehemeld door Agnes. Hiermee maakt zij hem een almachtige patriarchale man. Haar ophemeling illustreert het hoogst haalbare voor een man, er bestaat geen enkele man als Christus op aarde en geen enkele man kan hem evenaren. Men kan enkel in de buurt komen van de man die Christus representeert. Naast het ideaalbeeld dat wordt geschept, laat deze ophemeling van Christus zien dat mannen boven vrouwen worden gesteld. Hoewel Agnes geen huwelijk wil aangaan met een man op aarde – een vrijgevochten keuze, wil ze wel een spiritueel huwelijk met Christus, waardoor ze uiteindelijk toch gehoorzaamt en de typische vrouwelijke rol van een echtgenote vervult.

De stadhouder gedraagt zich eveneens dominant. Nadat Agnes het huwelijksaanzoek van zijn zoon heeft geweigerd, besluit hij zelf naar Agnes te gaan en probeert haar eerst met vriendelijke woorden over te halen, maar wanneer ze weigert bedreigt hij haar (p.146). Met deze bedreiging laat hij zijn autoriteit als stadhouder, maar ook zeker als man, blijken. Het

herhaaldelijk weigeren van Agnes, laat zien dat de dominantie van de stadhouder geen invloed heeft op haar. Agnes voldoet niet aan de maatschappelijk verwachtingen van die tijd, omdat ze zich niet gehoorzaam opstelt tegenover de man (p.146-147).

Vervolgens besluit de stadhouder het te gooien op haar eerbaarheid en geeft haar een keuze betreffende het behouden van haar maagdelijkheid. De stadhouder dwingt Agnes om een offer te brengen aan heidense goden, als ze niet gehoorzaamt moet ze zich prostitueren met andere hoeren (p.146). Wederom laat zijn dreigement Agnes koud, waardoor de stadhouder besluit om de vernedering door te zetten. Agnes wordt ontkleed en naakt naar een bordeel gebracht (p.146). Deze handeling van de stadouder illustreert zijn dominantie over Agnes en impliceert dat hij niet accepteert dat een vrouw hem afwijst.¹⁴⁶ De dominantie van de stadhouder wordt teniet gedaan doordat God ingrijpt. In het bordeel laat God de haren van Agnes groeien, zodat haar lichaam bedekt wordt met haar eigen haar (p.146). Het onder dwang ontkleden van de vrouwelijke heilige is onderdeel van de vernedering die een vrouwelijke heilige moet ondergaan.¹⁴⁷

Agnes gehoorzaamt de stadhouder en zijn zoon niet, waardoor ze laat zien dat ze een sterke vrouw is en haar autoriteit toont. De macht van Agnes blijkt eveneens als de zoon van stadhouder is gestorven en alleen Agnes, een vrouw, hem weer tot leven kan wekken (p.147). Agnes illustreert dat zij als vrouw de macht heeft om iemand te doden en weer tot leven te wekken. Agnes wordt niet vrijgelaten door de stadhouder, omdat hij zijn status en autoriteit niet wil verliezen (p.147). Deze handeling van de stadhouder illustreert zijn dominante natuur om Agnes onder controle te houden. De stadhouder draagt zijn functie over aan een ander, namelijk Aspasijs. Agnes wordt veroordeeld tot de brandstapel, de straf voor heksen, maar sterft niet. Uiteindelijk wordt ze doodgestoken met een zwaard (p.147).

De handelingen van de mannen en de vrouw in het heiligenleven van Agnes illustreren verschillende man-vrouw verhoudingen. De zoon van de stadhouder en de stadhouder representeren de slechte kant van mannen, namelijk het tonen van autoriteit en dominantie over vrouwen. De mannen slagen hier niet in. In tegenstelling tot Agnes die wel een bepaalde autoriteitspositie bezit, dat blijkt bijvoorbeeld bij het afwijzen van het huwelijksaanzoek of als zij de zoon van stadhouder weer tot leven wekt. Ook komt een beeld naar voren van de ideale man, namelijk Christus. Bovendien wijkt Agnes af van de normale gedachtegang omtrent vrouwen. Aan de ene kant gedraagt zij zich niet onderdanig en vecht voor haar maagdelijkheid en haar verloving met Christus, waardoor ze uiteindelijk de martelaarsdood

¹⁴⁶ Riches & Salih 2002, p.58.

¹⁴⁷ Wolf 1997, p.106.

sterft. Aan de andere kant is zij onderdanig wat betreft haar geloof en tegenover God. Ook komt naar voren dat men niet altijd gelooft in de wonderen van vrouwen, daarom worden ze vaak beschuldigd van hekserij.

3.1.4 Van sente Paulen (Paula)

In de *Gulden legende* is het heiligenleven van Paula geplaatst tussen de bekering van Paulus en de heilige Julianus.¹⁴⁸ Paula is op drieëndertigjarige leeftijd weduwe geworden. Zij onderscheidt zich van de andere vrouwelijke heiligen, omdat ze geen maagd meer is. Ze is een moeder met kinderen. Daarnaast staat Paula bekend om haar strenggelovige leven en de vrouwenklooster die ze gesticht heeft.¹⁴⁹

Interpretaties van Paula's naam

Jacobus de Voragine geeft geen etymologische verklaring van de naam Paula, maar door bepaalde karakteristieken wordt Paula getypeerd. Paula is een krachtig, standvastig en onwrikbaar persoon. Na de dood van haar man heeft Paula één doel: een pelgrim worden en de gebieden bezoeken waar Christus op aarde verbleef (p.173). Daarnaast is Paula de meest nederige persoon in Rome, hierdoor overtreft ze met haar nederigheid de schoonheid van alle mensen in haar omgeving. Paula is zachtmoedig in haar spraak, zorgzaam in haar gebruiken en beschermend in haar handelingen (p.173). Bovendien wordt de schoonheid van Paula beschreven door De Voragine, wanneer Paula dood is blijkt haar schoonheid niet verloren te gaan (p.179). Ook Paula is de bruid van Christus (p.174).

Milieu

Paula is een edelvrouw uit Rome en komt uit een adellijke familie met veel rijkdom (p.173). Ze is een weduwe en vervult de rol van moeder, omdat ze vijf kinderen heeft (p.173). Paula is getrouwd geweest met een aardse man. In de middeleeuwen geloofde men dat een kuis huwelijk mogelijk was en dat het huwelijk een teken van heiligheid was. Het huwelijk wordt gezien als een spirituele test voor de heilige.¹⁵⁰ Elizabeth Petroff stelt dat vrouwelijke heiligen

¹⁴⁸ Berteloot, Claassens & Kuiper 2017, p.173-179.

¹⁴⁹ Ibidem.

¹⁵⁰ Weinstein & Bell 1982, p.76.

in de dertiende en veertiende eeuw frequent getrouwd zijn, dit verschilt met de eerdere maagdelijke heiligen.¹⁵¹

Paula heeft een rijk leven gehad met kinderen, na de dood van haar man wil ze zich volledig richten op God. Ze verlaat haar aardse leven voor een meer spiritueel leven. Daarnaast bevindt Paula zich als vrouw in een omgeving waar aanzienlijk veel mannen bevinden (p.173). Verder sticht Paula in Bethlehem een klooster voor maagdelijke vrouwen.

Paula onderscheidt zich van de andere vier heilige vrouwen, doordat ze niet de rol van martelares vervult en ook niet jong sterft. Zij ondergaat geen fysieke en mentale martelingen door een autoritair persoon, maar sterft vredig als oude vrouw (p.179).

Handelingen

De nederigheid en de hoge status van Paula zorgen ervoor dat ze begeerd wordt door elke man in Rome. Deze mannen worden niet gedreven door lust en willen Paula niet verkrachten, maar gedragen zich als hoofse minnaars (p.173). Paula geeft geen aandacht aan andere mannen, omdat haar man net overleden is. De loyaliteit aan haar overleden man illustreert Paula aan de hand van het ontzeggen van eten en drinken met andere mannen (p.174). De mannen lijden mentale pijn, omdat ze geen tijd kunnen door brengen met de vrouw waar ze verliefd op zijn.¹⁵²

Nadat haar man gestorven is, gaat Paula op pelgrimage om alle heilige plaatsen te bezoeken (p.174-175). Paula kan deze pelgrimstocht ondergaan door haar status als weduwe. Als weduwe heeft ze een aanzienlijk fortuin geërfd en is ze in staat om een pelgrimstocht te ondernemen in het gezelschap van Hiëronymus. Daarnaast is deze pelgrimstocht een vrijstelling voor Paula om niet te hertrouwen. Een pelgrimage is uniek voor vrouwen, omdat dit vaak is voorbestemd voor mannen. Hierdoor onderscheidt Paula zich wederom van de andere heilige vrouwen.

Na haar reis sticht Paula een klooster voor maagdelijke vrouwen in Bethlehem. In dit klooster vervult Paula de rol van moeder-overste en richt ze zich op het aansturen en onderwijzen van de vrouwen, zodat haar zorgzame karakter benadrukt wordt. Het onderwijzen gebeurt in de vorm van prediken, een mannelijke rol (p.177-178). Ze weerhoudt de vrouwen van vleselijke verlangens door ze te laten vasten, daardoor toont Paula haar autoriteit.

Paula is een nederig persoon, dat blijkt uit de rijkdom die ze weggeeft om een klooster

¹⁵¹ Petroff 1994, p.115.

¹⁵² Laskaya 1995, p.16-17.

te stichten (p.177). Ook Paula illustreert het gedachtegoed dat rijkdom niet van belang is voor een heilige. Materiële goederen worden weggegeven aan de armen. Ze laat tevens geen erfenis achter voor haar kinderen, al haar rijkdom wordt weggegeven (p.179). Daarnaast gedraagt Paula zich als een autoritair persoon, omdat ze de rol van moeder-overste vervult. Volgens Weinstein en Bell typeert Paula zich als een masculiene en een feminiene heilige.¹⁵³

Paula leidt een ascetisch leven, dat blijkt bijvoorbeeld uit de intensieve studies van het Oude en Nieuwe Testament. Hiermee oefent ze een strikt regime voor vasten, onthouding en streven naar een armoedig leven (p.176-177). Aan de ene kant laten deze handelingen zien dat Paula leeft in isolement volgens strikte regels. Aan de andere kant houdt ze contact met andere bisschoppen en geestelijken. Daarnaast onderhoudt ze tevens het onderwijs voor de vrouwen onder haar soevereiniteit. Deze handelingen tonen dat Paula steeds wisselt tussen de masculiene en feminiene heilige.

3.1.5 Van sente Agathen maghet (Agatha)

In de *Gulden legende* is het heiligenleven van Agatha geplaatst tussen de heilige Blasius en de heilige Vedastus.¹⁵⁴ Agatha is maagd en martelares. Zij weigert te trouwen met de stadhouder, daardoor wordt ze gemarteld. Zij ziet zichzelf als de bruid van Christus en wil haar kuisheid niet verliezen. Agatha is een intellectuele vrouw en verzet zich tegen de macht van de stadhouder.¹⁵⁵

Interpretaties van Agatha's naam

De etymologische verklaring voor Agatha komt van 'agios' en 'theos', samen staat dat voor 'heilige van God' (p.215). Jacobus de Voragine verwijst naar Johannes Chrysostomus om een verklaring te geven op de vraag hoe een mens een heilige wordt. Chrysostomus geeft drie kenmerken van een heilige, die ook aanwezig zijn bij Agatha: 'suverheit van herten ende de gracie des Heilechs Gheests ende goede werke' (p.215). Daarnaast betekent Agatha 'godin zonder aarde', volgens 'a' (zonder), 'geos' (aarde) en 'theos' (God) (p.215). De Voragine benadrukt dat Agatha geen liefde voor het aardse heeft, omdat ze meer gericht is op een spiritueel leven. Daarnaast geeft De Voragine nog enkele verklaringen voor de naam Agatha, die vooral te maken hebben met haar welsprekendheid (p.215). Hieruit blijkt dat Agatha een

¹⁵³ Weinstein & Bell 1982, p.237-238.

¹⁵⁴ Berteloot, Claassens & Kuiper 2017, p.215-220.

¹⁵⁵ Ibidem.

intellectuele vrouw is, die voor zichzelf kan opkomen tijdens een discussie of debat. Ook toont deze eigenschap dat Agatha geen onderdanige vrouw is.

Stuber stelt dat vrouwen in de middeleeuwen proberen zich spiritueel te ontwikkelen, dit kan enkel door boven hun sekse te stijgen en afstand doen van de materiële wereld.¹⁵⁶ De etymologische verklaring van Agatha onderschrijft Stuber, en suggereert dat ze zichzelf als vrouw spiritueel wil ontwikkelen.¹⁵⁷

Typerend voor vrouwelijke heiligen is de schoonheid van de vrouw: ‘Agatha was edel van herten ende scone van lichamen’ (p.215). De schoonheid van de vrouw is de aanleiding voor aanrandingen door mannen. Ook Agatha is een maagd die belaagd wordt door een man (p.215). Bovendien wordt Agatha eveneens gezien als de bruid van Christus, waardoor wordt gesuggereerd dat een vrouw naast een man hoort te staan. Vrouwelijke heiligen zijn niet zelfstandig. Daarbij wordt Christus door Agatha opgehemeld, zodat hij de ideale almachtige man representeert. Hieruit is af te leiden dat in het heiligenleven van Agatha wederom de man, in dit geval Christus, boven de vrouw staat (p.215-217).

Milieu

Agatha komt uit een adellijk geslacht en leeft in Catania waar ze een vroom leven leidt en God vereert (p.215). Daarnaast wordt Agatha publiekelijk vernederd tijdens haar martelingen, wanneer ze naakt over brandende kooltjes moet rollen (p.216-217). Na deze onrechtvaardige folteringen volgt een aardbeving opgewekt door Agatha. Ze spreekt God aan om haar ziel te aanvaarden. Na dit gebed sterft ze in 253. Aan het einde van het heiligenleven van Agatha citeert Jacobus de Voragine Ambrosius:

‘O wat salegher ende glorioser gemmen, claer van varuwen, die weerdech was ghenesen te werdenne bi des apostels visentation, ende na so vele tormenten boven alle miraculen was, ende verblijdde van gheesteleker helpen. Aldus ontfinc de hemel Cristus brout.’ (p.219)

In deze passage stelt Ambrosius dat Agatha zoveel verschillende martelingen heeft doorstaan en genezen is door een apostel, dat zij de heiligheid oprecht heeft verdiend. Vrouwen verdienen een heiligverklaring na het ondergaan van martelingen.

¹⁵⁶ Stuber 2008, p.6.

¹⁵⁷ Ibidem.

Handelingen

De stadhouder Quintianus, van lage afkomst, is verliefd op de mooie Agatha. Hij wordt geleid door hebzucht en wellust en gedraagt zich als een roofdier die zijn prooi wil vangen. Quintianus wil drie dingen van Agatha: hij wil genieten van haar schoonheid, Agatha beroven van haar rijkdom en haar dwingen om te offeren aan valse goden (p.216-217). Om indruk te maken op Agatha laat hij haar ontbieden, maar Agatha laat zich niet ompraten en houdt standvastig vast aan haar levenswijze. Als bruid van Christus zal zij zich nooit laten verleiden door een aardse man. Agatha tolereert zijn avances niet en zal nooit een offer brengen aan heidense goden (p.215-217). De handelingen van Agatha tonen haar vroomheid voor haar geloof. Quintianus representeert een negatief beeld van mannen. Hij is een ongelovige van lage afkomst en gebruikt zijn mannelijkheid en de daarbij komende autoriteit verkeerd.

Daarnaast probeert Quintianus de maagdelijkheid van Agatha te ontnemen. Vrouwen hebben een conflict tussen lichaam en ziel, omdat ze afstammen van Eva. In de middeleeuwen wordt het lichamelijke gezien als lager dan de ziel en om deze reden zijn vrouwen ondergeschikt aan mannen. Het overstijgen van het lichaam en het verbreken met de banden van Eva wordt behaald door de strijd naar seksuele perfectie, door maagdelijkheid.¹⁵⁸ Het is door maagdelijkheid dat vrouwen het dichtst bij de man kunnen komen en zijn eigenschappen kunnen overnemen. Enkel als een maagd, een seksloos wezen, kan de vrouw gelijk zijn aan de man. Om deze gelijkheid te behalen, moet de vrouw niet alleen haar lichaam en alle aardse verlangens afwijzen, maar ook haar gehele vrouwelijke natuur. De redding van de vrouw is een verwerping van haar vrouwelijke natuur, zowel fysiek als mentaal.¹⁵⁹

Agatha wordt door Quintianus naar het bordeel gestuurd (p.217). De dominantie van Quintianus komt naar voren aan het hof, omdat hij de hoogste instantie is tijdens het veroordelen van Agatha. Als Agatha weigert te voldoen aan de eisen van Quintianus, toont hij zijn autoriteit door middel van martelingen. Allereerst wordt Agatha in haar gezicht met vuisten geslagen en vervolgens opgesloten om daarna uitgerekt te worden en gemarteld te worden (p.216-217). Voorafgaand aan deze martelingen is Agatha steeds tegen Quintianus ingegaan. Quintianus gebruikt zijn autoriteit om Agatha te laten doen wat hij wil, maar zij ondermijnt hem door middel van beledigingen: 'Ic verwondere dat ghi, die een vroet man sijn wilt, in so groter sotheit ghevallen sijt' (p.216). Daarnaast hebben de dreigementen geen effect op Agatha, omdat ze vol vreugde is als Quintianus wederom besluit haar te martelen: 'Ic hebbe in deser pinen also grote ghenoechte' (p.217). Hierdoor zet Quintianus zijn

¹⁵⁸ Stuber 2008, p.6-7.

¹⁵⁹ Ibidem.

martelingen voort door haar borsten te laten verwijderen met ijzeren haken: ‘Doe wert Quinciaen erre ende dede hare borste quellen ende daer na afsniden.’ (p.217). Volgens Kirsten Wolf zijn de martelingen van Agatha seksueel georiënteerd, omdat ze lichamelijk verminkt wordt en het meest duidelijke teken van haar vrouwelijkheid verliest. Daarnaast verliest Agatha tevens een deel van haar schoonheid.

De handelingen van Quintianus hebben geen effect op Agatha, want ze reageert met ‘Maer ic hebbe binnen in mine ziele gheheelle borste’.¹⁶⁰ In de middeleeuwen was het verwijderen van de borsten van Agatha essentieel voor haar verlossing. Vrouwen zijn zwakke wezens en alleen door haar vrouwelijke natuur te ontkennen, kan Agatha de beperkingen en zwakheden van haar sekse overstijgen. Op het moment dat de borsten van Agatha zijn verwijderd, wordt ze beschouwd als een seksloos wezen en dit is het stadium van gelijkheid tussen mannen en vrouwen.¹⁶¹

Nadat de borsten van Agatha zijn verwijderd, wordt ze in de gevangenis gezet. In de gevangenis krijgt ze bezoek van een oude christelijke man die haar wil verzorgen. De oude man geeft aan hoe het wél moet, in naam van God wil hij haar genezen, waarmee wordt geïmpliceerd dat mannen vrouwen moeten redden. Uiteindelijk blijkt dat de oude man de apostel Petrus is. Dit betekent ook dat God een redder stuurt om Agatha te redden, waardoor ze getypeerd wordt als een hulpeloze vrouw die gered moet worden door een man. Pas als Agatha erachter komt dat de oude man de apostel Petrus is, wil ze graag genezen worden. Waarna hij haar borsten geneest en zij haar vrouwelijkheid terugkrijgt.

Het heiligenleven van Agatha toont dat de martelingen van vrouwen vooral seksueel geladen zijn en dat het verwijderen van borsten staat voor het overstijgen van de vrouwelijke sekse, zodat gelijkheid ontstaat tussen mannen en vrouwen. Daarnaast komen positieve en negatieve beelden van mannen naar voren. De stadhouder is wederom een tiran en wil zijn mannelijke autoriteit gebruiken om Agatha zijn wil op te leggen. De stadhouder wordt geleid door wellust en hebzucht en gebruikt zijn autoriteit op een verkeerde manier. Agatha gedraagt zich niet als een onderdanige vrouw, maar biedt weerstand door middel van haar welsprekendheid. Haar weerstand bezorgt haar alleen maar meer martelingen, waardoor ze uiteindelijk haar heiligheid heeft verdiend. De oude man (Petrus) representeert een positief beeld van mannen, omdat hij zich als een heroïsche man gedraagt (redder) gestuurd door God. Het ideale positieve beeld van mannen is Christus. Hij representeert het volmaakte mannelijke

¹⁶⁰ Berteloot, Claassens & Kuiper 2017, p.217.

¹⁶¹ Wolf 1997, p.110.

beeld. Christus is uniek en geen enkele man of heilige kan Christus evenaren, enkel in de buurt komen door een goed en religieus leven te leiden.

3.2 *Mannelijke heiligen*

3.2.1 Van sente Andriese apostel (Andreas)

In de *Gulden legende* is het heiligenleven van Andreas geplaatst tussen de Advent en de heilige Nicholaas van Myra.¹⁶² Andreas is één van de twaalf apostelen van Christus en sterft aan een X-vormige kruis. Hij staat bekend om zijn gehoorzaamheid en devotie tegenover God.¹⁶³

Interpretaties van Andreas' naam

Jacobus de Voragine typeert Andreas met vrouwelijke en mannelijke eigenschappen. Aan de ene kant staat de naam Andreas voor schoonheid en aan de andere kant behelst zijn naam 'de mannelijke' van het woord 'andor' dat man betekent (p.23). Andreas is een knappe man. Ook is hij sympathiek en gevoelig in zijn wijze onderwijs. Deze kenmerken typeren Andreas als vrouwelijk. De mannelijke kenmerken komen terug in de vorm van dapperheid tijdens zijn lijdensweg en het vervullen van mannelijke genderrollen, zoals prediker, redder en beschermer. Weinstein en Bell stellen dat bepaalde heiligen zich niet altijd gedragen of kenmerken als de stereotype gendernormen.¹⁶⁴ Dit blijkt eveneens uit de interpretaties die toegewezen zijn aan de naam van Andreas.

Milieu

Andreas is in eerste instantie een discipel van Johannes de Doper, maar na zijn executie wordt hij één van de twaalf apostelen van Christus (p.23). Deze relatie impliceert een nauwe verbondenheid tussen Christus en Andreas. Andreas bevindt zich in de omgeving van andere discipelen van Christus. De Voragine geeft geen informatie over de ouders van Andreas, wel wordt zijn broer Simon genoemd (p.23). Zij beoefenen samen het beroep van visser. Net als andere apostelen bevindt Andreas zich in verschillende gebieden om te prediken, bijvoorbeeld in Scythië (p.23).

¹⁶² Berteloot, Claassens & Kuiper 2017, p.23-33.

¹⁶³ Ibidem.

¹⁶⁴ Weinstein & Bell 1982, p.76.

Handelingen

De handelingen van Andreas illustreren zijn gehoorzaamheid en devotie. De roeping van Andreas toont bijvoorbeeld zijn gehoorzaamheid: ‘Ende doe lieten si al ende volgden Hem na, ende si bleven altoes met Hem ende en keerden niet weder te haren goede.’ (p.23) Daarnaast gehoorzaamt Andreas meteen, als blijkt dat de apostel Mattheüs gemarteld en gevangen is in Ethiopië. Andreas krijgt de opdracht om zijn broeder te helpen en gehoorzaamt meteen (p.24). Deze handeling illustreert ook de dapperheid waar Andreas mee gekenmerkt wordt door zijn naam. Dapperheid en loyaliteit worden verbonden met de heroïsche man en zo gedraagt Andreas zich ook.¹⁶⁵ Hij gedraagt zich als een redder, omdat hij Mattheüs bevrijdt van het ongelovige volk. De behulpzaamheid van Andreas wordt niet beloond, omdat hij wordt opgepakt door het ongelovige volk: ‘Ende dat volc wert vergramt dat hen Matheus ontgaen was, ende begrepen Andriese ende bonden hem sine hande ende sleiptene dore de straten’ (p.24). De man als redder komt tevens terug tijdens het redden van ongelovige mensen uit de hel, omdat de prediking van Andreas leidt tot bekering bij het ongelovige volk.

Ook Andreas vervult de mannelijke genderrol van prediker. Een zieke vrouw getrouwd met een moordenaar, heeft een miskraam gekregen maar het dode kind verlaat haar lichaam niet. Ze bidt tot de heidense Diana, maar de duivel beantwoordt haar gebeden. Hij kan niets voor haar doen en verwijst de vrouw naar Andreas (p.24). Deze handeling van de duivel toont dat de apostel Andreas machtiger is dan de duivel.

Andreas wordt gebracht naar de zieke vrouw en reageert als een prediker:

‘Bi rechte ghedoghestu dit, want du best qualec ghehuwet, ende booseleec qorstu draghende ende hebs de duvele te rade ghegaen. Maer nochtan latet di rouwen ende gheloeve in Cristum ende worp ute de dracht.» Ende si gheloofde ende baerde ene doode dracht, ende hare pine verghinc.’ (p.24-25)

Deze handeling toont de autoriteit van Andreas. Hij beveelt de vrouw om berouw te tonen en te geloven in Christus. Alleen dan zal ze verlost worden, hierdoor gehoorzaamt de vrouw Andreas.

De autoriteit van Andreas wordt geïllustreerd aan de hand van zijn wonderen en zijn martelaarschap. De marteling van Andreas levert nieuwe gelovigen op. Andreas wordt gemarteld door het ongelovige volk in Ethiopië, maar uiteindelijk zorgt zijn prediking ervoor

¹⁶⁵ Laskaya 1995, p.15.

dat het ongelovige volk zich bekeert (p.29-30). In tegenstelling tot het martelaarschap van vrouwen die sterven zonder bekeringen van hun folteraars. Vrouwelijke heiligen bekeren geen ongelovigen, omdat het bekeren van ongelovigen een mannelijke taak is. Aan de hand van bekeringen toont de heilige zijn macht en autoriteit. Andreas illustreert zijn macht door zijn folteraars te bekeren 'ende met sijne bedinghen bekeerde hise te Cristum' (p.24). Bovendien verricht Andreas wonderen tijdens zijn leven en na zijn dood (p.32-33).

De autoriteit van Andreas is eveneens aantoonbaar als hij zeven demonen beveelt de stad Nicea te verlaten 'Ende dapostel beval hen' (p.26). De demonen gehoorzamen de apostel en verlaten Nicea. Het ongelovige volk ziet het wonder van Andreas en bekeert zich meteen. Ook toont Andreas zijn autoriteit als hij kerken sticht in gebieden waar hij het woord van God verspreidt, daardoor bekeren steeds meer ongelovigen zich. Hierdoor ondermijnt Andreas het gezag van de heersende koning in deze gebieden (p.26).

Een andere handeling van Andreas betreft het dwarsbomen van de autoriteit van de stadhouder Egeüs. Andreas blijft het woord van God verspreiden, terwijl Egeüs de heidense goden vereert. Hij dwingt Andreas om te offeren aan heidense goden, maar Andreas weigert en belandt in de gevangenis (p.27). Het weigeren en betwisten van de autoriteit van Egeüs versterkt de loyaliteit van Andreas tegenover Christus en benadrukt zijn standvastigheid. Om zijn autoriteit en macht als stadhouder te tonen, besluit hij Andreas op te hangen aan het kruis. Twee dagen lang blijft Andreas prediken, wanneer Egeüs hem bezoekt. Egeüs voelt namelijk berouw voor de marteling die hij Andreas heeft toegewezen, namelijk sterven op een X-vormige kruis (p.27-29). Dit is de eerste keer dat een folteraar berouw toont voor zijn martelingen. Andreas wil niet dat de stadhouder hem van het kruis afhaalt. Deze handeling impliceert dat Andreas zijn rol als martelaar accepteert en na een lange preek gericht aan God sterft Andreas, doordat een stralend wit licht hem onzichtbaar maakte en zijn ziel naar de hemel bracht (p.30). De marteldood van Andreas is minder pijnlijk dan de marteldood van vrouwelijke heiligen.

De handelingen van Andreas tonen eveneens dat hij een intellectuele man is. Hij is welsprekend en gaat verbaal de strijd aan met Egeüs (p.26-27). Dit kenmerk benadrukt dat mannen intellectueel superieur zijn. Andreas is als mannelijke heilige intellectueler dan Egeüs, maar Egeüs wil zijn verlies niet accepteren en laat Andreas opsluiten en martelen. Zijn intellect komt tevens naar voren in zijn prediking. Hij gebruikt argumenten om te benadrukken waarom ongelovigen zich moeten bekeren (25-30).

In het heiligenleven van Andreas komt een negatief vrouwbeeld naar voren. Een bisschop wordt door de duivel verleid in de vorm van een vrouw (p.30). De schoonheid van

de vrouw zorgt ervoor dat de bisschop in de ban raakt van de vrouw. De vrouw wordt getypeerd als een *femme fatale*. In de middeleeuwen zijn vrouwen een middel voor de duivel om mannen te verleiden, zodat herhaaldelijk gelovige mannen op de proef worden gesteld. Vrouwen zijn de ‘source of the original sin and an instrument of the devil.’¹⁶⁶ Ook Andreas impliceert dat vrouwen veelvuldig door de duivel gebruikt worden om gelovige mannen te verleiden: ‘Want dat en es negheen wijf, maer hets de duvel die hem verscepen heeft in een wijf’ (p.32).

De handelingen van Andreas tonen dat hij zich gedraagt als een heroïsche man. Aan de ene kant is hij een loyale en gehoorzame man, omdat hij meteen een volger van Christus wordt en accepteert direct zijn rol als apostel en aan de andere kant gedraagt hij zich als een beschermer en redder, bijvoorbeeld wanneer hij de opdracht krijgt om zijn medebroeder Mattheüs te redden. Daarnaast vervult Andreas typerende mannelijke genderrol, zoals de man als autoritaire figuur. Dit blijkt uit de kerken die hij bouwt en de autoriteit van de stadhouder ondermijnt. Ook vervult hij de mannelijke taak van prediker. Enkel mannelijke heiligen zijn in staan om ongelovigen te bekeren en kerken te bouwen.

In het heiligenleven van Andreas vervullen vrouwen typerende genderrollen, namelijk de vrouw als ondergeschikt aan de man en als zondares. Andreas staat in contrast met dit beeld. Hierdoor wordt zijn functie als beschermer en redder extra benadrukt. Ook is een vrouw wederom het instrument van de duivel.

3.2.2 Van senter clase bisscop (Nicolaas van Myra)

In de *Gulden legende* is het heiligenleven van Nicolaas van Myra geplaatst tussen de heilige Andreas en de heilige Lucia.¹⁶⁷ Nicolaas verricht wonderen om anderen te helpen. Hij vermenigvuldigt bijvoorbeeld graan om hongersnood te vermijden. Het heiligenleven van Nicolaas toont dat hij een beschermer, redder en overwinnaar is. Langzamerhand verandert Nicolaas van een nederig persoon in een autoritaire zelfverzekerde man.¹⁶⁸

Interpretaties van Nicolaas’ naam

De etymologie van ‘Nicolaos’ is vooral gebaseerd op Griekse woorden. Jacobus de Voragine geeft drie etymologische verklaringen voor Nicolaas. Allereerst een Griekse betekenis,

¹⁶⁶ Richards 1990, p.25.

¹⁶⁷ Berteloot, Claassens & Kuiper 2017, p.34-42.

¹⁶⁸ Ibidem.

namelijk *nicos* staat voor overwinning gevolgd door *laos* dat menigte betekent in het Latijn (p.34). Hierdoor betekent Nicolaus overwinning over de menigte, ‘dats te verstande “seghe vanden sonden die quaet sijn ende den volke toe behoren”’ (p.34). Zijn naam kan eveneens staan voor overwinning over het volk, omdat ‘Nicolaus’ staat voor roemrijk door overwinningen, *nicos* (overwinning) en *laus* (roem) (p.34). Tot slot betekent ‘Nicolaus’ glans van het volk, *nitor* (glans) en *laos* (volk) (p.34).

Deze etymologische betekenissen van Nicolaas geven een positieve connotatie aan de heilige. Hieruit spreekt een soort verhevenheid. Overwinning en glans kan suggereren dat zijn daden gezien mogen worden door de wereld. Jacobus de Voragine suggereert dat Nicolaas een roemrijk en overwinnende heilige is.¹⁶⁹ Hierdoor kenmerkt Nicolaas zich als een redder van het volk, bijvoorbeeld als hij zijn volk redt van de hongersnood (p.36).

Nicolaas staat voor overwinning over de menigte. Hierdoor illustreert hij één van de categorieën van masculiniteit geschetst door Anne Laskaya, namelijk de heroïsche man. De heroïsche man is in staat om over anderen te heersen, deze connotatie wordt eveneens opgeroepen door De Voragine en is zodoende verbonden aan de naam van Nicolaas.¹⁷⁰ Nicolaas wordt bijvoorbeeld bisschop van Myra, waardoor hij een autoritaire positie bekleedt, zodat hij macht kan uitoefenen over het volk. De Voragine besteedt geen aandacht aan het uiterlijk van Nicolaas.

Milieu

Nicolaas is geboren in de stad Patara en komt uit een welgestelde familie. Zijn ouders, Epiphanus en Johanna, zijn zeer vrome mensen (p.34). Zijn sociale afkomst, die hij met veel christelijke heiligen deelt, is erg interessant. Allereerst representeert zijn sociale afkomst de werkelijkheid in de middeleeuwen. Mensen in armoede blijven vaak in hun sociale klasse en zullen waarschijnlijk nooit hoger in de sociale hiërarchie komen. Terwijl mensen uit de hogere klasse in de samenleving vaker van status kunnen wisselen.¹⁷¹ Nicolaas is een heilige uit een rijke familie en in plaats van zijn rijkdom te gebruiken voor materiële goederen, stelt zijn situatie hem in staat om zijn erfenis te verloochenen en zijn rijkdom te delen met de armen: ‘Ende doe sijn vader ende moeder dootd waren, soe peisde hi hoe hi dat grote goet dat hem bleven was, betrecken mochte, niet ter eren van der werelt, maer ten love Gods.’ (p.34).

¹⁶⁹ Le Goff 2014, p.40.

¹⁷⁰ Laskaya 1995, p.15.

¹⁷¹ Le Goff 2014, p.40.

Een heiligenleven wordt vaak gekenmerkt door een opvallende gebeurtenis tijdens de geboorte of de jeugd van een heilige. Nicolaas wordt in zijn eerste levensjaar in bad gedaan, waarbij hij meteen rechtop staat: 'Op den iersten dach dat dit kint sinter Claes baedde, soe stont hi al rechte int becken' (p.34). De Voragine benadrukt dat Nicolaas geen gewoon kind was en laat eveneens zien dat Nicolaas een ander pad zal volgen dan de normale mens. Hij is bijzonder en zal een buitengewoon leven leiden. Dit is een vereiste om een heilige te worden, omdat normale mensen geen heiligen zullen worden.

Handelingen

Nicholaas geeft zijn rijkdom weg, dit illustreert dat materiële goederen niet zullen helpen bij een deugdzaam leven. Het leven in armoede wordt door Nicholaas goedgekeurd, want een heilige hoort in soberheid te leven en klaar te staan voor armen (p.35).

Ook is het contact met zijn moeder heel beperkt: 'ende boven dit soe en soech hi maer eenwerf de borst des goensdaghes ende des vrindaghes' (p.34). Nicolaas houdt het contact met vrouwelijkheid beperkt, aangezien hij heel zelden aan de borst van zijn moeder zuigt. Deze handeling kan eveneens een seksuele connotatie hebben, namelijk het celibataire leven van een heilige. Een celibatair leven voor een heilige staat bovenaan en dat betekent zo min mogelijk contact met vrouwen, zelfs met zijn eigen moeder.

Daarnaast gedraagt Nicolaas zich als een redder. Na de dood van zijn ouders krijgt Nicolaas te horen dat een vader van drie dochters geen geld heeft om hen te onderhouden of een bruidsschat voor een huwelijk. Hierdoor is de vader genoodzaakt om zijn drie maagdelijke dochters te laten prostitueren om zo geld te verdienen. Nicolaas doneert anoniem zijn rijkdom aan de vader. Hij doet dit drie keer, zodat alle drie de dochters kunnen trouwen (p.34-35). Uit deze passage blijkt dat Nicolaas zich gedraagt als een heroïsche man, namelijk als een redder in nood voor vrouwen. Ook brengt Nicolaas het goud onopgemerkt en anoniem naar de vader van de dochters.

Nicolaas gedraagt zich weliswaar als een heroïsche man, maar hij wil geen roem verwerven met zijn handelingen. Hij wil bijvoorbeeld niet dat de vader achter zijn identiteit komt (p.35). Hij wil in de anonimiteit blijven en gedraagt zich zodoende als een christelijke man.¹⁷² Hij wil God en anderen dienen in anonimiteit, in dit geval een arme familie zonder

¹⁷² Laskaya 1995, p.16.

bruidsschat. Door deze handelingen gedraagt Nicolaas zich zoals de christelijke categorie getypeerd door Anne Laskaya: anoniem en in dienst van God.¹⁷³

Nicolaas verandert van een nederige man in anonimiteit naar een man die zijn autoriteit steeds meer laat zien. Nadat de bisschop van Myra sterft, krijgt een bisschop een visioen met de boodschap dat een man genaamd Nicolaas de bisschopszetel van Myra zal overnemen:

‘Hoe is dijn name?» Ende Nicholaus, die vol simpelheiden was als een duve, sloech thoot nederweert ende seide: «Nicholaus, u cnecht.» Ende si leiddenne inde kerke ende settenne in sbisscops setel, al waest hem leet.’ (p.35)

Nicolaas is in deze passage een nederige man en stribbelt in eerste instantie tegen voor zijn rol als bisschop van Myra, maar al met al accepteert hij de positie. Een bisschop is een positie met autoriteit en wordt gezien als het hoofd van een christelijke gemeenschap. Daarnaast is dit beroep enkel beschikbaar voor mannen, zodat hij zijn wereldlijke macht kan uitoefenen.¹⁷⁴

‘Hi waecte in bedinghen, hi dede sinen lichame tonder met vastenne, hi scuwede gheselschap van wiven. Hi was oetmoedech alle menschen tontfane, nerenst in spraken, snel in te beradene, wreet in te berespenne.’ (p.35)

In deze passage komt het karakter van Nicolaas goed naar voren. Hij is ’s nachts vooral aan het bidden en onttrekt zich aan omgang met vrouwen. Vrouwen worden zodoende gezien als afleiding van zijn pad om heilig te worden. Daarnaast doet Nicolaas aan zelfkastijding, dit is een handeling dat vooral bij vrouwelijke heiligen voorkomt.¹⁷⁵ Uit het citaat blijkt ook dat Nicolaas een nederig persoon is en een goede prediker. Hij spreekt overtuigend en is streng doch rechtvaardig. Prediken is een mannelijke activiteit en Nicolaas houdt zich hier actief mee bezig.¹⁷⁶

Nicolaas gedraagt zich als een redder als in het hele bisdom van Nicolaas hongersnood is. De enige hoop voor deze mensen is Nicolaas en hij krijgt te horen dat in de haven een aantal schepen hebben aangelegd beladen met tarwe (p.35). Hij gebruikt zijn autoriteit als

¹⁷³ Ibidem.

¹⁷⁴ Weinstein & Bell 1982, p.228.

¹⁷⁵ Ibidem

¹⁷⁶ Ibidem

bisschop om ervoor te zorgen dat zijn gemeenschap te eten krijgt: 'Ende Nicolaus seide hen: «Doet nu dat ik segghe' (p.36). Uiteindelijk redt Nicolaas zijn volk van de hongersnood, wederom een heroïsche man. In het begin is Nicolaas nederig en wil hij God dienen in anonimiteit, maar naarmate zijn levensbeschrijving vordert verandert zijn karakter. Hij wordt steeds zelfverzekerder en gebruikt zijn autoriteit om zijn doel te bereiken.

In het heiligenleven van Nicolaas komt een negatief vrouwbeeld naar voren (p.36-37). In een streek vereren mensen afgodsbeelden, in het bijzonder de duivelse Diana. Nicolaas besluit in te grijpen en de boom waar heidense rituelen worden uitgevoerd om te hakken. Hierna verandert de duivel zichzelf in een non en misleidt een aantal reizigers, zodat ze olie meenemen voor het besmeuren van de kerk van Nicolaas (p.36). Nicolaas reageert als een redder en beschermer:

'Ai, wat heeft u dat wijf gheseyt oft wat brachtse u?» Ende si seident hem al. Ende hi seide hen: «Dat es de vule Diane' (p.37). Nicolaas redt deze reizigers van de duivel in de vorm van een vrouw: 'Waerleec, du bes die ons inde zee oppenbaerde ende verlosses ons vander Dianen verranessen' (p.37).

In deze passage wordt de vrouw, Diana, verbonden aan de duivel en heidense rituelen. Ook laat deze passage een duidelijke tweedeling zien. Aan de ene kant staat Nicolaas, een man in dienst van God en aan de andere kant staat de vrouw, Diana, gerepresenteerd door de duivel. Bertens stelt dat de vrouw twee posities inneemt, daar is de feeks één van.¹⁷⁷ In deze passage blijkt Diana een kwaadaardige vrouw te zijn die een paar mannelijke reizigers probeert om te praten om een zonde te begaan, namelijk de kerk van Nicolaas besmeuren met olie. Uiteindelijk lukt het de vrouw niet, waardoor de man (Nicolaas) hier een overwinning behaalt. Een negatief vrouwbeeld is gebruikelijk in de middeleeuwen, aangezien vrouwen gezien worden als afstammelingen van Eva die de oorzaak is voor de val van de mens. Bovendien zijn vrouwen vaak het instrument van de duivel om mannen te verleiden en tevens de bron van slechtheid.¹⁷⁸

De heroïsche man wordt geïllustreerd als Nicolaas onbevreesd drie onschuldige soldaten redt van de dood. De drie soldaten staan net op het punt om onthoofd te worden, wanneer Nicolaas als een echte ridder onverschrokken het zwaard van de beul tegenhoudt: 'Ende Nicolaus wert verwarmt met torne ende liep den hangman an ende nam hem tswert

¹⁷⁷ Bertens 2013, p.84.

¹⁷⁸ Cook & Herzman 2004, p.167.

van verren ute sinen handen' (p.37).

Nicolaas gedraagt zich zelfverzekerder in zijn handelingen en gebruikt zijn autoritaire positie. Op een gegeven moment gaat Nicolaas zelf in tegen keizer Constantijn:

‘Waer bi hebdi di princen dus ongherechtelec ghevaen ende ghevonnest ter doot sonder mesdaet? Haesteleec stant op ende laetse gaen! Ende en doestu dies niet, ic bidde Gode dat Hi di enen strijt toebinghe, daer du in vallen sels, ende de beesten selen di eten’ (p.38).

Deze passage laat zien dat mannelijke heiligen hoger staan in de hiërarchie dan de keizer. De keizer heeft een hoge positie, maar kennelijk is het gebruikelijk voor mannelijke heiligen om tegen de keizer in te gaan en hem de les te lezen. Nicolaas toont zijn autoriteit door Constantijn te bedreigen: ‘Ganc vollec ende doetse verloesten! Ende en doestu dies niet, soes al dijn lichame vol worme werden, ende dijn huus sal saen werden ghedestruert’ (p.38). Uiteindelijk gehoorzaamt de keizer, zodat Nicolaas wederom een overwinning behaalt.

De autoritaire positie die Nicolaas verworven heeft gedurende zijn leven, wordt volledig door hem geaccepteerd. Hij is zelfverzekerder en gebruikt zijn autoriteit. In het begin van zijn heiligenleven was Nicolaas nederig en anoniem, dit zijn vrouwelijke eigenschappen.¹⁷⁹ Nu laat Nicolaas van zich horen. Hij vermeldt met trots zijn naam en toont openlijk zijn autoriteit, mannelijke eigenschappen.¹⁸⁰ Na zijn dood in 243, treedt Nicolaas veel directer op tegenover slechte mannen door hen meteen te straffen. Voor zijn dood had Nicolaas een meer sturende rol, waarbij hij vooral de rol van prediker vervulde.

3.2.3 Van sente Thomas apostel (Thomas)

In de *Gulden legende* is het heiligenleven van Thomas de apostel geplaatst tussen de heilige Lucia en de periode van verzoening.¹⁸¹ Thomas is één van de twaalf apostelen en verspreidt het woord van God over verschillende gebieden.¹⁸²

¹⁷⁹ Weinstein & Bell 1982, p.237.

¹⁸⁰ Weinstein & Bell 1982, p.237.

¹⁸¹ Berteloot, Claassens & Kuiper 2017, p.47-54.

¹⁸² Ibidem.

Interpretaties van Thomas' naam

Jacobus de Voragine suggereert dat Thomas staat voor diepte, tweeledigheid en verdelen (p.47). Thomas wordt gekenmerkt met diepte, omdat hij inzichten heeft in het diepst van Gods wezen en dit ook kan doorgronden. De tweeledigheid waar Thomas mee geassocieerd wordt heeft te maken met de kennis over de opstanding. Thomas heeft kennis van de opstanding op twee manieren: door visie en door aanraking.¹⁸³

Daarnaast staat de naam Thomas voor verdelen of onderscheiden, omdat hij zijn liefde losmaakt voor de aardse wereld en hij zich onderscheidt van de andere apostelen door zijn overtuiging over de opstanding (p.47). Bovendien wordt Thomas gekenmerkt door zijn liefde voor Christus voortgekomen uit het woord 'theos' en 'minne' (hij die volledig buiten zichzelf treedt voor de liefde voor God).¹⁸⁴

Milieu

Thomas wordt door God gestuurd naar India om de ongelovigen te bekeren. Als apostel komt Thomas in onbekende gebieden waar het volk heidense goden vereert. Het is de taak van de apostel om het ongelovige volk te bekeren door middel van prediking. De Voragine geeft geen aandacht aan de jeugd van Thomas.

Handelingen

Thomas is gehoorzaam, dat blijkt bijvoorbeeld uit de taak die hij krijgt toebedeeld door God. Thomas wordt aangesproken door God en krijgt de opdracht om ongelovigen te bekeren in India. Hij accepteert zijn taak direct zonder te twijfelen (p.47). Deze rol is enkel geschikt voor mannelijke heiligen, omdat mannelijke heiligen met behulp van prediken de ongelovigen moet bekeren. Thomas predikt vooral over het huwelijk en geeft argumenten tegen seksuele gemeenschap (p.50). Hij bezoekt een bruiloft en zegent het pasgetrouwde paar (p.50). Het getrouwde paar krijgt een onthullende droom, waarin ze een gesprek hebben met Christus. Vervolgens worden ze wakker en krijgen ze bezoek van Thomas (p.50). Naar aanleiding van deze droom geeft Thomas een preek over kuisheid en beargumenteert dat ze geen seksuele gemeenschap moeten hebben: 'Want vander vulheit wert de sonde, vander sonden wert smette, ende vander smetten mesdaet. Ende vander mesdaet comt scaemte' (p.50). Daarnaast gedraagt Thomas zich wederom als een prediker, als hij de bekeerde mensen begint te onderwijzen. Hij predikt over de twaalf stappen van deugdzaamheid (p.51-52).

¹⁸³ Le Goff 2014, p.47.

¹⁸⁴ Le Goff 2014, p.47-48.

Ook bezit Thomas macht over leven en dood. Op de bruiloft onthoudt hij zich van voedsel, omdat hij een ascetisch leven leidt (p.48). De bediende besluit Thomas in zijn gezicht te slaan, omdat hij niks eet. Deze handeling van de bediende zorgt ervoor dat Thomas zijn macht toont door hem te wijzen op de straf die hem te wachten staat, een hond zal zijn handen opeten (p.48). Uiteindelijk komt de uitspraak van Thomas uit, waardoor de autoriteit van Thomas bevestigd wordt.

De macht over leven en dood van Thomas komt ook naar voren als hij zieke mensen geneest. Doordat Thomas deze mensen geneest, worden zij tevens geconfronteerd met de macht van God. Het doel van Thomas, om deze mensen te bekeren, slaagt (p.51).

Ook typeert Thomas zich als een heroïsche man, omdat hij één doel heeft als apostel, namelijk het bekeren van ongelovigen. Hij is aan het rondreizen om onbekende gebieden te onderwijzen in het christelijke geloof.

De mannen die Thomas tegenkomt tijdens zijn reis zijn sociaal machtige mannen in de gemeenschap, zoals koningen of verwanten van de koning (p.52). Dit zijn rijke, gewelddadige, trotse en oorlogszuchtige mannen uit de hogere klasse. Deze mannen willen controle hebben over hun grondgebied en willen geen eerverlies leiden. Ze gedragen zich als masculiene mannen uit de klassieke oudheid, daar spelen superioriteit en dominantie over anderen een grote rol.¹⁸⁵ Carisius gedraagt zich als een superieure man tegenover zijn vrouw Migdonia. Hij wil enkel heersen over anderen, in dit geval over haar huwelijkse plichten in bed. De prediking van Thomas heeft tot gevolg dat Migdonia geen seksuele relatie met haar man wil hebben (p.52-53).

Migdomia heeft zich laten bekeren en deze handeling impliceert een persoonlijk aanval tegen haar man. Carisius is beledigd en schaamt zich door de opstand van zijn vrouw, omdat hij zijn superioriteit over zijn vrouw heeft verloren. Zijn mannelijkheid is aangetast, omdat zijn eigen vrouw hem niet meer gehoorzaamt. Migdomia is gehoorzaam aan een andere man, Thomas. De schaamte die Carisius ondergaat weegt zwaarder dan de eer die hij bezit.¹⁸⁶

Tegenover deze masculiene man staat Thomas, de christelijke man. Hij is een antithese tegenover de rijke welvarende mannen.¹⁸⁷ De invloed en macht die Thomas bezit, is ook zichtbaar na zijn dood. Ongelovige mensen bekeren zich en schikken zich naar het soort leven dat Thomas predikte en illustreerde.

¹⁸⁵ Porter 1996, p.363.

¹⁸⁶ Porter 1996, p.363.

¹⁸⁷ Porter 1996, p.364.

3.2.4 Van sente Stevenne (Stefanus)

In de *Gulden legende* is het heiligenleven van Stefanus geplaatst tussen de heilige Anastasia en Johannes de evangelist.¹⁸⁸ Stefanus is de eerste martelaar van het christendom. Hij behoort tot één van zeven diakens aangewezen door de apostelen. Stefanus ontfermt zich over de weduwen en armen in Jeruzalem. Hij komt door zijn prediking in de problemen, omdat hij beweert dat de leden van de raad in Jeruzalem niet in Christus geloven. Uiteindelijk krijgt Stefanus geen gelijk en wordt gestenigd.¹⁸⁹

Interpretaties van Stefanus' naam

Stefanus staat in het Latijn voor kroon en in het Hebreeuws voor heersen. Hij draagt de kroon van de martelaren, omdat Stefanus de eerste martelaar was (p.68). Daarnaast illustreert Stefanus aan de hand van zijn handelingen hoe een martelaar moet lijden voor het christendom (p.68). Het heiligenleven van Stefanus heeft een voorbeeldfunctie voor christenen en impliceert hoe een extreem devoot persoon zich richt tot het christendom.

Ook suggereert De Voragine dat Stefanus staat voor krachtig sprekende, dat blijkt bijvoorbeeld uit zijn onderwijs en prediking van het woord van God (p.68). Stefanus kenmerkt zich ook door zijn geduld tijdens de martelingen die hij ondergaat. Bovendien geeft De Voragine geen beschrijving van het uiterlijk van Stefanus.

Milieu

Stefanus bevindt zich in de directe omgeving van de apostelen. Hij bekleedt de functie van diaken, benoemt door de apostelen om de aalmoezen onder de weduwen eerlijk te verdelen (p.68). De functie van diaken is een autoritaire positie enkel beschikbaar voor mannen, zodat Stefanus zijn macht kan uitoefenen. Hij functioneert als een heroïsche man, omdat hij de rol van redder en beschermer vervult bij de weduwen (p.68-69).¹⁹⁰

Bovendien toont de functie van Stefanus dat mannen hogere functies mogen bekleden. Hierdoor zijn de weduwen afhankelijk van de acties van Stefanus. Hij beslist hoeveel aalmoezen elke vrouw krijgt. De functie van diaken toont zijn mannelijke autoriteit.

¹⁸⁸ Berteloot, Claassens & Kuiper 2017, p.68-74.

¹⁸⁹ Ibidem

¹⁹⁰ Laskaya 1995, p.30.

Handelingen

De handelingen van Stefanus hebben raakvlakken met de christelijke categorie zoals beschreven door Anne Laskaya. Zij stelt dat mannen in de christelijke categorie voornamelijk een vroom, devoot en geweldloos leven leiden. Stefanus illustreert dit aan de hand van wonderen en genezingen. Hij wekt doden tot leven en geneest verschillende mensen met bepaalde ziektes (p.69). De wonderen en genezingen van Stefanus typeren hem als een heroïsche man, omdat hij zich gedraagt als redder en beschermer van het volk.¹⁹¹

De joden worden jaloers op de wonderen van Stefanus en besluiten hem te vernederen (p.69). Allereerst gaan ze verbaal de strijd aan met Stefanus in de vorm van een debat. Stefanus krijgt hulp van God, hierdoor verwerft hij welsprekendheid en wint het debat (p.69-70). Daarna wordt Stefanus beschuldigd van allerlei ondeugden en misdaden, maar door middel van zijn welsprekendheid wordt hij de winnaar (p.71). De handelingen van Stefanus tonen dat hij een geweldloze houding aanneemt. Hij gebruikt zijn woorden om zijn autoriteit te tonen en een overwinning te behalen. De verbale strijd tussen Stefanus en de joden toont ook dat Stefanus zich competitief opstelt, één van de kenmerken van de heroïsche man.¹⁹² Tot slot wordt hij door de joden veroordeeld tot een martelaarsdood, namelijk steniging. Tijdens zijn steniging is Stefanus voortdurend aan het bidden, waardoor zijn devote karakter versterkt wordt. Stefanus sterft geen pijnlijke dood: 'Hi sliep inden Here» ende niet «hi es doot' (p.72).

De handelingen van Stefanus laten zien dat hij zich gedraagt als een heroïsche en christelijke man. De heroïsche man komt naar voren wanneer hij wonderen verricht en mensen geneest van allerlei ziektes. Het volk is afhankelijk van Stefanus, zodat hij getypeerd wordt als redder en beschermer van het volk. Ook is Stefanus competitief en gaat verbaal de strijd aan met de joden. Stefanus wint twee keer, maar de joden hebben meer autoriteit en hij wordt ter dood veroordeeld. De christelijke man wordt geïllustreerd aan de hand van het karakter van Stefanus. Hij is vroom, devoot en barmhartig, omdat hij zich volledig richt op het christelijke geloof. Bovendien vervult Stefanus stereotype genderrol voor de man, namelijk de rol van prediker.¹⁹³ Hij is intensief bezig met het verspreiden van het woord van God en het onderwijzen van het volk met het christelijke geloof.

¹⁹¹ Laskaya 1995, p.30.

¹⁹² Ibidem.

¹⁹³ Weinstein & Bell 1982, p.237.

3.2.5 Van sente Janne apostel en evangelist (Johannes)

In de *Gulden legende* is het heiligenleven van Johannes de evangelist geplaatst tussen de heilige Stefanus en de dag van de Onschuldige Kinderen.¹⁹⁴ Johannes was één van de twaalf apostelen van Christus en de auteur van de *Openbaringen*. Hij reist de wereld rond om het evangelie van God te verspreiden, zodat hij te maken krijgt met ongelovige volken en heersers. Johannes wordt bijvoorbeeld in een vat met kokende olie gegooid, maar hij overleeft deze marteling. Hierdoor vervolgt Johannes zijn taak om ongelovigen te bekeren. Uiteindelijk sterft hij een natuurlijke dood.¹⁹⁵

Interpretaties van Johannes' naam

Jacobus de Voragine geeft vier interpretaties voor de naam Johannes. Johannes staat voor: ““Gods gracie” oft “daer gracie in es” oft “dien gracie ghegheven es” oft “dien van Gode ghichte ghegheven es”” (p.75). Deze vier betekenissen zijn verbonden aan een aantal privileges van God die Johannes bezit. Allereerst bezit Johannes een speciale relatie met Christus (p.75). Deze relatie toont dat Johannes geliefd was bij Christus. Het tweede privilege is dat Johannes vrij is van lichamelijke zondes (p.75). Hij wordt bijvoorbeeld een volgeling van Christus op het moment dat Johannes gaat trouwen.¹⁹⁶ Hierdoor wordt Johannes gekenmerkt als een celibatair persoon. Het derde privilege omvat intellectualiteit en het doorzien van leugens. Tot slot behelst het vierde privilege de verzorging voor de moeder van Christus na zijn dood (p.75). Daarnaast wordt Johannes gekenmerkt met reinheid, nederigheid en kuisheid.

Milieu

Johannes is een apostel die vooral bezig is met het verspreiden van het woord van God, daardoor bevindt hij zich vaak in verschillende gebieden (p.75). Een apostel wordt door God uitgezonden om een boodschap over te brengen, namelijk het evangelie. Hij bevindt zich bijvoorbeeld in Azië om ongelovigen te bekeren, dat doet hij door kerken te stichten (p.75). In de gebieden waar Johannes zich bevindt, ondergaat hij een aantal martelingen. In Azië wordt hij bijvoorbeeld door keizer Domitianus in een vat met kokende olie gezet, maar hij blijft

¹⁹⁴ Berteloot, Claassens & Kuiper 2017, p.75-81.

¹⁹⁵ Ibidem.

¹⁹⁶ Le Goff 2014, p.47.

ongedeerd (p.75). Vervolgens wordt hij naar Patmos verbannen, daar schrijft hij de *Openbaringen* (p.76). Na de dood van de keizer vervolgt Johannes zijn prediking. Tijdens zijn prediking ontstaat verzet onder het volk, daardoor wordt Johannes meegesleurd naar de tempel van Diana om een offer te brengen (p.78). Interessant aan het heiligenleven van Johannes is dat hij wordt meegenomen naar een tempel en niet naar een bordeel.

De dood van Johannes is typerend voor een mannelijke heilige. Johannes sterft op 99-jarige leeftijd. Christus verschijnt in een droom en verwelkomt Johannes (p.80-81). Johannes krijgt te horen dat hij zondag zal sterven. Hij ontwaakt en besluit zijn laatste preek te geven in de kerk die in zijn naam is gebouwd. De hele bevolking is erbij en bidt tot God om hem te verwelkomen in de hemel. Uiteindelijk sterft Johannes euforisch en vredig (p.81)

Het milieu van Johannes toont dat hij een rondreizende heilige is die vooral bezig is met het verspreiden van het evangelie. Weinstein en Bell stellen dat deze taken hoofdzakelijk voor mannelijke heiligen zijn weggelegd.¹⁹⁷ Hij bevindt zich in Azië waar hij kerken bouwt en ongelovigen bekeert. Ook bevindt hij zich op Patmos, waar hij een leven in afzondering en ascese leidt. Daarnaast wordt Johannes naar een tempel gebracht en niet naar een hof of bordeel en hij sterft een natuurlijke dood.

Handelingen

Johannes vervult de genderrol van de man als prediker. Het voornaamste onderwerp van zijn prediking betreft de verwerping van rijkdom. Hierdoor suggereert Johannes dat een vroom en ascetisch leven voldoening zal geven en zal helpen bij een volmaakt leven als christen. Weinstein en Bell stellen dat prediking een mannelijke taak is, omdat de mannelijke heilige hierdoor wereldlijke macht kunnen tonen.¹⁹⁸ De prediking van Johannes heeft tot gevolg dat ongelovigen zich bekeren, waardoor de autoriteit van de keizer ondermijnd wordt. Bovendien zorgt de prediking van Johannes dat mensen al hun rijkdom weggeven aan de armen: 'Twee eersame jonghelinghe, bi desen exemple, vercochten al dat si hadden ende gavent den armen ende volgden sente Janne' (p.76).

Daarnaast gedraagt Johannes zich als een heroïsche man, dat blijkt bijvoorbeeld uit de wonderen die hij verricht. Een christelijke vrouw, Drusiana, verheugt zich op de komst van Johannes, maar voordat ze hem kan ontmoeten sterft ze (p.76). Johannes wekt Drusiana weer tot leven: 'Drusiane, mijn Here Jhesus Cristus moet di verwecken. Stant op ende ganc in huus ende ghereedde mi tetene' (p.76). Deze handeling van Johannes toont dat hij enkel tot God

¹⁹⁷ Weinstein & Bell 1982, p.228.

¹⁹⁸ Weinstein en Bell 1982, p.227.

hoeft te bidden en de macht heeft om over iemands leven te beslissen. De macht van Johannes over leven en dood komt ook naar voren tijdens een passage tussen Johannes en Aristodemus, een heidense priester (p.78). Johannes wil een wonder demonstreren, zodat Aristodemus zich zal bekeren: 'Wiltu dat ic dinen God gheloeve, so salic di venijn drinken gheven. Ende en deert het di niet, so sal scinen dat dijn Here de ghewareghe God es' (p.78). Aristodemus brengt twee veroordeelde mannen die het vergif zullen innemen en het is aan Johannes om hen weer tot leven te wekken. De mannen drinken van het vergif en sterven, maar Johannes bidt tot God en de mannen zijn weer tot leven gewekt.

4. Conclusie

Centraal in dit onderzoek stond de vraag: ‘Op welke manieren komen mannelijke heiligen overeen met of verschillen zij van vrouwelijke heiligen in de *Gulden legende* als men hen bestudeert vanuit genderperspectief?’ Voor dit onderzoek heb ik vijf mannelijke en vijf vrouwelijke heiligen onderzocht. De heiligenlevens heb ik geanalyseerd op drie niveaus: de naam, milieu en handelingen.

Schoonheid en kuisheid

In vrouwelijke heiligenlevens wordt het uiterlijk van de heilige vrouw beschreven en wordt de schoonheid van de heilige benadrukt, terwijl het uiterlijk bij mannelijke heiligen geen aandacht krijgt. Alleen Andreas wordt kort aangeduid als een knappe man. Het beschrijven van het uiterlijk is inhoudelijk van belang, omdat de vrouwelijke heiligen in het verloop van hun heiligenleven worden belaagd door mannen omwille van hun schoonheid.

Uit de analyses valt op te maken dat de vrouwelijke heiligenlevens onderlinge raakvlakken vertonen, bijvoorbeeld kuisheid. Lucia, Anastasia, Agnes en Agatha zijn allen maagdelijke vrouwen, alleen Paula is afwijkend. Zij is vrijwillig getrouwd geweest en heeft kinderen. De andere vier heiligen worden gedwongen om een huwelijk aan te gaan. Ieder van deze vijf vrouwelijke heiligen beschouwt zich als de bruid van Christus. De analyse toont dat vrouwelijke heiligen niet zelfstandig zijn en bij een man horen. Hoewel ze tegen een huwelijk op aarde zijn (behalve Paula), willen ze wel een spiritueel huwelijk aangaan met Christus.

De analyse toont ook dat vrouwelijke heiligen vaak naar een bordeel worden gestuurd. Zo wordt het contrast tussen zuiverheid (maagdelijkheid) en verdorvenheid geïllustreerd. Mannelijke heiligen worden niet naar een bordeel gestuurd, maar doorgaans naar een gevangenis of tempel.

Levensloop

De levensloop van zowel mannelijke als vrouwelijke heiligen verschillen van elkaar. De mannelijke heiligen hebben een bepaald doel: ongelovigen bekeren en het verspreiden van het evangelie van God. Het leven van de vrouwelijke heiligen is gericht op het behouden van de maagdelijkheid en eindigt vaak in een gewelddadige dood. De mannelijke heiligen zijn gericht op het behalen van overwinningen. Nicolaas behaalt bijvoorbeeld een overwinning als hij de keizer dwingt om de soldaten vrij te laten. Ook de vrouwelijke heiligen behalen een overwinning als ze na de martelingen niet bezwijken en hun maagdelijkheid behouden.

Daarnaast belanden de heilige vrouwen vaak in een positie waaruit ze gered moeten worden. Daardoor worden ze getypeerd als afhankelijke vrouwen, en wel afhankelijk van mannen. De rol van man als redder wordt ook vervuld door de vijf mannelijke heiligen.

Opvallend is dat de wonderen van vrouwelijke heiligen minder vaak geloofd worden. Zij worden herhaaldelijk beschuldigd van hekserij, bijvoorbeeld Lucia, Anastasia en Agnes. De wonderen van de mannelijke heiligen worden daarentegen meestal geaccepteerd en leidt tot bekeringen, bijvoorbeeld in het heiligenleven van Andreas.

Ook de manier waarop de heiligen sterven verschillen van elkaar. Lucia, Anastasia, Agnes en Agatha sterven een gewelddadige dood. Deze vrouwen ondergaan meerdere martelingen. Alleen Paula sterft geen martelaarsdood, zij overlijdt vredig en heeft als enige van deze vijf heilige vrouwen een lang leven geleid. In tegenstelling tot Lucia, Anastasia, Agnes en Agatha die op jonge leeftijd sterven. De dood bij de mannelijke heiligen is minder gewelddadig. Johannes en Nicolaas sterven oud en zonder martelingen. Stefanus sterft een martelaarsdood (steniging), maar minder erg dan bij de vrouwelijke heiligen, want Stefanus ondergaat één marteling en sterft direct. Andreas sterft ook een marteldood (opgehangen aan het kruis), maar ondergaat geen meervoudige marteling zoals Agatha. Tot slot wordt Thomas neergestoken met een zwaard. Uit de analyse van de marteldood bij de mannen blijkt dat zij meerdere kansen krijgen bij de folteraar om zich te onderwerpen, zonder verdere martelingen te ondergaan.

Twee heiligen gedragen zich als de masculiene en feminiene heilige zoals omschreven door Weinstein en Bell, namelijk Paula en Andreas. Paula presenteert zich masculien, omdat ze een autoritaire functie vervult als moeder-overste. Daarnaast speelt ze de mannelijke rol van prediker als ze de vrouwen in het klooster onderwijst. Anderzijds gedraagt Paula zich ook als een feminiene heilige, omdat ze nederig, barmhartig en in ascese leeft.

De vrouwelijke heiligen worden getypeerd als nederige, vrome, barmhartige vrouwen. Zij proberen hun maagdelijkheid te behouden voor wellustige mannen. De mannelijke heiligen worden voorgesteld als heroïsche en christelijke mannen. De mannelijke heiligen zijn winnaars, dapper, redders, beschermers en loyaal.

Bovendien valt uit dit onderzoek op te maken dat er ook overeenkomsten zijn tussen de levensloop van de mannelijke en vrouwelijke heiligen. Allereest stammen de tien heiligen allen uit een adellijk geslacht. De heiligen beschikken over veel rijkdom die ze geheel weggeven aan de armen. Een ander overeenkomst is dat in de heiligenlevens een negatief beeld van mannen of vrouwen wordt gegeven door de heilige zelf. In het heiligenleven van Lucia wordt de man getypeerd als een hebzuchtige en dominante man die over de vrouw wil

heersen en wanneer Lucia niet gehoorzaamt wordt ze gemarteld. In het heiligenleven van Nicolaas wordt de vrouw gelijkgesteld aan de duivel, omdat de duivel de vorm aanneemt van een vrouw om rechtvaardige mannen op het slechte pad te brengen.

Een ander overeenkomst betreft de autoritaire persoon in de heiligenlevens. Zowel de mannelijke als de vrouwelijke heiligen krijgen problemen met een heidense dominante man (meestal een stadhouder).

Verzet en autoriteit

Zowel de mannelijke als vrouwelijke heiligen bezitten een zekere mate van autoriteit. Autoriteit is een mannelijke eigenschap, omdat in de middeleeuwen de man de overheersende figuur is en de vrouw zich onderdanig moet gedragen. Vrouwelijke heiligen hebben geen autoriteit wat betreft het bekeren van ongelovigen. Dit is enkel voorbehouden aan mannelijke heiligen. De mannelijke heiligen zijn predikers en ondermijnen het gezag van de man over een bepaald gebied. Zij tonen hun autoriteit door ongelovigen te bekeren. De autoriteit van vrouwen wordt geïllustreerd aan de hand van bepaalde handelingen, bijvoorbeeld het afwijzen van het huwelijk of het betwisten van de macht van de autoritaire figuur (stadhouder).

Ook de martelingen tussen de vrouwelijke en mannelijke heiligen zijn verschillend van aard. Zowel de mannelijke als de vrouwelijke heiligen verzetten zich tegen de autoritaire figuren die ze tegenkomen. De martelingen van vrouwen zijn seksueel georiënteerd. Mannelijke en vrouwelijke heiligen worden geslagen en verbrand, maar alleen vrouwelijke heiligen worden seksueel vernederd, belaagd door mannen, helemaal uitgekleeft, naar bordelen gebracht en onderworpen aan gruweldaden zoals het afsnijden van de borsten. Terwijl Agatha haar borsten verliest, worden mannelijke martelaren niet één keer gecasteerd in de *Gulden legende*.

De vrouwelijke heiligen worden getypeerd als nederige, vrome, barmhartige vrouwen. Zij proberen hun maagdelijkheid te behouden voor wellustige mannen. De mannelijke heiligen worden voorgesteld als heroïsche en christelijke mannen. De mannelijke heiligen zijn winnaars, dapper, redders, beschermers en loyaal.

Dit onderzoek toont dat vrouwelijke en mannelijke heiligenlevens verschillen en overeenkomsten met elkaar hebben, wat betreft uiterlijk, levensloop, milieu, autoriteit en dood. Het was interessant om de heiligen vanuit genderperspectief te lezen en te onderzoeken. Hieruit blijkt dat zelfs in de middeleeuwen vrouwelijke en mannelijke heiligen onderhevig waren aan bepaalde gendernormen.

Voor verder onderzoek is het interessant om de andere heiligen in de *Gulden legende* te onderzoeken vanuit genderperspectief, aangezien ik slechts een selectie van tien heiligen heb onderzocht. Vervolgonderzoek zou vanwege deze beperkte selectie mijn conclusies kunnen nuanceren of corrigeren. Daarnaast is het interessant om de huidige helden en heldinnen te vergelijken met de heiligen uit de middeleeuwen, omdat mijn conclusies kunnen bijdragen aan de gendernormen waar de helden en heldinnen uit onze huidige maatschappij mee te maken hebben. Al met al blijkt dat zelfs heiligen niet kunnen ontsnappen aan bepaalde gendernormen.

Literatuurlijst

Primaire bron

Berteloot, A., Claassens, G. & Kuiper, W. (ed.), *De gulden legende: de Middelnederlandse vertaling van de Legenda aurea door Petrus Naghel*. 2 dl. Turnhout, 2017.

Secundaire bronnen

‘1 Timotheüs 2’. Nieuwe Bijbelvertaling, Voor het laatst bezocht op 2 maart 2018.
<<https://www.debijbel.nl/bijbel/NBV/1-Timoteus-2>>.

Bertens, H., *Literary theory. The basics*. 3e dr. Hoboken, 2013.

Buikema, R. & Plate, L., (ed.), *Handboek genderstudies: in media, kunst en cultuur*. 2^e dr. Bussum, 2015.

Cook, W. & Herzman, R., *The Medieval World View*. 2e dr. New York/Oxford, 2004.

Gilbert, S. & Gubar, S., *The madwoman in the attic: the woman writer and the nineteenth-century literary imagination*. 2e dr. New Haven, 2000.

Head, T., *Hagiography and the Cult of Saints: The Diocese of Orléans, 800–1200*. Cambridge, 1990.

Hunink, V. & Nieuwenhuis, M., *Jacobus De Voragine, De hand van God, De mooiste heiligenlevens uit de Legenda Aurea*. 2^e dr. Amsterdam, 2010. 1 maart 2018.
< <https://www.vincenthunink.nl/legendaurea.htm> >.

Karras, R.M., ‘Holy Harlots: Prostitute Saints in Medieval Legend’. In: *Journal of the History of Sexuality* Vol. 1 (1990), p.3-32.

Laskaya, A., *Chaucer's Approach to Gender in the Canterbury Tales*. Cambridge, 1995.

Le Goff, G., *In search of sacred time: Jacobus de Voragine and the Golden legend*. Princeton, 2014.

Mulder-Bakker, A.B. (ed.), *Gouden legenden: heiligenlevens en heiligenverering in de Nederlanden*. Hilversum, 1997.

Nip, R.I.A., (1995). *Arnulfus van Oudenburg, bisschop van Soissons (1087), mens en model: een bronnenstudie*. Scriptie. Universiteit van Groningen, 1995. 10 februari 2018. < <https://www.rug.nl/research/portal/files/14506585/h2.pdf> >

Petroff, E. A., *Body and Soul: Essays on Medieval Women and Mysticism*, Oxford, 1994.

Porter, S.E., *Rhetoric, Scripture and Theology*. Sheffield, 1996.

Reames, S., (ed.), *Middle English legends of women saints*. Michigan, 2003.

Richards, J., *Sex, Dissidence and Damnation: Minority Groups in the Middle Ages*. London, 1990.

- Riches, S., & Salih, S. (ed.), *Gender and holiness: men, women and saints in late medieval Europe*. London, 2002.
- Ryan, G. & Ripperger, H. (ed.), Jacobus de Voragine, *The Golden Legend of Jacobus de Voragine*. New York, 1969.
- Schulenburg, J.T. 'Sexism and the celestial gynaeceum – from 500 to 1200'. In: *Journal of medieval history* 4 (1978), p.117-122.
- Stancliffe, C., *St. Martin and his hagiographer: history and miracle in Sulpicius Severus*. Oxford, 1983.
- Stuber, L., 'The Contradiction of Masculinity in the Middle Ages'. In: *The Delta* Vol. 3 (2008), p.5-23.
- Stuip, R.E.V. & Vellekoop, C. , *Andere structuren, andere heiligen: het veranderende beeld van de heilige in de Middeleeuwen*. Utrecht, 1983.
- Van Boven, E., & Kemperink, M., *Literatuur van de moderne tijd: Nederlandse en Vlaamse letterkunde in de negentiende en twintigste eeuw*. 2^e dr. Bussum, 2012.
- Van Dijk, M, & Nip, R. (ed.), *Saints, scholars, and politicians: gender as a tool in medieval studies*. Turnhout, 2005.
- Van Oostrom, F.P., *Wereld in woorden: geschiedenis van de Nederlandse literatuur 1300-1400*. Amsterdam, 2013.
- Weinstein, D. & Bell, R., *Saints and society*. Chicago, 1982.
- Wilson, C., *Immaculate Perceptions: Gender and Sanctity in Jacobus de Voragine's Legenda aurea* Diss. Universiteit van Canterbury, 2015. 5 maart 2018.
< <http://hdl.handle.net/10092/11418>>.
- Wolf, K., 'The Severed Breast: A Topos in the Legends of Female Virgin Martyr Saints'. In: *Arkiv för nordisk filologi* 112 (1997), p.97-112.
- Zuidweg, J., *De duizend en één nacht der heiligenlegenden: de Legenda aurea van Jacobus de Voragine*. Amsterdam, 1948.

Afbeelding

- Fra Angelico, 'The Forerunners of Christ with Saints and Martyrs', *The National Gallery*, Web. 14 maart 2018.
<<https://www.nationalgallery.org.uk/paintings/probably-by-fra-angelico-the-forerunners-of-christ-with-saints-and-martyrs>>