

JUDITH ASHER

EN MAGER HELGENINDES MAGT

Kvindelig mystik i middelalderen og feministiske
genfortolkninger

I det der er blevet kaldt feminismens anden og tredje bølge, har man rettet stadig større opmærksomhed mod kvinders kropsbilleder og kropspraksis, især mod fødeindtagelse og spiseforstyrrelser. I forbindelse med dette har man gennemført historisk materiale for spiseforstyrrelser hos kvinder som lader sig datere tidligere end de nutidige medicinske diagnoser af *anorexia nervosa* og *bulimia*. Et af de første veldokumenterede tilfælde af denne art af spisningsrelateret kropsfornægtelse finder vi blandt middelalderlige helgeninder i Europa – de er i den almindelige kirkehagiografi blevet dyrket for deres „mirakuløse evne til at overleve på en forsvindende fødeindtagelse: *inedia miraculosa*. Dette relativt marginale fænomen er blevet genstand for overraskende bred opmærksomhed: „hellige anorektikere“ er blevet en standardreference, både i lærd, og populær kvindelitteratur. Man kan betragte dette som en almen tendens til at generobre og genfortolke kvindernes historie – en bestræbelse der indeholder eftersporingen af historiske kilder til vore dages kønsproblematikker.

Man må dog kvalificere arten af en sådan kontinuitet. I løbet af denne debats udvikling er det blevet klart at middelalderhelgenernes selvudsultning og vore dages spiseforstyrrelser ikke er ligefremt identiske. Dog kan man knytte en forbindelse mellem dem ved at indføre sidstnævnte i en sammenhæng der er præget af de institutionaliserede, patriarkalske kønsroller og -identiteter som er forblevet relativt konstante. Denne forbindelse tjener, med andre ord, til at løsrive spørgsmål der drejer sig om kroppen, spiseforstyrrelser og kønsproblematikker i almindelighed fra den medicinske diskurs der har bemægtiget sig dem siden opkomsten af det Foucault har benævnt „videnskaberne om mennesket“, og i stedet anbringe dem i sammenhæng med den jødisk-kristne traditions markante og langvarige definitioner af Kvinden.

Det her fremlagte studie falder i to dele: den ene forholder sig beskrivende til middelalderens kvindelige mystikere, den anden forholder sig fortolkende til arten og den aktuelle betydning af deres kropspraksis og asketiske fromhed, med henblik på herskende kønsdefinitioner. Med de her givne omfangsbegrænsninger, vil første del af artiklen indskrænke sig til undersøgelse af et enkelt eksempel, den hellige Katarina fra Siena (Sancta Catherina) hvis livshistorie udviser mange af de fremherskende træk ved middelalderens kvindelige asketisme. Dette skyldes i et vist omfang at den Hellige Katarinas liv var inspirationskilde og forbillede for mange af de hellige kvinder som levede senere i Mittel-

alderen. Artiklens anden del vil søge at påvise hvorledes nyere feministiske tilgange til en fortolkning af middelalderhelgeninderne støder ind i en helt grundlæggende tvetydighed. I stedet for at prøve på at fjerne denne, foreslås det i artiklen at usikkerheden over for om disse kvindelige mystikere skal udnævnes til ofre for undertrykkelse eller repræsentanter for kvindefrigørelse, netop peger på den inhærent modsigelsesfulde karakter af de kønsdefinitioner der oparbejdes. Det er kun i en sådan ramme at der kan foretages en adækvat, omend bred, sammenligning mellem middelalderens asketikere og anorektiske kvinder i dag.

Katarina fra Siena

Man kan ikke finde et bedre eksempel på den ophøjede, middelalderligt italienske arketype af en helgeninde – som forbinder ekstrem privat bodfærdighed med energisk offentligt engagement – end mystikeren Katarina fra Sienas biografi fra det 14. århundrede.¹ Katarina blev født i 1347, netop som Italien gennemlevede den første store pestbølge, voksede op i en religiøs familie og begyndte at vise tegn på en usædvanlig fromhed i femårsalderen. Da hun var seks år, fik hun efter et besøg hos søsteren, Bonaventura, en vision hvor Kristus velsignede hende: han bar den pavelige kappe og tredobbelte krone og sad på en kejserlig trone, flankeret af Sankt Peter og Sankt Paulus. Fra det tidspunkt blev Katarina tavs; hun begyndte at afholde sig fra fødeindtagelse, piskede sig, og hun vandrede ud i skove og ind i huler for at efterligne Sankt Dominicus og de gamle kirkefædre i ørkenen. Da Katarina blev syv, fremsatte hun sit ønske om at hellige Kristus sin jomfruelighed, men faderens stærke misbilligelse fik hende til at mindske sine religiøse længsler og gerninger. Da den kommende helgeninde var femten, døde hendes ældre yndlings søster Bonaventura. Katarina gav sig selv skylden for Bonaventuras død, overbevist om at hendes egen koketteren med det verdslige havde nedkaldt Guds vrede over søsteren. Derefter nærrede Katarina dyb afsky for alt verdsligt, nægtede aldeles at tage anden brudgom end Kristus og påbegyndte erobringen af sin egen krop. Første trin var at klippe sit lange hår af. Dog forsøgte familien at bryde hendes forsæt. De håbede at kunne tvinge hende til at gifte sig med en mand og tvang hende til at leve i et lille rum i huset og virke som tjenestepige. Katarina modtog kærkomment disse påbud som en lejlighed til at gøre bod over for Gud og betragtede hustjenesten for familien som en mulighed for åndelig glæde og vækst. Til sidst lod faderen sig overbevise om hendes guddommelige kald, tilod hende at fastholde jomfruløftet og gennemføre et liv i askese.

Mellem sit sekstende og nittende år indledte Katarina derfor en periode i tavshed og faste. I løbet af disse tre første år af sin formelle religiøse kaldelse levede hun som dominikansk tertiar – som eneboer i sit lille rum i familiehjemmet, blandt talrige brødre og søstre. Hun spiste kun brød, ukogte grønsager og vand, og gennemførte en daglig rutine med krasse bodsøvelser. Ud over at overholde sit løfte om total tavshed, piskede hun sig selv med en jernkæde og indskrænkede søvnen dramatisk – alt dette som midler til at komme i et direkte og personligt forhold til Gud. Efter denne periode med ensomhed og fordybelse, og efter faderens død, gennemførte hun barndomsønsket om et mystisk ægteskab med Kristus, og derefter troede hun fast på at hun bar en vielsesring som var blevet anbragt direkte på hendes finger af Jesus og Maria. Katarinas mystiske ægteskab og usynlige ring skulle blive et ofte gentaget forbillede for senere hellige kvinder i middelalderen.

Samtidig med sin helgenagtige selvtugtelse, fortsatte Katarina med at opleve syner af Kristus og den himmelske verden, og hun samlede sin opmærksomhed om lidelseshistorien og fortolkede sine selvpåførte fysiske lidelser og smerter som åndelige tegn. Hendes madlyst forsvandt i en sådan grad at hun end ikke kunne spise brød. Omkring femogtyveårsalderen berettes det at hun spiste, „intet“. Symbolsk forstået, modtog hun alene næring fra nadverbrødet; i praksis drak hun en smule koldt vand og tyggede på bitre urter som hun så spyttede ud. Ved en bestemt lejlighed, hvor hun behandlede brystsår på en kvinde hun plejede, følte Katarina sig stærkt frastødt af den modbydelige lugt fra materien. Fast besluttet på at besejre sin fysiske madlyst, opsamlede hun det udsivende pus på en slev og drak det. Samme nat fik hun et syn hvor Jesus indbød hende til at drikke det blod der flød fra sin spydgennemborede side, og derved lod hun sig trøste over at hendes mave ikke længere havde brug for føde og ikke længere var i stand til at fordøje.

Katarinas afhold vakte mistanke om en dæmonisk besættelse eller hekseri. Man mente på Katarinas tid at hendes evne til fortsat at kunne leve uden føde, meget vel kunne betyde at hun var besat og blev ernæret af Djævelen i kraft af et symbiotisk forhold til en *familiar* (en ånd) eller en *incubus* (en ånd der øver onde indflydelser på mennesker når de sover). Hvis dette var tilfældet, behøvede hun ikke modtage jordisk føde. På råd fra sin skriftefader, Raymond fra Calua, bestræbte hun sig på at dæmpe mistanken ved at spise én gang om dagen i hans nærvær. Da hendes tarmsystem ikke længere kunne fordøje maden uden besvær, gav han hende yderligere det råd systematisk at fremkalde opkastninger når hun havde nedsvælgnet andet end frisk vand (Bell 1985:28). For at opnå dette førte hun regelmæssigt og under stor smerte fennikelstilke og andre planter gennem halsen og ned i maven, da hun ellers ikke var i stand til at kaste op på anden måde. Katarina fortsatte med denne praksis resten af livet. Efter omtrent seks år, i en alder af 33, døde hun af sult og dehydrering, eller med hendes skriftefaders ord, „afkræftet af sin hellige strenghed“ (Bell 1985:15).

På et relativt tidligt tidspunkt mens Katarina stadig søgte at finde sig til rette med sit kald som helgen, viste Kristus sig for hende og pålagde hende at opgive sin afsondrethed og fortsætte sin videre bane ude blandt verdslige mænd og kvinder. Skønt hun stadig fastholdt sin personlige, strenge askese, pålagde hun sig selv at tage direkte del i tidens begivenheder. Især drog hun omsorg for pestofre og engagerede sig aktivt i kirkelige strids-spørgsmål, i begyndelsen ved brevskrivning og til sidst som udsending og personlig rådgiver for Pave Gregor XI. Det er sigende at Katarina valgte aldrig i praksis at tilslutte sig en etableret klosterorden. Som svar på anklagerne for kætteri pegede hun på sin tilknytning til dominikanerordenen og vedvarende forbindelse med sin mandlige skriftefader, men på intet tidspunkt levede hun som konventionel klosternonne og faktisk handlede hun gennem hele sit liv på egen hånd. I denne henseende var hun typisk, og en vigtig inspirationskilde, for de kvinder der gennem høj- og senmiddelalderen aflagde fattigdomsløftet og helligede deres liv til gode gerninger i Kristus' tjeneste – og alligevel forblev relativt uafhængige af de officielle kirkeinstitutioner. Det var netop dette mål af uafhængighed der skaffede sådanne kvinder en indtil da uset adgang til det offentlige rum. Skønt kun få kvindelige asketikere opnåede Sankta Katarinas politiske indflydelse og betydning, var det væksten i heterodokse, kvindelige asketiske bevægelser og fællesskaber i løbet af den europæiske middelalder der tillod kvinder at tage hånd om deres egne sager, uddanne sig og leve offentligt ved at udføre næstetjeneste.

Fællestræk ved middelalderens kvindelige asketisme

Katarina Benincasas liv er enestående blandt middelalderens hellige kvinder. Hendes bedrifter førte i sidste ende til at hun „blev kendt som helgeninden, den Hellige Katarina fra Siena, Frans af Assisis medskytshelgen for hele Italien og kirkelæredoktor, den højeste lærergrad, med samme officielle status som Thomas Aquinas“ (Bell 1985:51). Dertil kommer at hendes sammenfletning af et aktivt og kontemplativt liv tjente som forbillede for kvindelig religiøsitet gennem høj- og senmiddelalderen. Fremkomsten af kvindelige asketikere i det 12. århundrede gav kvinder nye adgange til at udtrykke sig religiøst, og selvom de fleste kvinder aldrig blev offentlige personer på samme måde som Sankta Katarina, sammenfatter hendes historie de middelalderlige kvindelige mystikers kald og indeholder mange af de træk der er fælles for deres særegne åndelige udtryksformer (Bynum 1982, 1991). Sankta Katarina og tilsvarende eksempler blev alle, i bredeste forstand, drevet af ønsket om en fuldstændig efterligning af Kristus: et liv i fattigdom, forsagelse, selvydmygelse og næstetjeneste. Opfattelsen af føde, af legemet, af sygdom og omsorgen for andre var helt centrale i deres asketisme. Oversat til fromhedspraksis, påtog de kvindelige mystikere sig føde- og kropsforbundne strenghedsøvelser når de søgte at identificere sig med Kristus' lidende legeme på korset. Disse fromhedsøvelser koncentrerede sig om kyskhed, selvdulstning og legemlige forsagelser; nadverfromhed, religiøse syner og omsorgstjeneste (Bynum 1985, 1987a).

Den unge alder hvori Sankta Katarina besluttede sig for sit åndelige kald, blev såre typisk for middelalderens vej til kvindelig gudsdyrkelse. Helgeninder og kvindelige mystikere synes generelt at blive klar over deres kald fra en tidlig alder. Katarinas barn-domserfaringer passer præcist ind i denne fælles model for piger med åndelige tilbøjeligheder i høj- og senmiddelalderen, og for dem „blev det syvende leveår foretrukket som starttidspunktet for religiøse impulser“ (Bell & Weinstein 1982:42). For sådanne fromme piger drejede den første religiøse forpligtelse sig normalt om at hellige Kristus deres jomfruelighed og blive hans Brud. Denne vendt sig mod religionen blev ofte mødt med betragtelig modstand fra deres familiers side, og først efter lang tid gav familien efter, og det når pigen fortsat fremviste tegn på sin fast overbeviste beslutsomhed og, i visse tilfælde, på mirakuløse gerninger. Og skønt kyskhedsbeslutningen dannede brændpunktet for en kvindes åndelige livsvej, var den del af en større forpligtelse til at opnå en mystisk forening med brudgommen, Kristus. I sine breve refererer Sankta Katarina ofte til sin fromhed som en religion af „helligt Begær“. Og her refererer hun ikke blot til et metaforisk eller åndeligt, brændende ønske, men snarere til et håndgribeligt erotisk begær efter at forenes med Kristus' legeme. Katarinas konkrete erfaring af et mystisk ægteskab og ligeledes af at Jesus anbragte en ring på hendes finger, blev gentaget i andre hellige kvinders liv – som befandt hendes identificering med Kristus sig på et personligt, legemligt plan. De hellige kvinder i middelalderen identificerede sig konkret og fysisk med Kristus' lidende legeme på korset. For disse kvinder var der ikke noget symbolsk, fjernet eller mysteriøst ved korsfæstelsen: Gud, et menneske, havde foretaget det yderste offer direkte og personligt for hende, og denne kærlighedsgerning var levende, her og nu.

Kvindelige mystikere tog bodsaskesen til sig som en måde at identificere sig med Kristus' fysiske lidelser på; sammen med et tidligt aflagt kyskhedsløfte hørte en disciplineret selvtugt der typisk omfattede søvnafkortelse, selvflagellation og andre former for ekstreme fysiske, strenge prøvelser. Blandt de vigtigste former for fysiske spægelser som

de kvindelige asketikere påførte sig, var bodsformer der knyttede sig til fødeindtagelsen. Ud over den ekstreme faste – den *inedia miraculosa* som blev selve kendemærket for kvindelig asketisme i middelalderen – indbefattede disse bodsøvelser spisningen af væmmende fødemidler (som når Katarina tyggede på bitre urter) og af afskyvækkende substanser.²

Middelalderens helgeninder var stærkt optaget af selve spisehandlingen og af munden som et centrum for sanselig nydelse. Sankta Katarina mistede kun sin madlyst ved en viljesindsats, og den fuldstændige sultundertrykkelse faldt hende ikke let. Så langt fra at betegne en simpel bortvendelse fra kødelige behov, udviklede smagsundertrykkelsen og den langvarige fasten sig typisk til en veritabel besættelse af mad. På samme måde udmærker helgenindernes negative fokusering på egenkroppen sig til en besættelsesagtig bekymring for legemet, og deres kyskhed understreger det erotiske centrale placering i de mystiske erfaringer.

De voldsomt ladede føde- og kropstemaer, der understøttede og i middelalderen var den fælles røde tråd for de hellige kvinders fromhedspraksis, konvergerer i mystikernes fiksering på nadveren. Nadveren var en måde at blive ét med Kristus på, ved at spise Hans kød. Ved at indtage Gud under nadveren inkorporerede de hellige kvinder Hans lidende legeme og blev som virkning deraf det lidende kød der frelste. Sådanne kvinder sagdes at hunge efter Hans legeme, og når deres faste blev ekstrem, var det indviede nadverbrød ofte deres eneste regelmæssige næringskilde. Det omfang hvormed de kvindelige mystikere koncentrerede alle deres sanseevner om denne rituelle forening med Kristus, genspejles i historierne om at de, alene ved smagen, var i stand til at afsløre en uindviet hostie.

Forbundet med det personlige mål at opnå en ekstatiske forening med Kristus, kappede de hellige kvinder i middelalderen ofte med den menneskelige Kristus i forsagelse og næstetjeneste, allermest typisk i form af omsorgsarbejde og velgørenhed. Den legemlige spægelse disse kvindelige asketikere praktiserede, står i skarp kontrast til vigtigheden af omsorgs- og helbredelsesarbejdet i deres offentlige liv. Hellige kvinder tog sig effektivt af de pestramte og syge, de døende, gamle og forældreløse, og nogle af dem virkede som jordemødre (Bell 1985:98). Mens de selv afstod fra at spise, gjorde disse helgeninder det yderste for at skaffe de fattige mad. Ved at påtage sig rollen som føde- og omsorgsydere identificerede helgeninderne sig ikke blot med Kristus, men på en tilsvarende måde med Maria, verdensmoderen. På en paradoksal måde påtog kvindelige mystikere sig den praksis at tage sig af andre som en mulighed for at påføre sig selv endnu flere spægelser af egenkroppen. Ud over at tugte sanserne ved at fordøje modbydelige substanser, ville de indtage de sygdomsfrømte emner for at eftergøre og legemliggøre Kristus' lidelser. Således kunne disse hellige plejere af og til, mens de fx tog sig af pestramte patienter, dækkede af inficerede sår, tage kærkomment mod sygdomme i en sådan grad at de sugede pusset ud og spiste sårskorperne (eller alternativt samlede pusset i en øse til senere indtagelse, som Sankta Katarina gjorde det).³

Ved at kunne overleve alene på nadverbrød eller ved at indtage sygdomsemner og afskyelige substanser, udøvede de hellige kvinder en konkret forsagelse og dannede en enestående from modpol til middelalderens fester. Men ved en anden paradoksal vending affødte de hellige kvinders evne til med glæde at tage imod sygdomme når de plejede andre, den folkelige opfattelse at deres legemer besad helbredende kræfter. Mens de asketiske kvinder var afskåret fra at indtage almindelig føde og sagdes hverken at udtøm-

me sig eller bløde månedligt, mente man at de udsondrede mirakuløse fluida, substanser eller flagranser. Der findes eksempler på helgeninder „der afstødte hud, knogler og endda indvoldsdele som frembragte ekstraordinære uddunstninger der besad helbredende kræfter“ (Bynum 1987:126). Man havde ved ligeledes at hellige kvinders legemer udsondrede olie, mælk eller spyt der blev evnen til at helbrede andre.

Så samtidig med at helgeninderne typisk betragtede deres egne kroppe som fordærvede og syge, tilskrev man deres lig mirakuløse helbredelseskrafter. Liget af en hellig kvinde der var død af udsultning eller fysisk strenge bodsøvelser, blev et værdsat relikvie – et symbol på åndens sejr over den fordærvende eller fordærvelige krop (op.cit.:211). Askesen betegnede et nederlag for legemet og dets syndefulde lemmers kræfter på to niveauer: den individuelle kvindes og samfundslegemets som hun var et symbol på.

Den sociale, økonomiske og politiske kontekst

Gennem hele middelalderen var der voldsom vækst i antallet af benediktinske, cisterciensiske og præmonstrantiske nonneklostre, og selvom kirken forsøgte at hæmme denne vækst, udgjorde kvinder faktisk flertallet blandt klosterligt afsondrede religiøse omkring det 15. århundrede. Kvinder der søgte et liv i fromhed, havde færre valgmuligheder end mænd. Mens mænd kunne blive sekularpræster, udgående munke eller tiggermunke, blev kvinder der søgte en religiøs livsførelse, undtagelsesløst lukket inde. Men da den kvindelige åndsfromhed tog til, begrænsede kirken adgangen til de eksisterende nonneordner og satte en stopper for oprettelsen af nye. Som reaktion på disse begrænsninger begyndte der i senmiddelalderen, især mellem 1200 og 1500, at opstå læge bevægelser og nye kvindelige religiøse fællesskaber. Disse heterodokse fattigdomsbevægelser fordrerede ikke rundhåndede dotationer (som mange klostre krævede) og kom derfor især til at appellere til kvinder fra den fremvoksende bymiddelklasse. Disse bevægelser var tilgængelige for et bredt udvalg af marginaliserede enlige kvinder, deriblandt ugifte tjenestepiger, enker og endog mødre og hustruer der forlod deres familie. De kvindelige åndelige fællesskaber var ikke hierarkiske efter kirkens mønster. De religiøse kvinder betragtede de institutionelle strukturer som af underordnet betydning og lagde mindre vægt på det religiøse livs institutionsaspekter. Ud over at sværge kyskhed og aflægge visse enkle løfter, levede søstrene uden klosterrestriktioner og skaffede sig livsophold ved eget arbejde. Som angivelse af i hvor høj grad disse heterodokse kvindelige religiøse fællesskaber havde held til at kræve kirkens anerkendelse og legitimering, kan det tjene at hvor stort set alle helgeninder i den tidlige middelalder kom fra klostret, var det således at mange af de kvinder der i høj- og senmiddelalderen opnåede helgenstatus, døde og udførte deres velgerninger uden for klostermurene.

Ikke alene befriede de heterodokse fattigdomsbevægelser gudsfrygtige kvinder fra klostret, de åbnede samtidig for en vifte af muligheder og friheder der ellers var middelalderkvinder nægtet. I den allermest pragmatiske forstand gav det at indrullere sig i et religiøst fællesskab, kvinder muligheden for at forsørge sig selv gennem eget arbejde, uafhængigt af mandlige forsørgere. At påtage sig fattigdoms- og selvfornægtelsesløftet tillod faktisk på paradoksalt vis kvinder en frihed til at disponere over deres egen formue og, i videre forstand, at overtage styringen af de religiøse institutioner de havde bidraget til at stifte. Et tilsvarende mønster træder tydeligt frem i forbindelse med arvet ejendom.

Uden for det religiøse kald stod middelalderkvinder under fædrenes eller ægtemændenes formynderskab, og en hvilken som helst ejendom de måtte arve, skulle betrygges deres (drengefødte) afkom. Omvendt udgjorde de religiøse fællesskaber rammer hvorindenfor de kunne forvalte egen arv efter selvvalgte formål: støtte deres fællesskaber eller velgørenhedsarbejde. Dertil kom at det asketiske kald åbnede kvinder mulighed for at rejse – lad så være, kun som pilgrimme – og ligeledes skaffede dem tid og rum til at udvikle sig selv intellektuelt og blive læsekundige. Bare den kendsgerning at talrige kvindelige mystikere har efterladt sig selvforfattede skrifter i form af breve, digte og selvbiografier, er vidnesbyrd om de religiøse kvindefællesskabers uddannelsessucces – og det er så meget mere betydningsfuldt når man betænker at kvinder forblev udelukket fra den højere lærdoms institutioner i århundreder derefter.

I modsætning til det stærkt regulerede og omverdensafsondrede liv i de traditionelle klostre, begunstigede de nye fattigdomsbevægelser kvinders individuelle resurser og stimulerede deres engagement i verden omkring dem. Middelalderkvinder blev i almindelighed defineret af familierelationer og af deres fysik. I en økonomi hvor den grundlæggende produktionsenhed var den udvidede familie, blev kvinders sociale værdi næsten ene og alene målt med deres reproduktive evner. Ægteskabs- og avlingsdygtighed udgjorde de eneste kvindelige resurser der i sig selv var værdifulde, og de blev netop kontrolleret af mænd. I de på hinanden følgende roller som datter, hustru og moder, forblev kvinder under stram kontrol af en mand og, i mere udvidet forstand, af en massiv opbygning af patriarkalske institutioner. Ved at vælge et religiøst kald gav en kvinde afkald på sine slægtsvidereførende evner og dermed på sin plads i den familiære økonomi. Det er i denne forstand at de nye fattigdomsbevægelser skaffede middelalderkvinder en vej ud af familiens og klostrets mandsdominerede verdener. Og dog forbliver det paradoksalt at hellige kvinder opnåede en art udfrielse fra de traditionelle kønsroller ved at drive dem til det ekstreme. At skaffe mad til og tage sig af andre var kernepunkterne i kvinders fromhedsudøvelse, og stort set alle middelalderens hellige kvinders fromhedspraksis forbliver direkte knyttet til legemet. At skaffe mad og tage sig af andre blev udspillet på et universelt plan, hinsides familiens snævre domæne, og det var nøjagtig denne radikale om- eller overspilning af socialt pålagte roller, uden for den patriarkalske kontrols sammenhæng, som tillod de hellige kvinder at investere kvinders konventionelle funktioner med religiøs betydning.

Nutidige fortolkninger

Set fra et nutidigt kvindesynspunkt er betydningen af middelalderens kvindelige asketisme dybt tvetydig. De senest udgivne arbejder om middelalderens hellige kvinder har været af feministisk observans, og de har søgt at fremhæve de patriarkalske strukturer og foreskrevne roller disse kvinder levede under, og indfange enhver handleautonomi de synes at udøve mod denne undertrykkelse. De hellige kvinder i middelalderen gav afkald på deres forplantningsevner – og dermed på deres successive roller som datter, hustru og moder – for derved at gøre sig selv fri til at forfølge de „mandlige“ forrettigheder: rejse, uddannelse, kontrol over egne midler og forretninger, en rolle i den offentlige sfære osv. Dog må en genlæsning af deres levned – som denne artikel sætter til diskussion – nå frem til at afdække noget mere sammensat. Det der ved første blik tager sig ud som et afkald

på kvinderoller – en protest mod og et brud med indelukkelsen af kvinder i klostre og familier – medinddrager en identificering med den universelle moderrolle, og modellen for denne er Jomfru Maria. Et lignende paradoks opstår i forbindelse med den folkelige definition af kvinden ud fra hendes fysiske beskaffenhed – ved streng selvforsagelse fornægtede de hellige kvinder systematisk deres egen krop og derved deres tilskrevne kvindelighed, men blot for at gennemspille og virkeliggøre de kvindelige dyder universelt: de gav føde til menneskeheden som sådan. Hellige kvinder fornægtede selve de træk der definerede dem som kvinder, og det var dette der i en vis udstrækning tillod dem at overskride de sociale begrænsninger som kvinder var underlagt i middelalderens verden. Som helgeninder gennemspillede de alligevel en, endog, mere radikal og ekstrem social „kvindelighed“.

Det samme problem kan også formuleres fra en lidt anden vinkel: enlige og marginaliserede kvinder der gik ind i heterodokse asketiske bevægelser i middelalderen, var uden tvivl banebrydende og trængte sig ind på det der var mænds forrettigheder, men det skete alene med en ekstrem selvfornægtelse og lidelse som pris. Til syvende og sidst træder det tydeligt frem at hvad de hellige kvinder end opnåede, bekræftede de dybt rodfæstede sider af middelalderens misogyni ved at gennemspille disse sider til det yderste med deres egne kroppe. Med andre ord, de selv samme kvinder som i moderne feministiske fortolkninger fremstår som nogle af kvindefrigørelsens mest betydningsfulde aktører i det kristne patriarkats historie, kan samtidig betragtes som de mest ekstreme ofre for – måske endog medskyldige i den patriarkalske undertrykkelse og misogyni. Den fromhedsmodel de fremviser, synes på en og samme tid at markere et *radikalt brud* med, og samtidig at udfolde sig i *fuldkommen fortsættelse* af de faktisk effektive kønsdefinitioner. Det er måske derfor ikke overraskende at to af de mest produktive og indflydelsesrige, nutidige forfattere som har skrevet om middelalderens kvindelige asketisme, er tilbøjelige til at anbringe sig på hver sin side af dette skel.

Rudolph Bell, en af de første historieforskere der i populær form genoplivede middelalderens mystikere, set i kvindelig kontekst, udformede den tankevækkende betegnelse „hellig anoreksi“ for dermed at knytte en forbindelse mellem disse magre helgeninder og pubertetspiger i nutidens vestlige samfund. Med hensyn til de sociale forventninger der rettes mod begge grupper, understreger han et *brudmønster*. Da han primært betjener sig af dualistiske termer, kan han fortolke fasteadfærden, såvel dengang som nu, som en heroisk kamp for frigørelsen fra traditionelle familieroller og i bredere forstand fra de begrænsninger kvinder underkastes i det patriarkalske samfund. For de middelalderlige mystikeres vedkommende betragter han den fysiske spægelse som en måde at befri sin ånd på og derved opnå autonomi i kraft af et direkte og personligt forhold til Kristus.

Caroline W. Bynum har skrevet omfattende om kropskulturen blandt middelalderens kvindelige mystikere og om den socialhistoriske kontekst for føderelaterede adfærdsformer i den periode. I modsætning til det nutidige medicinske perspektiv Bell anlægger, kan man anbringe Bynums arbejde inden for genren: fortolkende social- og religionshistorie hvor hun stræber mod at lægge vægt på *kontinuiteten* mellem de hellige kvinders asketisme og kvinders generelle sociale og religiøse funktionsområder som træder tydeligt frem i omsorgydelsens og fødegivningens fromhedsreligiøse betydning.

Den måde hvorpå denne artikel indtil nu har redegjort for middelalderens kvindelige asketismes natur, kunne få det til at se ud som om den tager noget fra hver af disse fortolkningspositioner, selvom den også søger at understrege det falske ved opstillingen af

fortolkningskemaet: aktør/offer, brud/kontinuitet. Her vil jeg hævde at i den middelalderlige kristendoms kontekst er hovedsagen den at indse at *brud* og *kontinuitet*, kvinder som aktører og kvinder som ofre, *gensidigt forstærker hinanden*. Det ene perspektiv kan ikke eksistere uden det andet.

De måder hvorpå middelalderens hellige kvinder faktisk rådede for deres fælles anliggender, fik adgang til rejsemuligheder, til studeringer, til skrivefærdighed og til at tage del i den større sociale og politiske omverden, kan få det til at se ud som om den fortolkningsmåde der understreger omvæltningen af de foreskrevne kønsroller, har ganske meget for sig. Alligevel er den forståelse af middelalderhelgenindernes asketisme som Bell står for, for grov. Han individualiserer og patologiserer middelalderens hellige kvinders stærkt afvigende adfærdsmåder, men overser derfor ud fra denne position at disse kvinders krops- og fromhedsøvelsespraksis er dybt indlejret i tidens sociale og kulturelle kontekst, og overser også at de måder hvorpå religiøse kvinder kan hævdes at have manøvreret med de rådende kønsdefinitioner, i en vis forstand bestod i at tage dem på sig personligt. En double-bind af denne art er faktisk uundgåelig for alle kvinder der søger at gøre oprør mod stærkt patriarkalske livsrammer, og sandsynligvis også for alle medlemmer af undertrykte grupper – når man bestræber sig på at forandre roller og adfærdsmåder, må man ikke desto mindre arbejde med identiteter og værktøjer der er formet af de selvsamme undertrykkende relationer.

Styrken ved den fortolkningsramme Bynum står for, og som udtrykkeligt har forpligtet sig på at generobre kvinders historie, består i på en detaljeret måde at uddybe hvorledes de hellige kvinder gennemspillede og forholdt sig til de fremherskende kønsroller og kønsdefinitioner i middelalderens Europa. Men samtidig har denne tilgang en tendens til at se bort fra den kvindelige asketismes subversive aspekter, netop fordi den overser de betydningsfulde måder hvorpå helgeninderne radikalt afveg fra de roller der var dem foreskrevet. Når hun kontekstualiserer alle deres fromhedspraksis, kommer hendes model faktisk til at normalisere dem.

Kort fortalt foreslår jeg i denne artikel at det netop var den radikale ud- eller overspilling af de tilskrevne kønsroller der førte til at de hellige kvinder kunne bryde med fast forankrede roller for og sociokulturelle definitioner af kvinder. For at forstå hvorledes det at føre de kvindelige dyder ud i deres ekstremer kan afstedkomme et brud med de definerende sociale bestemmelser af kvinder, er det endvidere nødvendigt at indse at de kønsdefinitioner kvinder tilskrives inden for patriarkatet, er inhærent selvmodsigende. Det der manifest træder frem når de askesepraktiserende kvinder i middelalderen gav afkald på deres kvindelighed, og det tydeligst i deres selvpineriske bodsøvelser, er den fundamentale umulighed i at være kvinde fuldt og helt, i at kunne leve op til alle kønsrollens indbyrdes modstridende krav. Samtidig er det nødvendigt at vi tager de kvindelige mystikers selvforståelse alvorligt, og de tilstræbte ikke at være verdsligt forbilledlige som kvinder, men at drive en universel kvindelighed til det yderste.⁴ I bestræbelsen på at opnå dette undergik deres status hvad angår lægsamfundet en *dobbelt omvendning*, og det er den der i sidste ende muliggjorde en redefinition af de pålagte, accepterede kønsroller. For fuldt ud at værdsætte denne dobbelte omvendings karakter bliver det nødvendigt først at vende tilbage til den bredere religiøse kontekst og at tage højde for en feminisering af den middelalderlige Kristusopfattelse.

Kristus' kvindeliggørelse

Sammen med politiske forandringer i den romersk katolske kirkes centrale autoritetsudøvelse gennem middelalderen, er en af de vigtigste middelalderlige kulturelle faktorer der ligger bag fremkomsten af tiggermunkevæsenet, en forandring af den grundlæggende Kristusopfattelse. Hvor kirken tidligere havde udmalet sin storhed med et billede af Kristus som sejrende, triumferende konge, indtrådte der i tidlig middelalder et betonings-skift hen imod den menneskelige lidende og medlidende Kristus, indfanget i billedet af Kristus' legeme på korset hvor han tager menneskehedens synder på sig (Bynum 1982; Goodich 1981). En af de mest slående kilder der dokumenterer denne udvikling, er blevet bevaret for eftertiden i malerier og skulpturer fra perioden. På det folkelige niveau bevidner helgenbeskrivelserne at kernen i den kristne tro samlede sig om lidelseshistorien, og et voksende antal af stærkt åndelige mænd og kvinder søgte at gennemføre *imitatio Christi's* hellige ideal gennem selvforsagelse og næstetjeneste, og gennem selvpåført lidelse.

For denne artikels sammenhæng er hovedsagen at med den fremvoksende betoning af Kristus' menneskelighed fik menneskekroppen en ny betydning for gudsdyrkelsen. Mens den asketiske fromheds grundtræk var fælles for tiggermunke og -nonner, blev den ændrede opfattelse af Kristus særlig vigtig for kvinder fordi den, muligvis for første gang i kristendommens historie, anbragte dem i en position med privilegeret adgang til åndelig fuldbyrdelse. De egenskaber ved Kristus der nu blev fremhævet – at skaffe dagligt brød, at drage omsorg for andre, forestillingen om det lidende legeme – var i vidt omfang kodede som kvindelige. I religiøst sprog og litteratur gav dette opkomst til en brug af kvindeadjektiver i Kristusbeskrivelsen og til visuelle fremstillinger, ikke blot af den lidende Kristus, men også den „diegivende Kristus“ (hengivne tilbedere der ammes ved Kristus' armærker). Forestillingen om Kristus der hengiver sit legeme som føde, meget lig en moder, vandt større udbredelse da nadverdyrkelsen kom til at spille en mere central rolle i den kristne gudstjenestep praksis. Især for kvinder var det let at identificere sig med en gud hvis legeme, ligesom deres eget, var føde, og det at modtage det indviede nadverbrød blev et kraftigt middel til mystisk forening.

Hele dette symbolkompleks frembragte rammerne for en unik kvindelig åndelighed. Kvinders fysiske beskaffenhed, og det vil sige definitionen af dem på grundlag af kroppen, anbragte dem i en position hvor de kunne identificere sig med den lidende Kristus' legeme. Sandt er det at de fleste kropsrelaterede dyder også spillede en betydningsfuld rolle i den mandlige gudsdyrkelse, og at mænd i tiggermunkeordnerne på den tid hengav sig til ekstremt selvpineriske handlinger. Begge køn havde, med andre ord, det til fælles at åndelig selvvirkeliggørelse (den mystiske forening med Kristus) indebar fysisk selvforsagelse, men det er i denne forbindelse vigtigt at bemærke at mænd i kraft af en anden social kønsdefinition havde andre valg i gudsdyrkelsen. De befandt sig ikke socialt i en position hvor de kunne gennemføre så ligefrem en efterligning af Kristus, og hvis de gjorde det, antog den en anden betydning.⁵ For mænd indebar kropsfornægtelsen ikke at de vendte om på deres grundlæggende sociale identitet: det kunne betragtes som blot en virkeliggørelse af dem som ånd. For kvinder, derimod, betød åndelig selvvirkeliggørelse i foreningen med Kristus at de gav afkald på de køns karakteristika der definerede dem – paradoksalt nok ved at de gennemspillede deres rolle som kvinder til et punkt hvor den undergik en omvendning.

Modstridende kønsdefinitioner

For at forstå den dynamik hvormed kvinders kønsroller ved at blive drevet ud i deres yderste konsekvens kan underløbe selve disse roller, bliver vi nødt til at komme på det rene med det omfang hvori kvinder op igennem den kristne tradition konstant er blevet defineret i kraft af polariserede og selvmodsigende bestemmelser. En hovedmodstilling i definitionen af Kvinden er den mellem Eva og Maria, og den folder sig ud i polære modsætninger i hverdagslivet: mellem jomfru og moder, mellem moder og arbejdende, mellem kvinden som forførisk og kysk, stædig og underdanig, som helbreder og patient, som fødegiver og fastende osv. Det kan se ud som om enhver social rolle der afkræves kvinder, indeholder eller forudsætter sin modsætning.

I det almindelige liv forsøger kvinder at klare sig igennem i de uforenlige roller ved at påtage sig forskellige personmasker i overensstemmelse med deres forskellige positioner, og det frembringer en fragmenteret identitet, men tjener til at holde de modstillede fordringer skjult.⁶ Men når de kvindelige mystikere gennemspillede kvinderollernes modsigelsesfulde natur, blev de synlige. Ved at hellige sig selv til Kristus' efterfølgelse søgte de at opfylde åndelige idealer som afspejlede verdslige selvmodsigelser. I kraft af de hellige kvinders forbilledlige liv og individuelle lidelser i middelalderen, udstillede de et dybt rodfæstet kvindehad i den kristne kultur som manifesterede sig i form af modstridende og umulige sociale og symbolske krav til kvinder. Ligesom Kristus efterstræbte de hellige kvinder den universelle virkeliggørelse af deres menneskelighed, og følgelig også af deres kvindelighed, igennem den individuelle selvforsagelse. Set som praksisform blev dette gennemført ved en dobbelt omvendning af den sociale identitet. Selvom de plejede og helbredte andre, vendte de kvindelige mystikere sig imod deres egne kroppe som fordærvede og syge. De tog kærligt mod sygdom som et middel til tjenen af Gud og derfor i sidste ende som frelsende. Jo mere syg en hellig kvinde blev, desto mere var hun i stand til at helbrede, og dette kulminerede i en død der bragte endegyldige helbredende kræfter. Efter døden antog man hendes legeme, som tidligere havde været bestemt som sygt, for at være ufordærveligt, og det blev tilbudt som relikvie. På samme måde indebar det at være bespiser af andre i sin yderste konsekvens at hun gennemførte en fuldstændig afståelse fra spisning eller, i mindre radikale tilfælde, kontrol over madlysten. For de „hellige anorektikere“ blev selvudsultningen et middel til gudsyndelse. Et yderligere eksempel på denne dobbeltomvendning der er så karakteristisk for mystisk kvindelig religiøsitet, blev realiseringen af det universelle moderskab gennem kyskhed, dvs. gennem afsværgelsen af ens egne forplantningsevner.

En ganske tilsvarende dialektik knytter der sig til andre tvetydigheder der er blevet blotlagt i nutidens feministiske fortolkninger af kvinder i kristendommen, allertydeligst i modsætningen mellem middelalderens hellige kvinder som befrielsesaktører eller som ofre for patriarkalsk kvindeundertrykkelse. Men kendsgerningen er den at de to ikke kan adskilles. Frigørelse fra de restriktive sociale forventninger opnåede helgeninderne alene inden for snævert accepterede grænser og under forudsætning af individuel selvfornegetelse. Men ved selv at have ledt en generelt latent fjendtlighed over for kvinders fysiske natur mod deres egen kroppe kan helgeninderne påstås at have overskredet deres kønsrollebegrænsninger, og netop derved opnået en åndelig selvvirkeliggørelse som efterfølgende gav dem en vis autoritet mht. definitionen af religiøse og kulturelle værdier. Ved på en dobbelt måde at vende deres sociale status som kvinder om fandt de faktisk en vej –

som uforvarende var blevet ladet åben af en ellers patriarkalsk kristendom – til det rum hvorfra kønsdefinitionerne opstilles.

Her er det vigtigt at erindre sig at selvom de kvindelige mystikere måtte ofre deres egen konkrete eksistens, ofrede de ikke kvindens fysiske beskaffenhed i symbolsk forstand. Tværtimod blev deres åndelighed i egne skrifter og i den folkelig tradition stærkt ladet med sanselighed og endog erotik. I den forstand kom de til at legemliggøre en anden forståelse af ånd end deres mandlige modstykker som, i søgningen efter åndelighed, stod i en bedre position hvad angår kropsselvfornegtelsen i en mere abstrakt, åndelig betydning. Udtrykt med direkte reference til religionen opstillede kønsrollerne i perioden „[m]anden som forbundet med ånden eller sjælen der var umiddelbart formet af Gud, og derfor havde del i Hans guddommelighed, hvorimod kvinden [blev] antaget for at have del i legemet – en kødelig inkarnation der per definition var selve tegnet på menneskehedens vilkår som falden“ (Bloch 1991:27). Og dog er det i dette lys bemærkelsesværdigt at de hellige kvinder var i stand til at optræde i sociale funktioner der blev bestemt som „mandlige“: at kunne rejse, danne organisationer, skrivedyndighed og uddannelse. Det lykkedes dem, med andre ord, på en vitterlig i den vestlige kultur hidtil uset måde at overskride de dikotomier som kønnet universelt var blevet bestemt ved. Det er af den grund at middelalderhelgenindernes betydning uanset måden at redegøre for den på, vil forblive tvetydig. Selvom de aldrig blev tilstedt friheden eller pladsen til at artikulere et alternativ til de patriarkalske kønsbestemmelser, er det af blivende betydning at de begyndte at sætte den konfliktfyldte karakter ved de sociale kvindedefinitioner til diskussion uden, hverken i ideal eller symbolsk forstand, at give afkald på deres grundlæggende fysiske natur.

Adskillige feministiske gen- eller omlæsninger af middelalderens kvindelige mystikers biografier har forsøgt at knytte en forbindelse fra helgenindernes bodsøvelsesrettede kropskultur til arten af de spiseforstyrrelser som er så fremtrædende i dag. Nu er det uden tvivl vanskeligt at diskutere sammenligninger mellem så adskilte historiske og kulturelle områder. Men et bredt spektrum af kvindeforskning har behandlet de modsigelsesfulde kønsroller der stadig råder. For at komme til en forståelse af det der nu medicinsk kaldes *anorexia nervosa* som et svar på disse roller, kan aktør/offerdikotomien stadig betragtes som utilstrækkelig. Og samtidig, hvis vi opstiller en sammenligning mellem de magre helgeninder og vore dages anorektikere, er det nødvendigt at fatte vigtigheden af den religiøse kontekst (identificeringen med en feminiseret Kristus) og af at vejen til åndelig hengivelse tillod en om- og overskridende vurdering af kvinderollerne for de helgeninder der førte disse roller til det yderste. Det er ikke klart om denne „flugt“ eller „frigørelse“ – tvetydig som den var – på nogen som helst sammenlignelig måde står åben for vore dages anorektikere. Og selvom kvinder med spiseforstyrrelser ofte påstås at lede efter kontrol over deres krop (fx under pubertetens store fysiske forandringer), findes der ingen sammenlignelig anerkendelse eller positiv social rolle der kan grunde sig på deres selvpåførte udsultning.

Oversat af Kennet Pedersen

Noter

1. Dette rids af Sankta Katarina fra Sienas livsforløb støtter sig til følgende kilder: Bell (1985), Bell & Weinstein (1982), Brunn & Epiny-Burgard (1989), Bynum (1987a, 1987b).
2. Sankta Veronika kan stå som et levende eksempel: ved en bestemt lejlighed da hendes „tallerken nåede hen til hende i refektoriet, var den dækket af katteopkast på samme måde som hele området omkring hende var det. Veronika så heri en mulighed for selvfornedrelse og yderligere sejr over de legemlige lyster og genvandt pludselig sin appetit og spiste med velbehag“ (Bell 1985f.). Hun fortsatte med at nægte sig selv smagsnydelser, og „forblev fikseret på oral tilfredsstillelse og afstraffelse... Som nonne straffede hun sin tunge ved at anbringe tunge sten på den, ved at slikke på insekter, ved at nedsvælge katteopkast, ved tvangspålagt fasten, men intet formåede at bortrive hendes besættelse af munden og dens driftsstærke ønsker“ (op.cit.:82).
3. Rudolph Bell beskriver den strenghed i bodsøvelser den velsignede Angela fra Foligni blev dyrket for: „Hun havde foretaget en detaljeret undersøgelse af hver legemsdel, vurderet deres syndefuldhed lem for lem og foreskrevet hver af dem en passende bod. Hun var sammen med sin ledsagerske en skærtorsdag gået hen på det lokale San Felicianohospital for at vaske syge fødder på de kvinder og hænder på de mænd som var der. En spedalsk de plejede, havde en hud der var så væskende og rådden at hudstykker skrællede af og ned i det vaskefad de brugte. Derpå gik Angela videre til at drikke denne blanding, og det gav hende næsten følelsen af at modtage den hellige nadver. Og da et kødstykke satte sig fast i hendes hals, forsøgte hun at sluge det indtil hun mod sin vilje måtte hoste det op“ (Bell 1985:108).
4. Man behøver næppe nævne det, men man skal nu være varsom med at tilskrive historiske figurer som de middelalderlige kvindelige mystikere motiver og hensigtsrettedhed. Men i dette tilfælde peger mange kilder på et velovervejede afkald på verdslige kvindeverdier som ægteskab og fødsel til fordel for en universel kvindelighed med Jomfru Maria som forbillede, og som udtrykkes i mystikernes egne poetiske skrifter i form af en trolovelse med Kristus.
5. Denne forskel i betydningen af at vælge et åndeligt kald for kvinder og mænd forklarer også, på den ene side, hvorfor mandlige mystikere blev ved med at være mindre kontroversielle figurer i gennem den kristne tradition – deres åndelige strengthed udgjorde, hvor radikal den end kom til udtryk, ikke nogen grundlæggende trussel mod kirkens patriarkalske struktur, og de kunne almindeligvis indpasses i dens institutionelle rammer inden for et individuelt livsforløbs forskellige omstændigheder. Men den forklarer også hvorfor kaldet til en from gudsdyrkelse generelt optrådte langt tidligere blandt kvinder (piger), der kunne anskue idealet om Kristus' efterfølgelse som en forlængelse af deres fælles sociale roller som fødegivere og omsorgsvaretagere, end blandt mænd.
6. Dette har været et hovedtema i nutidens feministiske psykologi og udvikles fx i forbindelse med de fordringer der rettes mod mødre – se Caplan (1987, 1989).

Litteratur

- Anderson, Mark
1989 Anorexia and Modernism, or How I Learned to Diet in All Directions. Discourse 11(1).
- Bell, Rudolph M.
1985 Holy Anorexia. Chicago: University of Chicago Press.
- Bell, Rudolph & Donald Weinstein
1982 Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 100-1700. Chicago: University of Chicago Press.
- Bennett, Judith M., Elizabeth E. Clark, Jean F. O'Barr, B. Anne Vilen & Sarah Westphal-Wihl (eds.):
1989 Sisters and Workers in the Middle Ages. Chicago: University of Chicago Press.
- Bloch, R. Howard
1991 Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love. Chicago: University of Chicago Press.

- Bordo, Susan
1985 Anorexia Nervosa: Psychopathology as the Crystallization of Culture. *The Philosophical Forum* 17(2):73-104.
- Bowie, Fiona (ed)
1990 *Beguine Spirituality*. New York: Crossroad.
- Bridenthal, Renate & Claudia Koonz (eds.)
1977 *Becoming Visible: Women in European History*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Brumberg, Joan Jacobs
1989 *Fasting Girls: the History of Anorexia Nervosa*. New York: Plume.
- Brunn, Emilie Zum & Georgette Epiny-Burgard
1989 *Women Mystics in Medieval Europe*. New York: Paragon House.
- Bugge, John Virginitas
1975 *An Essay in the History of a Medieval Ideal*. Haag: Martinus Nijhoff.
- Bynum, Caroline Walker
1982 *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley: University of California Press.
1984 *Women Mystics and Eucharistic Devotion in the Thirteenth Century*. *Women's Studies* 11:179-214.
1985 *Fast, Feast and Flesh: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. *Representations* 11:1-25.
1987a *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley: University of California Press.
1987b *Religious Women in the Later Middle Ages*. I: J. Raitt (ed.): *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*. London: Routledge & Kegan Paul.
1989 *The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages*. I: M. Feher: *Fragments for a History of the Human Body, Part One*. New York: Zone Books.
1991 *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books.
- Camporesi, Piero
1988 *The Incorruptible Flesh: Bodily Mutation and Mortification in Religion and Folklore*. New York: Cambridge University Press.
1989 *The Consecrated Host: A Wondrous Excess*. I: M. Feher (ed.): *Fragments For a History of the Human Body, Part One*. New York: Zone Books.
- Caplan, Paula
1987 *The Myth of Women's Masochism*. New York: New American Library.
1989 *Don't Blame Mother*. New York: Harper & Row.
- Carle, Birte
1980 *Structural Patterns in the Legends of the Holy Women in Christianity*. I: B. Carle, N. Damsholt, K. Glente and E. T. Nielsen (eds.): *Aspects of Female Existence: Proceedings from the St. Gertrud Symposium "Women in the Middle Ages"*. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel.
- Caskey, Noelle
1985 *Interpreting Anorexia Nervosa*. I: S. R. Suleiman (ed.): *The Female Body in Western Culture: Contemporary Perspectives*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Coon, Lynda L., Katherine J. Haldane & Elisabeth W. Sommer (eds.)
1990 *That Gentle Strength: Historical Perspectives on Women in Christianity*. Charlottesville, Virginia: University of Virginia Press.
- Ennen, Edith
1989 *The Medieval Woman*. Oxford: Basil Blackwell.

- Fonow, Mary Margaret & Judith A. Cook (eds.)
1991 *Beyond Methodology: Feminist Scholarship as Lived Research.*
Bloomington: Indiana University Press.
- Goodich, Michael
1981 *The Contours of Female Piety in Later Medieval Hagiography.* *Church History* 50:20-32.
- Irigaray, Luce
1985 *Speculum of the Other Woman.* Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Kristeva, Julia
1985 *Stabat Mater. I: S. R. Suleiman (ed.): The Female Body in Western Culture: Contemporary Perspectives.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Marx, Russell
1992 *It's Not Your Fault: Overcoming Anorexia and Bulimia Through Biopsychiatry.*
New York: Penguin Books.
- Mellor, Philip A.
1991 *Self and Suffering: Deconstruction and Reflexive Definition in Buddhism and Christianity.*
Religious Studies 27(1):49-63.
- Miles, Rosalind
1990 *The Women's History of the World.* London: Paladin Grafton Books.
- Milhaven, J. Giles
1991 *A Medieval Lesson in Bodily Knowing: Women's Experience and Men's Thought.*
Journal of the American Academy of Religion LVII(2):341-72.
- Miller, Jean Baker
1976 *Toward a New Psychology of Women.* Boston: Beacon Press.
- Probyn, Elspeth
1987 *The Anorexic Body.* *Canadian Journal of Political and Social Theory* 11(1):111-9.
- Reineke, Martha J.
1991 *This is My Body: Reflections on Abjection, Anorexia, and Medieval Women Mystics.*
Journal of the American Academy of Religion LVIII(2):245-65.
- Ruether, Rosemary Radford (ed.)
1974 *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions.*
New York: Simon and Schuster.
- Ruether, Rosemary & Eleanor McLaughlin (eds.)
1979 *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions.*
New York: Simon and Schuster.
- Schulenburg, Jane Tibbetts
1990 *Saints' Lives as a Source for the History of Women, 500-1100. I: J. T. Rosenthal (ed.):
Medieval Women and the Sources of Medieval History.* Athens, Georgia: University of
Georgia Press.
- Swami Ghanananda & Sir John Stewart-Wallace, C.B.
1955 *Women Saints East & West.* California: Vedanta Press.
- Valverde, Marina
1985 *Sex, Power and Pleasure.* Toronto: The Women's Press.
- Wiebe, Donald
1990 *Why the Academic Study of Religion? Motive and Method in the Study of Religion.*
Religious Studies 24:403-13.
- Wiethaus, Ulrike
1991 *Sexuality, Gender, and the Body in Late Medieval Women's Spirituality: Cases from
Germany and the Netherlands.* *Journal of Feminist Studies in Religion* 7(1):35-52.

