

Meri Heinonen

PYHÄ MASKULIINISUUS

Heinrich Seuse ja taivaallinen ritarius

Heinrich Seuse (k. 1366) oli dominikaaniveli ja mystikko, jota eräissä tutkimuksissa on kuvattu keskiajan miespyhistä kenties feminiinisimmäksi ja naisellisimman uskonnollisuuden harjoittajaksi.¹ Onkin totta, että hänen uskonnollisuudessaan korostuvat monet, ainakin tutkimuskirjallisuudessa, naiselliseksi määritetyt hurskauselämän muodot. Hänen kirjoituksissaan keskeisellä sijalla olivat niin paastoaminen kuin imetämiseen ja ruokkimiseen liittyvät kielikuvat. Samoin hänen mystiset kokemuksensa muistuttivat monien ns. uuden mystiikan piiriin kuuluneiden naisten kokemuksia.² Ei kuitenkaan ole syytä olettaa, että nämä toimet ja kuvaukset olisivat tehneet hänen elämäntavastaan tai kirjoituksistaan itsestään selvästi feminiinisiä.

Artikkelissani tarkastelen Heinrich Seusea ja erityisesti hänen elämäkertansa *Leben* maskuliinisuuden näkökulmasta ja pyrin osoittamaan, miten Heinrich tässä teoksessa korosti omaa miehisyyttään ja loi itsestään samalla kuvaa pyhimyksenä ja Jumalan miehenä. Esitän oletuksen, jonka mukaan Heinrichin (potentiaalinen) pyhyys³ liittyy selvästi hänen maskuliinisuuteensa. Naisellisuus ja naisellinen hurskauselämä eivät ole Seusen elämässä kaikkein keskeisimpiä teemoja ja erityisesti elämäkerrassa hän korosti mieheyttä yleisen ihmisyyden sijaan vahvistaen samalla lukijan käsitystä pyhydestään näiden piirteiden avulla. Pyrin artikkelin lopussa pohtimaan, miten toisaalta naiselliseksi ja toisaalta miehiseksi määrittyneet ominaisuudet voidaan nähdä luonnollisena osana keskiajan uskonnollista kulttuuria ja miten toisaalta pyhyyteen ja toisaalta mystikkouteen liittyi sukupuolittuneita odotuksia.

Seusen *Leben* – omaelämäkerta vai (auto)hagiografia?

Heinrich Seusen kirjoituksissa, jotka koostuvat kirjeiden ohella teoksista *Büchlein der Warheit* (Kirjanen totuudesta), *Büchlein der Ewigen Weisheit* (Kirjanen ikuisesta Viisaudesta) ja *Leben* (Elämä), juuri viimeksi mainitulla on mielenkiintoinen roolinsa. Seusen *Lebeniin* kirjoittaman prologin mukaan teoksen synnystä oli vastuussa hänen hengellinen tyttärensä Elsbeth Stigel. Tämä oli kirjoittanut salaa kertomuksia Seusen elämästä pyydettyään ensin saada kuulla näitä tarinoita omaksi lohdukseksi ja opastukseksi. Saatuaan selville, että Elsbeth oli kirjoittanut tarinoita muistiin, Heinrich oli pitänyt tekoa hengellisenä varkautena ja vaatinut kirjoituksia itselleen. Elsbeth oli lähettänyt osan, jotka Heinrich oli polttanut. Yrittäessään tuhota seuraavaa erää jumalallinen ilmoitus oli kuitenkin estänyt häntä. Tästä syystä Seuse julkaisi tekstit sanojensa mukaan sellaisina kuin Elsbeth oli ne kirjoittanut.⁴

Seusen kirjoitusten selittäjänä elämäkerralla on mielenkiintoinen rooli. Heinrich Seuse itse ilmoittaa kirjoittajaksi Elsbethin, mutta tutkimuksessa tekstiä on yleensä käsitelty rinnakkaisena Seusen muille teoksille ja sen kirjoittajana tai ainakin lopullisena toimittajana on pidetty Seusea. Tukeudun tässä artikkelissa Frank Tobinin tulkintaan ja käytän kirjoitusta nimenomaan Seusen omana kuvauksena elämästään.⁵ Silti Seusen antamalla tiedolla Elsbethin kirjoittajuudesta on oma vaikutuksensa tekstin tulkinnalle.

John Coakleyn havainnon mukaan myöhäiskeskiajan kerjäläisveljistä kirjoitetuissa pyhimyselämäkerroissa eli hagiografioissa keskitytään ennen muuta muiden pyhästä antamiin todistuksiin ja hänen ulkoisen hurskautensa kuvauksiin. Sen sijaan naispyhiin elämäkerrat keskittyvät huomattavasti enemmän naisten itsensä rippi-isille kertomiin kuvauksiin sisäisestä elämästään ja Jumalan kohtaamisesta.⁶ Seusen *Lebenissä* miehiä hagiografioita jäljittelevä luonne on varsin selvä. Tekstille osoitetaan toinen kirjoittaja ja Seusen elämää kuvataan etäännytetysti kolmannen persoonan avulla. Samalla saadaan aikaan vaikutelma, jossa kertoja (silminnäkiä) kuvailee Seusen elämää. *Lebenissä* painotetaan myös huomattavan selvästi juuri ulkoista elämää. Pääpaino on erilaisissa tapahtumissa ja esimerkiksi ruumiillisissa kurituksissa – ei niinkään Seusen ja jumaluuden välisissä mystisissä kohtaamisissa, joita tosin myös on elämäkerrassa mukana.

Tutkimuskirjallisuudessa elämäkertaa onkin kuvattu muun muassa autohagiografiaksi ja esimerkiksi Richard Kieckhefer on verrannut sitä pyhimyselämäkertoihin.⁷ *Leben* sisältääkin monia hagiografioille tyypillisiä elementtejä, sillä Heinrich esitetään hyvin pyhimyksellisessä valossa. Lisäksi *Lebenissä* kerrotaan lukuisista ihmeistä, jotka ovat tapahtuneet Seuselle tai hänen vaikutuksestaan. Samoin tietyt pyhimyselämäkertojen topokset (tyypilliset piirteet) toistuvat Seusen elämässä, erityisesti juuri myöhäiskeskiajalle tyypilliset elementit, kuten kärsivällisyys kärsimyksissä, omistautuminen passiolle, katumus sekä ilmestykset. Nämä piirteet olivat pyhimysten elämäkertoissa voimallisesti läsnä vakuuttamassa lukijaa kohdehenkilön yli-inhimillisestä sankaruudesta ja ohjaamassa oikeaan kristilliseen elämään.⁸

Hagiografioiden ohella Seusen elämäkerta lähenee myös kristillisestä perinteestä tuttua opetuksellista elämäkertaa. Se liittyy siis samaan traditioon kuin Augustinuksen *Tunnustukset* (*Confessiones*), Petrus Abelardin *Historia Calamitatum* ja Guibertus Nogentlaisen *De vita sua, sive monodiarum*. Teoksissa on kyse päähenkilön kasvamisesta ja kehityksestä suhteessa Jumalaan. Heidän elämänsä esitetään esikuvana ja mahdollisuutena myös muille ongelmatilanteissa ponnisteleville.⁹

On selvää, että *Leben* oli tarkoitettu osittain esikuvaksi ja malliksi muille. Se ei kuitenkaan poista elämäkerran hagiografista luonnetta, sillä pyhimyselämäkertojen yhtenä keskeisenä tavoitteena oli myös tarjota esikuvia muille uskoville.¹⁰ *Lebeniä* tulee mielestäni lähestyä hagiografia-vaikutteisena opetuksellisena elämäkertana. Se seuraa kyllä kristillisessä kirjallisuudessa tuttua opetuksellisuuden perinnettä, mutta samanaikaisesti pyrkii vakuuttamaan lukijansa kohdehenkilön pyhyydestä ja hänen erityisestä elämästään. Tulenkin seuraavassa käsittelemään *Lebeniä* nimenomaan hagiografiseen kirjallisuuden genreen kuuluvana. Lukijan on siis hyvä muistaa, että en varsinaisesti ota kantaa elämäkerrassa esitettyjen tapahtumien todenmukaisuuteen.

Miten sitten tutkia maskuliinisuutta tämän miehisiä konventioita ainakin muodollisesti noudattavan elämäkertateoksen avulla? Tämä liittyy olennaisesti kysymykseen, millä tavoin voidaan ylipäänsä tutkia mieheyttä ja maskuliinisuutta keskiajalla. Mitä maskuliinisuus tai mieheys oikeastaan on? Periaatteessa naisen ja naiseuden määrittäminen näyttäisikin helpommalta, koska naiseudesta kirjoitettiin keskiajalla enemmän. Toisin kuin mieheys, se koettiin määrittelemisen arvoiseksi. Naiseutta kuvattiin

usein vajavaisena ja epätäydellisenä ihmisyytenä. Kuvaavaa kuitenkin on, että keskiajalla, kuten vielä paljon sen jälkeenkin, ihmisyyys ja siihen liitetyt ongelmat tarkoittivat lähes yksinomaan miehisyyttä ja miehen persoonaan liittyviä kysymyksiä. Ihmisyyys oli maskuliinisuutta ja feminiinisuuden epäonnistunut muoto.¹¹ Tästä syystä juuri naiseus, joka oli epätäydellistä, oli helpommin kuvattavissa. Naiselta esimerkiksi puuttui se ylempi sielun osa, joka teki mahdolliseksi omien halujen hillitsemisen.¹²

Tämä huomio johtaa kuitenkin outoon tilanteeseen miehen ja miehisyyden määrittelyssä. Miten antaa piirteitä sille, joka yksin on kokonainen ja silti vain puolet tai osa? Miestä onkin pakko lähestyä jonkinlaisten negatiivien ja vastavoimien avulla. Mies on sitä, mitä nainen ei ole tai mieheissä ovat edustettuina täydellisesti ne ominaisuudet, joita nainen on jäänyt vaille. Toisaalta mies on vastakohta ja -pari naiselle. Kuten Jeffrey Jerome Cohen ja Bonnie Wheeler ovat todenneet, nainen ja mies eivät koskaan ole olemassa ilman toisiaan. Keskiaikaisen miehisyyden määrittely vaatii naisellisuuden määrittelyä ja päinvastoin. Mieheys samoin kuin naiseuskin ovat tulemista joksikin tiettyssä kulttuurisessa ympäristössä.¹³ Usein mieheksi tuleminen tarkoittaa naisellisuudesta tai naiselliseksi määrittetyistä irtautumista ja päinvastoin. Pyrin seuraavassa tarkastelemaan Seusen elämäkertaa siinä kuvattujen erilaisten maskuliinisuutta naisellisten vastakohtien avulla korostavien tekojen ja toimien avulla.

Ikuisen Viisauden rakastaja ja palvelija

Heinrich Seuse syntyi pyhän Benedictuksen päivänä¹⁴ vuosien 1295 ja 1300 välillä.¹⁵ Hänen isänsä suku oli nimeltään von Berg. He olivat aatelisia ja toimivat alunperin Konstanzin piispan ministeriaaleina Thurgaun kantonissa.¹⁶ Heinrichin äidin tyttönimi puolestaan oli Sus tai Sūs. Heinrich omaksui myöhemmin itselleen tämän nimen mahdollisesti kunnioituksesta äitiään kohtaan.¹⁷ Ilmeisesti Heinrichin lapsuusvuosina isän suku oli joutunut muuttamaan maalta kaupunkiin, koska perhe oli köyhtynyt. He säilyttivät kyllä aateluutensa, mutta joutuivat turvautumaan kaupankäyntiin vakauttaakseen taloudellisen tilanteensa.

Heinrichin lapsuudesta tiedetään, että hän sairasteli usein. Elämäkerrassaan hän mainitsee, miten Jumala kidutti häntä pitkillä sairauksilla jo varhain. Tämä selittää, miksi vanhemmat luovuttivat hänet 13-vuotiaana Konstanzissa sijaitsevaan dominikaanitaloon.¹⁸ Hän astui sisään kaksi vuotta nuorempana kuin kirkkolaissa määrättiin, mikä aiheutti

Seuselle myöhemmin suuria omantunnontuskia. Heinrich epäili, että vanhemmat olivat lahjoittaneet luostarille rahaa tai muuta omaisuutta, jotta poika otettiin yhteisön jäseneksi ennenaikaisesti. Tämän takia Heinrich katsoi syylistyneensä simonian syntiin.¹⁹

Seusen uran alku dominikaanina oli kuitenkin varsin tavanomainen ja hän vietti suhteellisen normaalia elämää ilman suurempaa kutsumusta. Oltuaan viisi vuotta dominikaanien järjestössä hän sai herätyksen, jota itse piti hengellisen elämänsä alkusysäyksenä ja joka sai hänessä aikaan myös ulkoisen, muille näkyvän, muutoksen. Hän kertoo aiemmin olleensa täynnä maallisia ajatuksia ja pyrkineensä pysymään erossa houkutuksista vain sen verran, että ne eivät pilaisi hänen mainettaan. Jumala sai hänet kuitenkin ihmeellisellä tavalla ymmärtämään elämän tyhjyyden ja rauhoitti hänen levottoman sydämensä.²⁰

Kertoessaan nuoruuden uskonnollisesta kutsumuksestaan Seuse määrittää itsensä ennen muuta mieheksi. Hän kuvaa kääntymyksensä ja Jumalan löytämisen nuoruuden rakkauden ja ihastumisen avulla. Seuse kirjoittaa itsestään eläväisenä nuorukaisena, joka etsi rakastettua. Hän käyttää niin itsestään kuin Ikuisesta Viisaudesta, joka edustaa jumaluutta, varsin sukupuolittuneita kuvauksia. Seusen kertomus tiestään ikuisen Viisauden rakastajaksi on lähes avoimen seksuaalinen.

Seuse kertoo ikuisen Viisauden koristelleen itsensä kuin miehiä houkuttellakseen ja puhuneen hänelle lempeästi naiselliseen tapaan.²¹ Hän korostaa ikuisen Viisauden naisellisuutta ja tämän keinoja houkuttaa nuori Heinrich rakastamaan huomaansa. Seuse vertaa ikuista Viisautta pantteriin, joka jättää metsään makean tuoksun houkuttellakseen luokseen villejä eläimiä. Heinrich tunsikin Viisautta kohtaan suurta vetoa, jonka kuvasi ruumiillisena pakkona. Lopulta eräänä aamuna hän kuuli Jumalan kutsuvan itseään Salomonin laulun sanoin:

Audi fili mi! Kuuntele minua lapseni, isäsi korkeita neuvoja. Jos haluat omistautua korkealle rakkaudelle, silloin tulee sinun ottaa rakastettavaksi rakkaudeksesi lempeä Viisaus, sillä hän antaa rakastetulle nuoruuden ja voiman, jalouden ja rikkauden, kunnian ja edun, suuren voiman ja ikuisen nimen. Hän tekee rakastettavaksi, opettaa hovillisia tapoja ja voittamaan ihmisiltä kunniaa taisteluissa. Hän tekee rakkaaksi ja kunnioitetuksi ihmisille ja Jumalalle.²²

Seuse valitsi ikuisen Viisauden rakkaakseen, koska ajatteli, että jos hänellä olisi tämä rakastettu, häneltä ei puuttuisi mitään. Näissä yhteyksissä Seuse puhuu ikuisesta Viisaudesta poikkeuksetta naisena käyttäen feminiinistä pronominia ja liittäen häneen selvästi naisellisia piirteitä.

Hän kuvaa Viisautta hyvinkin samaan tapaan kuin maallisessa runoudessa kuvattiin ritaria ohjaavaa ja opettavaa rouvaa.

Seuse esitti toisin sanoen itsensä vertaamassa taivaallista morsianta (puolisoa) maallisiin. Vastaavalla tavalla myöhäiskeskiajalla korostettiin uskonnollisille naisille Jeesuksen sulhasuutta/puolisoutta. Neitsyille suositeltiin kumppaniksi ihanaa Kristusta, joka oli parempi ja komeampi sulhanen kuin yksikään maallinen vaihtoehto.²³ Myös Seuse tarjosi uskonnollisille naisille puoliseksi Jeesusta, mutta itselleen hän valitsi rakkauden kohteeksi naisellisen Viisauden hyödyntäen kuvauksissaan heteroseksuaalisen rakkauden ja halun kieltä.²⁴ Hän osoitti jumalallisen vaihtoehdon ylivoimaisuuden suhteessa maallisiin morsiamiin.²⁵

Myöhemmin *Lebenissään* Seuse kyseenalaistaa ikuisen Viisauden sukupuolen pohtiessaan, oliko rakkauden kohde ihminen vai Jumala, nainen vai mies, taito vai tieto. Hän ei kuitenkaan kyennyt vastaamaan kysymykseen yksiselitteisesti edes ”sisäisillä silmillään” näkemänsä näyn jälkeen.²⁶

Kun hän luuli edessään olevan kauniin neidon oli hänen edessään ylväs nuorimies. Välillä hän (f) toimi kuin viisas mestari ja toisinaan kuin leikkisä rakastaja. Hän esitteli itsensä rakastettavasti ja tervehti hymyillen ja puhui ystävällisesti: ”*Prebe fili, cor tuum mihi.*” Anna minulle sydämesi, lapseni.²⁷

Tästä ikuisen Viisauden sukupuolisesta ja muustakin epämääräisyydestä huolimatta Seuse käsitteli ikuista Viisautta *Lebenissään* useimmiten feminiinisenä ja oman maskuliinisuutensa vastaparina. Seusen miehekkyyys korostui hänen naisellisen rakastettunsa ansiosta.

On toki luonnollista, että Seuse kuvaa itsensä miehenä. Kuitenkin se, että hän kuvasi Jumalan naisena eli ikuisena Viisautena, ei välttämättä ollut tavanomainen tulkinta enää myöhäiskeskiajalla. Ikuinen Viisaus eli *Sophia* eli *Sapientia* esiintyi kyllä jo Vanhassa testamentissa ja erityisesti ns. Viisauksikirjallisuudessa, jonka välityksellä Seusekin häneen tutustui.²⁸

Viisaudesta kirjoitetaan ensimmäistä kertaa Sananlaskuissa, mutta ennen muuta apokryfikirjoissa: Jeesus Siirakin kirjassa ja Viisauden kirjassa. Vanhimmissa teksteissä eli Sananlaskuissa hän on feminiininen Jumalan sanan opettaja, joka kehottaa Jumalan pelkoon, rehellisyyteen ja uskollisuuteen avioliitossa. Viisauden kerrotaan olevan oikeudenmukaisuuden morsiamen ja nuoria poikia kehoitetaan hylkäämään portot ja ottamaan hänet morsiamekseen. Viisaus oli läsnä jo luomisessa ja iloitsi siitä iäti. Muun muassa nämä ominaisuudet saivatkin varhaiskristityt ajatteli-

jat identifioimaan Vanhan testamentin *Sophian* Jeesukseksi. Juutalaista traditiota saatettiin siten lukea ennustuksena Kristuksesta, sillä myös Uuden testamentin opetukset näyttivät liittävän Jeesuksen niin Viisauden opetuksiin kuin Viisauteen itseensä.²⁹

Jeesus Siirakin kirjan kuvaukset Viisaudesta hedelmällisenä, kauniina ja houkuttavana morsiamena tulevat hyvin lähelle Seusen kuvauksia tuoksullaan houkuttavasta rakastetusta. Viisauden kirja, jota pidetään hellenistisiä vaikutteina saaneena juutalaisena kirjallisuutena, puolestaan nosti esiin ajatuksen Viisaudesta Jumalan kuvana ja puhtaana henkenä. Viisaus säilytti roolinsa niin maailman luojaena kuin hallitsijana. Samalla juutalaisuuteen esiteltiin uusi elämäntapa; selibaatti, joka merkitsi avio-
liittoa Viisauden kanssa. Viisaudesta tuli ihmisen rakkauden kohde, jota rakastamalla hän sai Jumalan rakastamaan itseään.³⁰

Viisautta voi pitää feminiinisenä voimana Jumalassa, joka varhaiskristillisyydessä ja myös keskiajalla alettiin nähdä identtisenä Jeesuksen kanssa. *Sophian* feminiiniset ominaisuudet sulatettiin ennen muuta Marian ja kirkon (*Ecclesia*) hahmoon, vaikka osa kristillisistä kirjoittajista säilytti naisellisen Viisauden omissa kirjoituksissaan. He käsittelevät *Sophiaa* Jumalan naisellisena puolena, joka oli ollut olemassa ennen luomista ja ikuisesti tuli olemaan kuten itse Jumalakin. Viisaus liitettiin keskiajalla myös läheisesti rakkauteen ja ne joko samastettiin tai esitettiin yhdessä.³¹

Toistaen Vanhan testamentin opetuksia, Seuse totesi ikuisella Viisaudella olevan vallassaan niin taivaan kuin maankin.³² Toisaalta hän maallisten rakastajien tapaan toivoi rakkauden merkkiä rakastetultaan ja halusi tais-
tella kuin ritari armaansa valloittamiseksi.³³

Seuselle ikuisen Viisauden feminiinisyys ja oma maskuliinisuus ilmenivät juuri Laulujen laulun (ent. Korkea Veisu) ja ritarirunouden kuvastoissa. *Sapientian* ja Rakkauden yhteys teki ikuisesta Viisaudesta Seuselle samantapaisen naisellisen hahmon kuin Rouva Rakkaus (*frowe Minne*) oli maallisessa runoudessa ja jota esimerkiksi naismystikot käyttivät hyväkseen uskonnollisissa kuvauksissaan.³⁴ Ikuinen Viisaus oli kaunein ja ihanin rakkauden kohde ja hänen vuokseen Seuse oli valmis äärimmäisiinkin tekoihin.³⁵ Viisaus oli Seusen kirjoituksissa niin rakkauden symboli kuin osa Jumalaa. Toisaalta hän oli kolminaisuudesta eri, se joka johdatti ihmisen Jumalan luo oikeaa jumalallista polkua pitkin.³⁶ Samalla kuitenkin ikuisen Viisauden feminiinisyys korosti Seusen maskuliinisuutta ja hänen ritarimaista elämäänsä.

Maskuliinisuus ja ritarius

Kuten edellä todettiin mies on niin keskiajalla kuin monesti aiemmin ja myöhemmin saanut edustaa ihmisyyden positiivisia ja ihannoituja ominaisuuksia, jotka on nostettu esiin osoittamalla, miten vähäisinä tai olemattomina samat piirteet ovat ilmenneet naisissa. Miehisuus on tarkoittanut niin voimaa kuin älyä ja sukupuoli on antanut oikeutuksen esimerkiksi yhteiskunnassa toimimiseen. Olennainen lähtökohta mieheyden määrittämiselle onkin juuri miehen ylivoimaisuus naiseen verrattuna. Tämä ylivoimaisuus koski niin älykkyyttä, moraalialue kuin fyysisistä muotoakin eli mies oli viisaampi, siveämpi, voimakkaampi, nopeampi ja kestävämpi kuin nainen.³⁷

Näistä ajatuksista on varsin helppo siirtyä ideaan miehisestä urheudesta, rohkeudesta ja sankarillisuudesta,³⁸ johon keskiaikaisessa yhteiskunnassa liittyi maallisesta kirjallisuudesta tuttu ritari-ihanne. Ritarissa yhdistyivät ihailtavat miehiset ominaisuudet, rohkeus ja korkea moraalialue, sillä ritarirunoudessa mieheen liitettiin niin hyvät käytöstavat, viisaus, rehellisyys, anteliaisuus, nöyryys, kunnia kuin rohkeus. Runoudessa konstruointiin käsitystä voimakkaasta ja kestävästä miehestä – ritarista, joka taisteli urhoollisesti kipujaan valittamatta. Pelkoa taas käsiteltiin tässä maallisen kirjallisuuden lajissa lähes yksinomaan naisten kokemana tunteena.³⁹ Mieheys ja urhoollisuus sekä kestävyys liittyivät selvästi yhteen.

Vastaavasti *Lebenissä* käy selväksi, että Seusen mielestä Isä Jumala vaatii palvelijoiltaan miehekästä ja ritarihyveisiin yhdistyvää käytöstä. Ritariuteen liittyi hänen mukaansa karaistuminen ja kärsimyksen kestäminen. Seuse yhdistää *Lebenissään* varhaiskristillisen *miles Christi* (Jumalan soturi) ajatuksen maallisen runouden kuvauksiin taistelevasta ritarista.⁴⁰ Hän korostaa erityisesti, että todellinen ritari kestää iskuja ja hyökkäyksiä miehekkäästi, ei näytä suruaan tai kipuaan eikä itke julkisesti. Seuse joutui kuitenkin toisinaan kohtaamaan Jumalan tyytymättömyyden, koska hän ei aina kyennyt toimimaan kyllin rohkeasti vaan antoi vastoinikäymisten masentaa itsensä. Jumala moittikin Seusea kutsumalla tätä naiseksi: ”Sinua kurjaa! Haluatko itkeä kuin vaimo (*wip*)? Sinä häpäiset itsesi taivaallisessa hovissa! Pyyhi silmäsi ja käytädy iloisesti, niin ettei Jumala eikä ihminen huomaa, että olet kärsimystesi tähden itkenyt.”⁴¹

Niin Seusen kuin Jumalan mukaan todellinen ritari ei käyttänyt naisellisesti. Seuse vertaa maallisen ritarin vaatimuksia hengellisen ritarin vastaaviin ja katsoo, että hengellisen ritarin palkkio on niin paljon suu-

rempi kuin maallisen, että hänen on pystyttävä samoihin ja suurempiinkin suorituksiin.⁴²

Näissä kuvauksissa Seusen ritarius ja maskuliinisuus voidaan ymmärtää lähes identtisinä ja niiden sisältönä on rohkeus, urheus ja kärsimys ilman valitusta. Miehisyyks on vastavoima naisellisella itkulle ja arkuudelle.⁴³ Tämä hengellisen ritariuden vaatimus ja kyky kestää miehekkäästi kipua ja hillitä omat halunsa tulee esiin Seusen *Lebenissä*, kun hän kuvaa kahta ensimmäistä vuosikymmentään uskonnollisessa elämässään. Kääntymyksen jälkeen Seusen hurskauselämä sai monia 1300-luvun pyhille tyypillisiä piirteitä kuten ankaran itsekurin sekä itse aiheutetun kivun kestämissen.

Seuse asetti itselleen tiukat rajoitteet esimerkiksi syömisen ja juomisen suhteen.⁴⁴ Hän pyrki kontrolloimaan omia halujaan pitäen aistiensa nautinnon kaipuun kurissa. Seuse kuvaa kirjassaan laajalti, miten nuoruudessaan joutui taistelemaan lihaansa vastaan saadakseen sen alaiseksi hengelleen. Hän kertoo käyttäneensä niin jouhipaitaa kuin rautaketjua, kunnes vuosi verta kuin lähde. Samoin hän oli salaa tehnyt alaruumiilleen napaan asti ulottuvan vaatteen jouhikankaasta, jossa oli 150 pistävää naulaa (messinkisiä ja teroitettuja) ihoa vasten. Tarvittaessa hän saattoi kiristää vaatettaan, jotta naulat paremmin osuisivat hänen lihaansa.⁴⁵

Seuse korostaa omaa miehekkyyttään ja ritarin kaltaisuuttaan sekä naisten arkuutta vertaamalla itseään epäsuorasti hengelliseen tyttäreeensä. Hän huomauttaa, että Elsbeth on naisellisen heikko ja tästä syystä tämän ei sovi vastaavalla tavalla kurittaa ruumistaan kuin Seusen. Samoin Heinrich pohtii, miten Marian äidillinen sydän ja lempeä naisellinen mieli saattoivat kantaa Jeesuksen kuoleman aiheuttaman tuskan.⁴⁶ Heinrich näyttääkin pitävän naisia niin ruumiiltaan kuin hengeltään miehiä heikompana ja siksi osoittavan, että ruumiiseen kohdistuvat kuritukset ovat sallittuja vain hänen itsensä kaltaisille pyhille miehille kuten erämaaisille, joita Seuse piti esikuvinaan.

Seusen miehekkäässä ritariudessa voi nähdä kaikuja niin feodaaliyhteiskunnasta, ritarirunoudesta kuin hengellisten ritarikuntien suosimasta maskuliinisuutta korostaneesta ideaalista.⁴⁷ Jumalan ritarina toimiminen oli hänen elämänsä keskeinen tavoite ja se tuli esiin niin rakkaus-kuvauksissa kuin ruumiillista kestävyyttä korostavissa teemoissa.

Seuse osoittautui varsin kekseliääksi erilaisten itsekidutusvälineiden kehittämisessä. Hän muun muassa sitoi kätensä yöksi niin, että joutui pitämään niitä jatkuvasti ylhäällä. Kun tämä keino oli käytetty, tilasi hän tinasepältä nahkaiset hansikkaat, joihin oli kiinnitetty kaikkialle teräviä

nauloja. Näitä hän käytti öisin, jotta ei voisi pyrkiä riistämään yltään jouhipaitaa tai saamaan helpotusta pureviin syöpäläisiin, joita hän vuoteessaan piti. Samoin hän eräässä elämänsä vaiheessa kieltäytyi kaikista kylvyistä eikä koskenut itseään muualle kuin käsiinsä ja jalkoihinsa.⁴⁸

Nämä ruumiiseen ja sen haluja ja mielihyvää vastaan suunnatut toimet ovat yksi osoitus Seusen miehekkyydestä ja hänen pyhästä maskuliinisuudesta. Osittain ne todistivat siitä, miten Seuse rohkean ritarin tavoin kesti ankaratkin koettelemukset ja kidutukset miehekkäästi. Toisaalta ne vahvistivat hänen maskuliinisuuttaan epäsuorasti ruumiin hallintaan ja haluihin liittyvän seksuaalisuuden avulla.

Dominikaaniveli ja seksuaalisuus

Siitä huolimatta, että seksuaalinen halukkuus nähtiin keskiajalla naisille tyypillisenä ja heihin erityisen voimakkaasti liittyvänä piirteenä, oli itse seksuaalinen akti ja sen toteuttaminen hyvin keskeinen miehisyyden mittari. Lääketieteessä ja luonnonfilosofiassa esiintyi ajatus, jonka mukaan passiivinen rooli yhdynnässä oli naisellista ja seksuaalinen kanssakäyminen naisen kanssa puolestaan maskuliinista ja miehekkästä. Tästä syystä homoseksuaaliset kontaktit miesten välillä olivat tuomittavia, sillä asettuihan alistuva osapuoli siinä naisen asemaan. Pelko naisellista seksuaalikäyttäytymistä kohtaan oli niin suuri, että esimerkiksi poikia, jotka joutuivat pakotettuina osallistumaan homoseksuaaliseen aktiin, rangaistiin ainakin rippikirjojen ohjeiden mukaan ankarasti. Perusteluna käytettiin sitä, että poika oli tuleva mies, jonka oli opittava ymmärtämään miehisen käyttäytymisen muodot ja kyettävä samaan moraaliin kuin aikuisenkin miehen.⁴⁹

Uskonnollisen elämän miehille asettamat vaatimukset – kuten selibaatti – näyttävät kuitenkin tekevän tyhjäksi tämän miehisen käytöksen mallin. Naisille uskonnollinen elämä toimi miehistävänä pidättyvän seksuaalisuuden tehdessä naisista enemmän miehen kaltaisia,⁵⁰ mutta myös miehiä uskonnollisen elämän selibaatti muutti. Se teki heistä jossain määrin feminiinisiä, sillä estihän se heitä osoittamasta aktiivista ja maskuliinista seksuaalisuutta. Miesten kohdalla uskonnollinen elämä saattoi vahvistaa ajatusta naisellisuudesta, sillä esimerkiksi munkkeja kuvattiin keskiajalla usein jollain tapaa feminiinisinä.⁵¹

Valaiseva esimerkki seksuaalisen kyvykkyyden merkityksestä maskuliinisuudelle on Petrus Abelardus. Vaikka Abelardus oli oppineena sitoutu-

nut selibaattiin, hänellä oli periaatteessa ollut mahdollisuus osoittaa miehekkyytensä seksuaalisuuden avulla, kuten hän tunnetuin seurauksin oli tehnytkin. Kastratio puolestaan teki hänestä ikuisen selibatööriin ja asetti aikaistodistusten mukaan myös hänen miehekkyytensä kyseenalaiseksi. Kastroituna Abelardus ei ollut enää munkki eikä pappi, joka olisi kontrolloinut seksuaalisuuttaan. Silti häntä ei voitu pitää maallikonakaan. Abelarduksen vastustaja Roscelin Compiegnelainen päätyikin kutsumaan Abelardusta epätäydelliseksi Petrukseksi, koska maskuliininen nimi (Petrus) asettui hänen mielestään kyseenalaiseen valoon kastraation jälkeen.⁵²

Kyvylä suorittaa seksuaalinen akti edes teoriassa oli siis merkitystä maskuliinisuuden määrittelylle.⁵³ Luostariympäristössä taas miehinen halu sinällään oli jonkinlainen todiste munkkien maskuliinisuudesta, vaikka itse teko oli kielletty. Naisiin kohdistuva seksuaalinen himo ja edes potentiaalinen kyky olla yhdynnässä aktiivisena osapuolena määrittivät uskonnollisenkin miehen maskuliiniseksi.

Toisaalta, myös selibaattiin lupautuneiden miesten kyky pidättäytyä naisen ruumiin houkutuksista voitiin tulkita osoituksena miehisestä rationaalisuudesta ja hengen voittona ruumiista.⁵⁴ Tämä kieltäytyminen ei kuitenkaan saanut onnistua liian helposti, sillä siinä tapauksessa selibaattiin lupautunutta miestä olisi voitu pitää naisellisena. Liian helppo pidättyvyys teki munkista feminiinisen.

Heinrich Seuse yhdisti itseensä dominikaanina munkkeihin 1100-luvulta lähtien liitetyn feminiinisuuden ja pappien aktiivisen maskuliinisuuden.⁵⁵ Seksuaalisuuden suhteen hän tasapainottelikin edellä kuvatulla miehisyyden ja naisellisuuden rajalla. Hän kertoi olleensa nuorena vilkas luonteeltaan ja pyrkineensä oman ruumiinsa alistamiseen monenlaisin kiduttavin keinoin. Näiden edellä kuvattujen tapojen perusteella voidaan olettaa, että kyseessä monesti olivat myös seksuaalisten halujen kuolettamiset. Toisin sanoen Seuse käytti seksuaalista haluaan ja kykyään alistaa himonsa osoituksena maskuliinisuudestaan.

Seuse esitti itsensä hengen sankarina, joka 16 vuoden ajan taisteli *miehekkäästi* ja yleensä valittamatta ruumiinsa haluja vastaan.⁵⁶ Heinrich nostaa kirjoituksessaan esiin seksuaalisuutensa, joka alistuspyrkimysten kohteena todistaa hänen maskuliinisuuttaan. Samalla ruumiin saaminen hengen alaiseksi kertoo voimakkaasta tahdosta ja vahvistaa ajatusta miehekkäästä kyvystä hillitä itsensä. Erityisen merkitykselliseksi tämä kyky alistaa omat halunsa ja seksuaalisuutensa tulee, kun Seuse kertoo hengel-

lisessä elämässä mukana olleesta sisarestaan.

Veljen ollessa poissa kaupungista sisar joutui huonoon seuraan ja lanke-
si. Tämä lankeemus (mitä ilmeisemmin seksuaalinen) kuvataan Seusen
Lebenissä hyvin dramaattisena.⁵⁷ Se myös osoittaa epäsuorasti, että nai-
set eivät miesten tavoin kenneet kontrolloimaan rationaalisesti ruumiinsa
haluja vaan eläessään liian vapaasti (ts. avoimessa yhteisössä⁵⁸) he joutu-
vat omien halujensa uhriksi.

Kykenemällä alistamaan seksuaalisuutensa Seuse todisti miehen ratio-
naalisuuden ylivoimasta.⁵⁹ Seuse asettikin tekstissään tietyllä tavalla vas-
takkain uskonnolliset naiset, jotka antautuivat lihan houkutuksille⁶⁰ ja
esikuvallisen itsensä, joka miehekkäästi vastusti samoja haluja. Vaikka
seksuaalisuus pyrittiin uskonnollisessa elämässä tukahduttamaan, oli sil-
lä kaikesta huolimatta merkitystä myös selibaattiin lupautuneiden elä-
mässä sen määrittellessä heitä miehekkäiksi tai naisellisiksi.

Jeesuksen kaltainen – Jumalan mies

Kärsimys on yksi kristinuskon keskeisistä käsitteistä. Kristus kuoli
kärsimällä ristillä ja vapautti tällä teollaan kaikki uskovat synneistään ja
ikuisesta kärsimyksestä helvetissä. Marttyyrit olivat varhaiskristillisyydessä
Kristuksen kanssakärsijöitä, uskonsa ja Kristuksen tähden kuolleita.⁶¹
Sydänkeskiajalla kärsimys Kristuksen kanssa nousi uudelleen keskeiseksi
teemaksi, joka toistui esimerkiksi pyhimyselämäkerroissa hyvinkin yksi-
tyiskohtaisten kuvausten muodossa.⁶²

Viimeistään 1000-luvulla Kristuksen seuraaminen muuttui niin into-
mieliseksi, että se syrjäytti suosiossa kaikki muut mallit kristillisessä elä-
mässä. Kristuksen ihmisyyden jäljittelyssä koko hänen maallinen elämänsä
ja ulkoinen olemuksensa otettiin esikuvaksi. Häntä jäljiteltiin niin asuis-
sa kuin asenteissa, sillä myös sisäisesti pyrittiin Kristuksen kaltaiseen elä-
mään korostaen hänen nöyryyttään ja tottelevaisuuttaan.⁶³

Kristuksen kärsimysnäytelmään liittyvien asioiden muistelu ja kokemi-
nen tekivät ihmisen osalliseksi Jumalan pelastavasta voimasta ja hänen
jumalallisuudestaan.⁶⁴ Guigues du Chastel kirjoitti 1120-luvun alussa
Meditationes –teoksessaan Kristuksen seuraamisesta, että ihmisen tulisi
seurata yksin Jumalaa, mutta hän on kykenevä seuraamaan vain ihmistä.
Siksi ihminen voi olettaa seuratessaan sitä, mitä kykenee, seuraavansa
myös sitä, mitä hänen pitäisi. Jumala tuli ihmiseksi siitä syystä, että ihmi-
nen voisi seurata Jumalaa ihmisyydessä ja siten myös jumaluudessa.⁶⁵

Tämän saman ajatuksen esitti kirjoituksissaan myös Bernhard Clairvaux-lainen. Kristuksen ihmisyyys oli tie hänen jumalallisuuteensa. Sydänkeskiajan järjestöistä erityisesti fransiskaanit ja dominikaanit ottivat Kristuksen seuraamisen omaan ohjelmaansa ja esimerkiksi Franciscuksen uskonnollinen elämä perustui pitkälle hänen omaksumaansa ajatukseen Kristusta jäljittelevästä toiminnasta.⁶⁶

Myös Seuselle Kristuksen jäljittely oli keskeinen teema uskonnollisessa elämässä. Tämä jäljittely ei kuitenkaan hänen kohdallaan ollut välttämättä erityisen sukupuolineutraalia vaan ennen muuta miehekästä ja ritariuteenkin sisältyvää kuten edellä todettiin. Seuse pyrki imitoimaan hyvin yksityiskohtaisesti Jeesuksen kipuja ja tulemaan tämän kaltaiseksi ruumiin tuskien yhteydessä.

Heinrich kertoo kaikkia harjoituksia tärkeämmän itselleen olleen halun kantaa ruumiissaan jotakin merkkiä siitä myötätunnosta, jota tunsu heransa tuskaista kärsimystä kohtaan. Niinpä hän valmisti itselleen puisen, miehen käsivarren pituisen ristin, johon löi 30 rautanaulaa. Tämän ristin hän kiinnitti selkäänsä hartoidensa väliin ja kantoi sitä yötä päivää kahdeksan vuoden ajan ristiinnaulitun herran kunniaksi. Viimeisenä vuonna hän lisäsi vielä seitsemän naulaa, jotka olivat entistä tuskallisempia ja aiheuttivat syviä haavoja. Näitä haavoja hän kantoi puhtaan äidin surun ylistykseksi. Tämän lisäksi hän, niin ettei kukaan nähnyt, kahdesti päivässä veti ristin kiinni ihoonsa ja irrotti sitten vaatteella. Kuritukset hän liitti Kristuksen kärsimyksen mietiskelyyn eli Kristuksen ruoskintaan ja ristiinnaulitsemiseen. Mietiskelyssään hän Golgatalla naulitsi itsensä Kristukseen, jotta ei eroaisi hänestä koskaan.⁶⁷

Kristuksen ristin kantaminen ja hänen kanssaan ristiin naulitseminen olivat keskiaikaisessa kulttuurissa vahvoja symboleja. Kristuksen ruumiiliisiin kärsimykseen osallistuminen ja oman ruumiin vahingoittaminen ja kiduttaminen ovat esimerkiksi Caroline Walker Bynumin tulkinnan mukaan olleet paastoamisen ohella osoituksia erityisesti naisten halusta ja kyvystä hankkia itselleen valtaa patriarkalisessa yhteisössä.⁶⁸ Keskiajan pyhimysten historiaa tutkittaessa ruumis onkin pyritty esittämään positiivisena välineenä, jota erityisesti naiset käyttivät kokeakseen jumalallisen yhteyden Kristukseen.⁶⁹

Onkin totta, että erilaiset ruumiiseen kohdistuvat väkivaltaisiksikin luonnehdittavat toimet, erityisesti sairaudet sekä Jumalan läheisyyden ilmaukset esimerkiksi levitaatioiden, stigmojen tai transsien muodossa olivat pyhimyselämäkertojen valossa naisilla yleisempiä kuin miehillä.⁷⁰

Bynumin mukaan juuri naisten fyysisyys liitti heidät miehiä tiukemmin Kristukseen, joka oli lihaksi tullut sana ja jumalallisuuden ruumiillinen ilmentymä. Naiset olivat todella ruumis samoin kuin Kristus, kun taas miehet eivät henkisyystään huolimatta koskaan voineet täysin saavuttaa Jeesuksen jumalallisuutta. Naisten suhdetta Jeesuksen ihmisyyteen korosti Bynumin mukaan vielä Maria, Jeesuksen ruumiillisuuden lähde.⁷¹

Kuitenkin esimerkiksi Heinrich Seusella Kristuksen kaltainen kärsimys ja ruumiin kurittaminen ovat ensisijassa osoituksia maskuliinisuudesta. Kuten edellä todettiin, juuri kivun sietäminen oli hänestä ja jopa Jumalasta ritarillista ja miehekästä. David Aers onkin pyrkinyt kiistämään Bynumin tulkinnan naisten ruumiillisesta vallan hankinnasta esittämällä, että naiset eivät suinkaan tällä Kristuksen kärsimyksen ruumiillisella jäljittelyllä ja pitkälle viedyllä ruoka-askeesilla haastaneet vallitsevia käsityksiä vaan pikemminkin tukivat niitä. Mielestäni keskiajan uskonnollisten naisten kärsimyksiä tulisikin tarkastella maskuliinisuuteen sidottuna voimanhankintana, ei niinkään naisen ja fyysisyyden itsestään selvänä yhteytenä. Ruumiin kurituksilla mahdollisesti saavutettu valta saa uuden merkityksen, jos se voidaan liittää nimenomaan miehiseen kontekstiin.

Esimerkiksi niin David Aersin kuin Sarah Beckwithin tulkinnassa risti ja ristiinnaulittu ovat voimallisia merkkejä, joita vahvistetaan yhteisössä ja yhteisön toimissa myös poliittisina toimina. Ne eivät siis voi olla kriittikkäitä vallitsevaa järjestelmää kohtaan vaan pikemminkin sen tukemista.⁷² Aersin ja Beckwithin Bynumiin kohdistaman kritiikin voisikin lukea juuri tämän tulkinnan avulla. Kurittaessaan ruumistaan naiset tekivät itsestään maskuliinisia eivätkä siten haastaneet yhteisöä, joka ihaili miehistä voimaa ja kestävyyttä. Erämaaisista esikuvansa etsivät pyhimykset olivat neitsyitä ja lihankiduttajia – siis huomattavasti miehekkäämpiä kuin kanssasaisarensa. He toistivat kulttuurissa ihannoitua maskuliinisuutta ja pyrkivät mahdollisimman tehokkaasti eroon omista sukupuolisista ominaisuuksistaan.

Ruumiillinen kipu ei miehekkyydestään huolimatta kuitenkaan ollut ainoa tai riittävä osoitus Jumalalle omistautumisesta vaan Jumala vaati enemmän. Tämä ajatus konkretisoitui Heinrich Seusella hänen luopueensa äärimmäisistä ruumiillisista harjoituksistaan 40 vuoden iässä, jolloin hänen luontonsa oli murskattu ja viilentynyt. Jumala kuitenkin ilmoitti, että tämä oli vasta alkua. Jos Heinrich todella halusi edistyä, tuli hänen toimia toisella tavalla.⁷³ Tämän jälkeen Heinrich johdatettiin kouluun, jossa hän sai tietää, että hänen tuli luopua itsestään ja olla antamat-

ta ulkopuolisen arvioinnin vaikuttaa. Seuse päätyi Jumalan ritariksi, jota odottivat uudenlaiset kärsimykset:

Olet rangaissut itseäsi omalla kädelläsi ja halutessasi ja sääliessäsi itseäsi saatoit lopettaa. Minä otan nyt sinut itsestäsi ja annan vieraiden käsiin. Sinun tulee julkisesti käydä läpi syytetyksi tuleminen sokeiden miesten arvion mukaan, tämä naula iskee sinuun kovemmin kuin kärsimykset, joita koit ristin osoittaessa selkääsi. Kun aiemmat harjoituksesi saivat ihmiset arvostamaan sinua nyt he lyövät sinut maahan ja sinä et ole mitään. Toinen kärsimys on tämä: Miten usein oletkaan kokenut katkeria kuolemia ja silti sinussa on säilynyt Jumalan tahdosta se, että sinulla on lempeä, rakkautta etsivä luonto, ja tulee tapahtumaan, että niissä paikoissa, joista etsit erityistä rakkautta ja lohtua, saat suurta epäluottamusta ja suuria kärsimyksiä ja vastuksia. Kärsimys tulee olemaan niin monimuotoista, että niiden ihmisten, jotka sinuun erityisesti luottavat, tulee kärsiä kanssasi säälistä. Kolmas kärsimys on: sinä olet tähän asti ollut lempeä vauva ja hemmoteltu mammanpoika, ja olet liikkunut jumalallisessa makeudessa kuin kala meressä. Tämän tulen nyt ottamaan sinulta ja antamaan sinun kuihtua ja kuivua. Sekä Jumala että maailma tulevat hylkäämään sinut ja julkisesti sekä ystävät että viholliset tulevat kiduttamaan sinua. Tämä on lyhyesti: kaikki mihiin ryhdyt ilosta tai lohdusta se kaikki epäonnistuu ja kaikki mikä on sinulle tuskaa ja kärsimystä tulee kulkemaan eteenpäin.⁷⁴

Seuse joutuu siis kohtaamaan ihmisten ja Jumalan kiusan, kidutuksen ja pilkan. Häneltä otetaan pois kaikki maine sekä kunnia ja hän huokaileekin monien maineeseensa kohdistuvien kiusausten ja kidutusten ahdistuksessa, että Herra antaisi hänelle kärsimyksiä, jotka eivät olisi häpeäksi, sillä maineen menetys oli hänestä pahempaa kuin ruumiillinen tuska.⁷⁵

Seusen elämässään kokemat nöyryytykset olivatkin mitä moninaisimpia. Häntä syytettiin niin pyhätön ryöstämisestä, kaivojen myrkyttämisestä juutalaisten apurina, kuin ihmeen väärentämisestäkin. Samoin häntä väitettiin erään lapsen isäksi.⁷⁶ Hänen kimppuunsa kävivät niin murhaaja kuin linnanherra, jonka rakastetun Seuse oli ohjannut uskonnolliseen elämään. Samoin häntä syytettiin harhaoppisuudesta ja jopa ystävät ja uskonveljet hylkäsivät hänet pahojen puheiden ja huhujen tähden.⁷⁷

Osittain nämä kuvaukset jopa raivoavien ihmisjoukkojen toimista kertovat vahvasta suullisesta kulttuurista, jossa ihmisen maine voitiin pilata hetkessä. Myöhäiskeskiajan kaupunki oli sosiaalisten verkostojen muodostama suullisen kulttuurin alue, jossa ihmisen mahdollisuus toimia perustui hänen eri ryhmissä saavuttamaansa hyvään tai huonoon maineeseen.⁷⁸ Toisaalta tarinat ovat osa Seusen tapaa kirjoittaa luoden itsestään kuva suurten vaikeuksien kohtaaajana ja Jumalan kärsivänä palvelijana.⁷⁹

Seuselle kuten monelle muullekin myöhäiskeskiajan uskonnolliselle ihmiselle keskeiseksi muotoutui näissä koettelemuksissa alistuminen Jumalan lähettämään pilkkaan, koska se oli todellista Jeesuksen jäljittelyä.

Erityisen onnellista oli, jos maineen menetyksen toteuttajina olivat uskonnolliset ihmiset. Heinrich esittääkin ajatuksen, jonka mukaan kaikkein jalointa kärsimystä on se, joka tulee suoraan Jumalalta tämän ystävien muodossa.⁸⁰

Heinrichin mukaan todella Kristuksen kaltainen on vasta se, joka ruumiillisten kipujen ohella kokee Jeesukseen kohdistetun häpeän ja ihmisten pilkan. Vasta tämä ihmisten halveksunta on lopullinen osoitus Jumalan rakastamisesta ja merkki hänen tahtoonsa alistumisesta. Kristuksen ihmeellisyys ei ollut siinä, että hän kuoli ristillä vaan siinä, että hän teki sen syyttömänä ja vapaaehtoisesti antaen hyveiden lyödä itsensä ristinpuuhun. Nöyryyden osoittaminen ja kärsivällinen suhtautuminen lähimmäisiin oli osaltaan Kristuksen kaltaiseksi tulemista, sillä olihan Jeesus itse osoittanut suurinta mahdollista nöyryyttä.⁸¹

Ruumiin kurittaminen oli vain yksi välivaihe tiellä taivaaseen ja Jeesuksen kaltaiseksi tulemisessa – ei itsetarkoituks.⁸² Tästä syystä ruumiin kidutuksella ja sen muodoilla oli erilaisia syitä. Ruumista saatettiin kiusata, jotta se luopuisi omista haluistaan ja suuntautuisi yksin Jumalaan. Tämän jälkeen ruumista koeteltiin, jotta se muistuttaisi Jeesuksen kivusta ja saisi kokemaan hänen tuskansa, mutta vielä tämäkään ei ollut todella Jumalan yhteyteen pyrkivälle kylliksi, vaan hänen tuli täysin luopua omasta halustaan ja antautua kaikessa Jumalan tahtoon. Seuse kieltää oppilastaan Elsbeth Stagelia tekemästä ankaria erämaaisien tavan mukaisia harjoituksia, koska hän on naisellisen heikko, mutta myös siksi, että Jumala antaa jokaiselle oman ristinsä. Seusen mielestä Elsbethin oli syytä tehdä ruumiillisia harjoituksia vain sen verran, että saattoi tappaa pahuiden itsessään. Varsinaisen tuskan ja kärsimyksen Jumala lähettäisi itse ja se olisi arvokkaampi kuin itse aiheutettu ruumiillinen kärsimys.⁸³

Mutta oliko tässä Seusen Kristuksen jäljittelyssä ja imitaatiossa, joka huipentui antautumiseen muiden pilkalle, sitten jotain erityisen maskuliinista? Eikö nöyrytyminen ja Jumalan tahtoon antautuminen ollut mahdollista kaikille uskonnollisille ihmisille sukupuoleen katsomatta? Eivätkö itse asiassa nöyryys ja tottelevaisuus olleet naisellisia hyveitä?

Aktiivinen toiminen ja maailmaan osallistuminen oli keskiajan uskonnollisessa elämässä tiettyssä mielessä rajattu miehiin. Naisista esimerkiksi begiinit ja penitentit⁸⁴ kyllä asuivat mendikanttikonventtien, eli kerjäläisveljien kaupungeissa sijaitsevien talojen, kaltaisissa avoimissa yhteisöissä ja saattoivat osallistua kaupunkien uskonnolliseen elämään kerjäläisveljien tavoin. Kuitenkin juuri 1300-luvulla naisten elämistä avoimissa yhtei-

söissä oli pyritty aktiivisesti rajoittamaan ja heidät oli pyritty saattamaan entistä tiukemmin kirkollisten viranomaisten kontrolliin.⁸⁵

Naisia rajoitti myös saarnakielto, joka esti heidän julkisen opettamisensa ja puhumisensa. Käytännössä siis julkinen vaikuttaminen ja sitä kautta myös muiden nöyryyttämäksi joutuminen ei ollut naisille enää 1300-luvun Saksassa edes mahdollista. Heidät pyrittiin sulkemaan entistä tiiviimmin luostareihin ja kirkon veljien ja pappien ohjaukseen. Tässä työssä myös Heinrich oli varsin innokas, sillä hän suositteli nimenomaan naisille asumista suljetuissa yhteisöissä.⁸⁶

Käytännössä siis esimerkiksi muiden arvostelun kohteeksi joutuminen tapahtui helpommin dominikaaniveljelle kuin nunnalle, joka asui luostarissaan toisten sisarten ympäröimänä. Naiset eivät kyenneet samalla tavoin hankkimaan itselleen osoitusta Jumalan tahtoon antautumisesta kuin miehet, joiden elämäkerratkin usein keskittyivät julkisten koettelemusten kuvaukseen. Naisille tämä mahdollisuus ei ollut avoin, vaan he joutuivat hankkimaan osoitukset nöyryydestään muilla keinoin.

Tässä mielessä naisten ruumiskeskeisyys näyttääkin ymmärrettävältä. Erityisesti myöhäiskeskiajalla naiset määrällisesti katsottuna näyttävät käyttäneen miehiä tehokkaammin ruumista imitaationsa välineenä. Tämä tapahtui kuitenkin ensisijassa sairastamisen avulla, ei niinkään aktiivisena lihan kiduttamisena. Antautumalla sairauksille naiset todistivat samaa nöyryyttään ja alistumistaan kuin Heinrich pyrki edistämään antautumalla julkiselle pilkalle. Sairauden kokeminen ruumiissa oli naisille keino asettua alttiiksi Jumalan koetuksille samalla tavoin kuin pappi tai kerjäläisveli asettui alttiiksi ihmisten tuomioille saarnatessaan.

Mielestäni myös Heinrichin huomio siitä, että Elsbethin tulee odottaa Jumalan lähettämää kärsimystä, joka osoittautuu sairaudeksi, viittaa tähän. Nunnana Elsbeth ei voinut altistua samanlaisille koettelemuksille kuin Heinrich, mutta hän saattoi sairastaa Jumalan kunniaksi. Suljetuissa yhteisöissä elävät naiset eivät voineet osoittaa Jeesuksen kaltaista pilkalle ja Jumalan tahdolle alistumista muuten kuin ruumiillisella sairaudella.

Näkisinkin, että naisten ruumis- tai itse asiassa sairauskeskeisyydellä on juurensa ennemminkin pyrkimyksessä antautua Jumalalle kuin saavuttaa Jeesus yksin ruumiin välityksellä. Jeesuksen ihmisyyys oli muutakin kuin ruumiillisuutta. Siihen kuului kärsimyksen kantaminen Jumalan lähettämänä taakkana valittamatta. Tässä mielessä Heinrichin uskonnollisen elämän huipentuminen julkisen pilkan nöyrään kestämiseen oli juuri miehekästä ja hänen pyhyttään sukupuolisesti painottavaa.

Lopuksi

Kuten alussa totesin, artikkelini tarkoituksena oli osoittaa, että Heinrich Seusen elämäkerrasta löytyy monia maskuliinisuutta painottavia elementtejä. Olenkin edellä esittänyt, miten Heinrich elämäkertansa alkuvaiheissa korosti omaa maskuliinisuuttaan kuvaamalla Jumalan feminiinisenä ikuisena Viisautena. Lisäksi hän saman kaunokirjallisuutta ja Laulujen laulua yhdistävän kuvaston puitteissa hyödynsi ritarirunouden konventioita esittäen itsensä maskuliinisenä, urheana ja mitään pelkäämättömänä ritarina, joka oli vastakohta itkeville ja aroille naisille.

Heinrichin ruumiilliset kärsimykset olivat osoituksia hänen maskuliinisuudestaan – kestihän hän valittamatta varsin ankaratkin kidutukset. Toisaalta samat kärsimykset osoittivat, miten hän miehiseen tapaan, toisin kuin heikot naiset, saattoi ruumiinsa alistaiseksi hengelleen. Heinrich todisti itsekidutuksellaan niin miehistä seksuaalista haluaan kuin maskuliinista kykyään alistaa se. Lopullisena huipentumana Heinrichin hengellisessä elämässä oli kuitenkin hänen alistumisensa Jeesuksen kaltaiseen viattomaan kärsimykseen. Heinrich joutui niin kanssaveljiensä kuin kaupunkien asukkaiden epäluulojen ja pilkan kohteeksi ja vaaransi jopa oman henkensä pyrkiessään nöyrästi alistumaan Jumalan tahtoon. Tämä julkinen alistuminen oli myös käytännön miehisyyttä, sillä se oli naisille yhä vaikeammin saavutettavissa oleva muoto Jeesuksen jäljittelyssä.

Tätä maskuliinista elämää korostetaan *Lebenissä* vertaamalla sitä jatkuvasti naisten toisenlaiseen elämään. Jopa Heinrich Seusen hengellisen tytären elämä, joka *Lebenissä* kerrotaan ja jota pidetään pyhänä, poikkeaa ratkaisevalla tavalla Seusen omasta miehekkäästä ja ritarillisesta hengellisestä tiestä. Heinrich Seuse näyttäisikin elämäkertansa perusteella varsin miehiseltä hahmolta ja hänen määrittelynsä feminiiniseksi pyhäksi vaikuttaa epäuskottavalta.

On kuitenkin selvää, että niin Seusen *Lebenissä* kuin muussa tuotannossa ajatus ihmisten sukupuolettomasta tasavertaisuudesta on selvästi esillä. Hänen mukaansa niin miesten kuin naisten hengellisellä elämällä on sama päämäärä, ja hän korostaa kristillisen perinteen ajatusta kaikkien ihmisten, niin naisten kuin miesten, pelastuksellisesta tasavertaisuudesta. Lisäksi Seusen muussa tuotannossa tietyt feminiiniseksi määrittetyt piirteet ovat vahvasti läsnä. Heinrich muun muassa tuo selvästi esiin ajatuksen miehisen oppineisuuden vaarallisuudesta hengelliselle elämälle ja

korostaa naiselliseksi määrittynyttä tietämättömyyttä ja rakkautta.⁸⁷

Olennaista onkin, että Seuse juuri *Lebenissään* esittää naisille ja miehille erilaiset keinot elää ja pyhittyä. *Leben* korostaa naisten ja miesten käytännön uskonnollisuuden eroja ja kohdistaa huomion arkipäivän toimiin ja hurskauselämän muotoihin. Samalla se tuo esiin ajatuksen sukupuoli-suuden kontekstisidonnaisuudesta. *Lebenissä*, joka oli tarkoitettu ohjeeksi ja malliksi uskonnollisille ihmisille esitettiin sekä miehinen että naisellinen malli Heinrichin oman ja Elsbethin elämän muodossa. He molemmat tavoittelivat samaa Jumalan tuntemista, mutta saavuttivat sen hie-man erilaisin, sukupuolisidonnaisin keinoin.

Heinrich Seusen elämäkertaa ja muuta tuotantoa ei voikaan katsoa yksinkertaisesti maskuliinisuuden tai feminiinisyiden näkökulmasta, vaan ne ovat osoitus erilaisten sukupuolisuuteen liittyvien ominaisuuksien ja piirteiden moninaisuudesta. Mystiset kirjoitukset antoivat keskiajalla mahdollisuuden kirjoittaa varsin joustavasti ja sukupuolisia rajoja rikkoen. Mystisessä kirjallisuudessa miehet saattoivat esittää itsensä naisina ja päinvastoin. Jumalan ja ihmisen välisen rakkauden ja yhteisyyden ihmeen kuvaaminen antoi kirjoittajille huomattavasti vapaammat kädet kuin hagiografisessa tai opetuksellisessa kirjallisuudessa oli mahdollista. Mystikon persoonaan ei liittynyt yksinomaan maskuliinisia tai feminiinisiä piirteitä vaan se muodostui erilaisista yhdistelmistä.

Sen sijaan pyhimyksiä käsittelevässä kirjallisuudessa ja muiden ohjaamiseen tarkoitettussa materiaalissa sukupuolirajoja korostettiin enemmän. Pyhimyksellisyys ja etenkin miesten pyhimyksellisyys oli sydänkeskiajalla enemmän maskuliinisia piirteitä painottavaa kuin mystikkous. Kristillisessä perinteessä korostettiin pyhimysten kohdalla usein maskuliinisia piirteitä ja monet naisetkin tavoittelivat pyhää elämää miehiseksi ymmärretyin keinoin. Tästä syystä juuri miesten elämäkertojen oli tuotava esiin potentiaalisen pyhimyksen maskuliiniset piirteet.

Heinrich ei elämäkerrassaan, jonka tarkoitus oli hänen pyhyytensä esitely ja toisaalta hyvän esimerkin antaminen, voinut korostaa itsensä kohdalla naisellisia piirteitä samaan tapaan kuin mystisissä kirjoituksissaan. Hänen tuli esittää itsensä miehisenä ja taistelevana Jumalan ritarina. Tämä ei tarkoita, ettei Heinrichilla tai muilla miehillä olisi ollut vastaavia, ruumiillisia ja aistimellisia kokemuksia Jumalasta kuin naisilla, vaan pikemminkin sitä, että heidän ei ollut sopivaa ja kunniakasta kirjoittaa niistä.

LÄHDEVIITTEET

- 1 Bynum 1988, 102-105.
- 2 Uusi mystiikka on Bernard McGinnin antama termi sille kansankieliselle ja usein kokemukselliselle mystiikan suuntaukselle, joka yleistyi 1200-luvulla. Uusi mystiikka erosi aiemmasta monastisesta ja skolastisesta traditiosta ennen muuta kielensä, mutta myös ilmaisujensa ansiosta. Se oli huomattavan ruumiillista ja poikkesi aiemmasta intellektuaalisesta traditiosta. Uuden mystiikan vaikuttajia olivat usein naiset ja kouluttamattomat miehet, jotka aiemmin eivät juurikaan olleet olleet mystiikan edustajien piirissä. Ks. McGinn 1998, 19-20, 24-26, 155-156.
- 3 Heinrich Seusea ei virallisesti julistettu pyhimykseksi vielä keskiajalla, mutta hänestä käytettiin useissa lähteissä termejä *sanctus* ja *beatus* melko pian kuolemansa jälkeen. Paavin antaman arvonimen *beatus* eli autuas Seuse sai vasta v. 1831. Ks. Bihlmayer 1961, 137-138.
- 4 *Leben* Prolog, 7, Elsbethistä ja kirjasta myös *Leben* XXXIII, 96-99, XXXIV, 99-102, XXXVI, 110.
- 5 Ks. Tobin 1999, 128-135. Frank Tobin toisin kuin monet muut tutkijat todella pohtii Elsbethin mahdollista kirjoittajuutta. Hän vetoaa Seusen tunnettuun tapaan editoida tekstejään varsin rajustikin pyrkinessään haluamaansa tulokseen. Elsbeth Stagelin vaikutus näkyy Tobinin mukaan siinä, että hän oli mahdollisesti muistiinpanojen tekijä, joiden pohjalta Seuse muokkasi elämäkertansa. Toisaalta hän oli myös eräänlainen teoksen ideaalilukija ja kohde. Jeffrey Hamburgerin mielestä taas kysymys Seusen *Lebenin* kirjoittajasta itsessään on epäolennainen, koska sen tarkoitus oli toimia *exemplumina*, jolloin tekijän persoonalla ei itsessään ollut merkitystä. Ks. Hamburger 1998, 270-278. Seusen kirjoittajuutta on puolustanut myös Schwietering 1964, 313-315; Bühlmann 1942, 11-12; Haas 1971, 197. Ks. myös Enders 1993, 123-124. Ursula Peters puolestaan on kieltenyt niin Heinrichin kuin Elsbethin kirjoittajuuden. Ks. Peters 1988, 135-142.
- 6 Ks. Coakley 1994, 101-103.
- 7 Kieckhefer 1987, 6.
- 8 Kieckhefer 1987, 8-14, 50ff ja passim.
- 9 Guibertistä ks. esim. Gurevich 1995, 115ff. Frank Tobin onkin korostanut Seusen elämän olevan tarkoitetun esikuvaksi luostarissa eläville nunnille, sillä teos kuvaa tarkasti muun muassa aterioita, rukouskäyttäytymistä ja kääntää erilaiset maalliset juhlat kuten karnevaalit hengellisiksi juhlatilaisuuksiksi. Samoin Kurt Ruh ja Walter Blank esittävät, että Seuse juuri elämäkerrassaan antoi itsensä avulla mallin muille uskonnollisessa elämässä mukana oleville. Ks. Ruh 1996, 445; Blank 1991, 288.
- 10 Pyhimyselämäkertojen luonteesta ja niiden merkityksestä yleisinä esikuvallisuuden antajina ks. Greenspan 1996, 219. Greenspan korostaa Kieckheferin tapaan, että pyhimyselämäkerrat eivät välttämättä kertoneet, mitä pyhimyksen elämässä todella oli tapahtunut vaan, että kyse oli ennemminkin siitä, mitä muut odottivat hänelle tapahtuneen ja mitä yleisesti katsottiin esikuvalliseksi ja pyhäksi toiminnaksi. Ks. myös Kieckhefer 1987, 3-5.
- 11 Ks. esim. Uebel 1997, 370-371 Samaan johtopäätökseen ovat tosin tulleet monet muutkin. Mieheyttä normina kuvastaa myös se, että kristityt miehet feminisoivat niin juutalaiset kuin muslimit, jotka olivat heistä eri ja toinen. Ks. Krueger 1997, 21-34; Mirrer 1994, 169-182.
- 12 Ks. esim. Robertson 1993.
- 13 Cohen – Wheeler 1997, x-xi; vrt. Heinämaa 1996, 52. Vaikka mieheys onkin laaja-alainen ja vaikeasti hallittava kokonaisuus näyttää monissa keskiajan miehisyttä koskeissa määrittelyissä olennaiseksi nousevan samuus ja erillisuuden hyljeksintä. Ks. Lees 1994, xxiii.
- 14 *Leben* XVI, 44. Pyhän Benedictuksen päivä on 21.3.
- 15 Bihlmayer 1961, 65-66; Tobin 1989, 19. Bihlmayer pitää tosin vuotta 1295 todennäköisimpänä vaihtoehtona.
- 16 Bihlmayer 1961, 66-67.
- 17 Tieto siitä, että Seuse olisi valinnut äitinsä nimen kunnioutuksesta häntä kohtaan perustuu 1500-luvun lähteeseen, mutta on yleisesti hyväksytty. Ks. Tobin 1989, 19; myös 378 n11.
- 18 Keskiaikaiset perheet pyrkivät usein luomaan erilaisia taloudellisia ja uskonnollisia verkostoja,

- joissa olennaista oli pitää yhteyttä yhteen tai kahteen uskonnolliseen instituutioon niin taloudellisten lahjoitusten muodossa kuin antamalla jäseniä luostariin. Lapsen lähettäminen luostariin oli osoitus arvokkaasta lahjasta Jumalalle, mutta usein luostariin lähetettäväksi valittiin sairaalloisia lapsia, joilla ei katsottu olevan erityisen hyviä mahdollisuuksia selviytyä normaalista elämästä. Ks. esim. Johnson 1991, 18-19; Salmesvuori 2000, 62-63.
- 19 *Leben XXI*, 62. Seuse kärsi ajatuksesta, että hänet oli tuomittu ikuisen kadotukseen. Simonialla tarkoitetaan yleensä kirkon virkojen ostamista ts. tietyn aseman saavuttamista uskonnollisissa järjestöissä tai kirkollisessa hierarkiassa lahjonnan avulla. Seusen vanhemmat eivät rahaa lahjoittaessaan olisi kuitenkaan olleet mitään poikkeustapauksia, sillä kyseinen käytäntö oli keskiajalla yleinen.
- 20 *Leben* prologus 8.
- 21 *Leben III*, 11-12.
- 22 *Leben III*, 12-13.
- 23 Newman 1995, 31-33.
- 24 Ks. esim. *Leben V*, 15-16, 20; XLIV, 151.
- 25 *Leben III*, 13-14. Ikuisen Viisauden mukaan muiden sydämet ovat kuoleman loukkuja, heidän kätensä käsirautoja, puheensa makeutettua myrkyä ja ajankulunsa kunnian menetystä.
- 26 *Leben III*, 14.
- 27 *Leben III*, 14.
- 28 *Leben III*, 11-13, XXIV, 70, XXXI, 92, XXXII, 93.
- 29 Bühlmann 1942, 31-32; Newman 1990, 112-115; Dronke 1965, 87-88. Ks. Sananlaskut luvut 7 ja 8.
- 30 Newman 1990, 113-114; Dronke 1965, 88.
- 31 Viisaudesta keskiaikaisessa kirjallisuudessa ja sen uusplatonilaisesta luonteesta ks. Ferrante 1975, 43-52; Dronke 1965, 91-97. McGinnin mukaan esimerkiksi Hugo Saint-Victorilainen samaisti Viisauden ja Rakkauden sanomalla, että rakkaus (*caritas*) itse on viisaus, koska rakkauden kautta me maistamme Jumalan ja maistamalla tiedämme, kuten psalminkirjoittaja sanoo: "Maistakaa ja nähkää, että Jumala on makea." Ks. McGinn 1996, 390.
- 32 *Leben XXXV*, 103. Ks. myös Bühlmann 1942, 30-32. Bühlmann korostaa, että Seusella ikui-
nen Viisaus ja morsiusmystiikka kuuluvat yhteen ja että tämä yhdistää Vanhaa ja Uutta testa-
menttia omissa kirjoituksiinsa.
- 33 Ks. myös BdeW XII, 244-245.
- 34 Ks. esim. Newman 1995, 137ff; Heinonen 2000a, 134-139; Heinonen 2000b, 254ff.
- 35 *Leben V*, 15-16, XLIV, 151. Seuse käyttää myös rakkaudenpelin kielikuvaa ks. *Leben V*, 20.
- 36 BdeW I, 200.
- 37 Ks. esim. Bullough 1994, 31. Lääketieteellisistä ja fysiologisista määrittelyistä tarkemmin Cadden 1993, 169-218. Naisia tosin yleensä pidettiin kauniimpina kuin miehiä(!). Tämänkin johtui Basileuksen mukaan itse asiasta siitä, että luomistyössään Jumala päätti tehdä naisista edes miehiä kauniimpia, jotta nämä eivät alaisuudessaan olisi aivan avuttomia vaan viehättäisivät miehiä. Ks. Shaw 1998, 236.
- 38 Sankaruudesta ja sen suhteesta pyhytyen ks. Cohen <http://www.georgetown.edu/labyrinth/e-center/interscripta/mm.html>
- 39 Ks. Lazar 1995, 66-67. Epäritarillisia ominaisuuksia runouden mukaan olivatkin ahneus, pelkuruus, epälojalisuus ja vulgaarisuus. Dressler korostaa ritariudessa etenkin kirjallisuudessa esiin tulevaa, mutta myös kuvataiteissa toistettua, käsitystä ritarista voimakkaana, kestäväenä ja siksi maskuliinisena. Ks. Dressler 1999, passim erit. 154-156. Ritariuden rakentamisesta teksteissä ja puheessa ks. Taylor 1999, 169-174; myös Townsend 1997, 67-69. Townsend esittää kriittisen tulkinnan heroisesta maskuliinisuudesta kirjallisuudessa.
- 40 Ks. Blank 1991, 299-307.
- 41 *Leben XLIV*, 152.
- 42 *Leben XVIII*, 48; XX, 55-56; XXXI, 91; XLIV, 150-151.
- 43 Micheydestä ja ritarin ominaisuuksista ks. esim. Kinney 1994, 48-49; Mirrer 1994, 169-173.

- Seusen suhteesta ritarirunouteen Bizet 1945.
- 44 Ks. esim. *Leben* VII, 24-25; *Leben* XVIII, 46-51. Hänen suunsa kuivui lopulta niin, että kesti vuoden sen parantua. Seuse sai kuitenkin Jumalan luvan jälleen juoda viiniä, sillä hänen luontonsa oli niin paljon heikentynyt
- 45 *Leben* XV, 39.
- 46 *Leben* XXXV, 107, BdeW XVII, 271.
- 47 Hengellisistä ritarikunnista ja niiden maskuliinisuutta korostaneesta ideaalista ks. McNamara 1994, 21-22.
- 48 *Leben* XV, 40, *Leben* XVII, 44-45. Tässä kerrotaan myös Seusen tavasta nukkua kovalla vuoteella ilman vuodevaatteita jne.
- 49 Frantzen 1997, 47, 56-59; Cadden 1993, 220. Miesten paineista miehisyyden ja seksuaalisen kyvykkyyden todistajina myös Bullough 1994, 34, 39-43. Myös tämä ajatus aktiivisesta seksuaalisuudesta miehenä palautuu antiikkiin ks. esim. Foucault 1998, 253-262.
- 50 Ks. esim. Cloke 1995, 30, 54, 62; Schulenburg 1998, 128-130; Feistner 1999, 136-142; Aspegren 1990.
- 51 Kuten Partner tämän osuvasti ilmaisee "There was always something lurking in medieval culture ready to see monks as unmanly." Partner 1993, 439. Ks. myös McNamara 1994, 9.
- 52 Irvine 1997, 91-94, Irvinen tulkinnan mukaan Abelard edusti aikalaisilleen kastroaationsa jälkeen lähinnä feminiinistä eunukkia. Wheeler tosin omassa tulkinnassaan kiistää tämän arvion. Ks. Wheeler 1997, 113.
- 53 Ks. myös Karras – Boyd 1996, 99-112, jotka keskustelevat 1300-luvulla Lontoossa eläneestä miehestä, joka naiseksi pukeutuneena tarjosi prostituutiopalveluja miehille. Karrasin ja Boydin mukaan hänet olisi keskiaikaisessa ajattelussa mielletty naiselliseksi joskaan ei kirjaimellisesti naiseksi, koska hän antautui seksuaaliseen kanssakäymiseen miesten kanssa naiselliseen tapaan ts. passiivisena. Lisäksi Partner 1993, 419-423, 439-443.
- 54 McNamara 1994, 22; McNamara 1999, 7-9; Krahmer 2000, 313-314.
- 55 Ajatus munkkien feminiinisuudesta ja pappien maskuliinisuudesta palautuu mm. Bernhard Clairvauxlaiseen ja hänen tulkintaansa munkkien roolista naisellisenä 'kodin piiriin' kuuluvana. Ks. Bynum 1984, 110-169; Damrosch 1991.
- 56 *Leben* XV, 40; XVI, 41, jossa Seuse moittii itseään epämiehekkästä arkuudesta (*unmanlich zagheit*) tuumiin kärsimyksiensä suhteen.
- 57 *Leben* XXIV, 70-74.
- 58 Suhtautumisesta naisten avoimiin yhteisöihin yleensä ks. Gill 1992.
- 59 Miehen ja naisen eroista rationaalisuuden suhteen ks. esim. Krahmer 2000, 312; Robertson 1993, 147-148.
- 60 Muista langenneista naisista Seusen kirjoituksissa ks. *Leben* XLI, 135-137, XXXVII, 115.
- 61 Ross 1993, 45.
- 62 Esimerkiksi Heinrich Seusen tekstissä ikuinen Viisaus kertoo, että kärsimys on ihmisen elämässä se, joka tekee hänet marttyyrien kaltaiseksi. BdeW XIII, 252.
- 63 Ks. esim. Haas 1989, 128-130; Constable 1995, 175, 178-180; Kieckhefer 1987, 89ff ja passim. Varhaiskeskijalla Jeesus oli ollut vain yksi esikuva muiden joukossa, sillä niin apostolit, enkelit, pyhimykset kuin Johannes Kastajakin olivat olleet tärkeitä esimerkin antajia. Kuten Haas huomauttaa Kristuksen kärsimykseen osallistuminen ratkaisi myös jossain määrin ongelman siitä, miksi hyvät ihmiset joutuivat kärsimään maan päällä ja pahat eivät. Kärsimyksen tullessa osaksi Jeesuksen kanssa kärsimistä se myös jalosti itse kivun ja tuskan hyväksi ja tavoiteltavaksi.
- 64 Ross 1993, 47.
- 65 Sit. Constable 1995, 183.
- 66 De Rentiis 1996, 34, 36-37. Francickuksesta toisena Jeesuksena ja myös pyrkimyksistä esittää hänet sellaisena ks. Mooney 1999a, 54-58; Kleinberg 1997, 126-148.
- 67 *Leben* XVI, 41-42.
- 68 Bynum 1988, 190-193, 294-296.
- 69 Ks. esim. Bynum 1991, 184-190; McNamara 1991, 214-218.

- 70 Weinstein – Bell 1982, 233-235. Naisten kohdalla erityisesti sairastaminen näyttää olleen pyhittymisen välineenä miehiä huomattavasti tavallisempaa.
- 71 Bynum 1986, 277; Bynum 1988, 178-180; 294-297. Ks. myös Mooney 1999a, 69-70.
- 72 Aers 1994, 1-10; Beckwith 1993, 114-117. Aers näkeeikin esimerkiksi ristiä symbolina halveksivat lollardit todellisina kirkollisen vallan haastajina toisin kuin naispyhimykset, jotka vahvistivat vallitsevaa järjestelmää. Ks. Myös Bynum 1991, 195. Bynum tekee itse asiassa saman tulkinnan, mutta ei korosta sitä itse.
- 73 *Leben* XVIII, 52-53.
- 74 *Leben* XX, 57.
- 75 *Leben* XXIII, 66-67.
- 76 *Leben* XXIII-XXV, 66-78.
- 77 *Leben* XXII, 68-70; XXXVII, 125, XL, 134.
- 78 Maineesta ja sen kiinteästä yhteydestä suulliseen kulttuuriin ja sosiaalisiin verkostoihin ks. Hanawalt 1998, 5-8.
- 79 Kieckhefer 1987, 6-14, 50ff ja passim. Seusen kirjallinen lahjakkuus saa hänet toisinaan ehkä innostumaan hieman liikaakin. Kuten esim. Bühlmann on huomauttanut; Seuse ei ollut erityisen omaperäinen mystikko tai teologi, sitä vastoin hän oli kylläkin erityisen kehittynyt kirjallisen tyylin ja taidon suhteen. Bühlmann 1942, 17.
- 80 *Leben* XXXVII, 125. Ks. myös *Leben* XL, 134.
- 81 Kirje filippiiläisille 2:3-9. ”Älkää tehkö mitään itsekkyydestä tai turhamaisuudesta, vaan olkaa nöyriä ja pitäkää kukin toista parempana kuin itseänne. Älkää tavoitelko vain omaa etuanne vaan myös muiden parasta. Olkoon teilläkin sellainen mieli, joka Kristuksella Jeesuksella oli. Hänellä oli Jumalan muoto, mutta hän ei pitänyt kiinni oikeudestaan olla Jumalan vertainen vaan luopui omastaan. Hän otti orjan muodon ja tuli ihmisten kaltaiseksi. Hän eli ihmisenä ihmisten joukossa, hän alensi itsensä ja oli kuuliainen kuolemaan asti, ristinkuolemaan asti. Sen tähden Jumala on korottanut hänet yli kaiken ja antanut hänelle nimen, kaikkia muita nimiä korkeamman.”
- 82 Ks. myös Ross 1993, 49-51. Ross on tehnyt samantapaisen havainnon Margery Kempen ja Juliana Norwichilaisen kohdalla.
- 83 *Leben* XXXV, 107-109.
- 84 Begiinit olivat naisia, jotka elivät nunnien tapaan ja luostarilupauksia noudattaen kaupungeissa avoimissa yhteisöissä. He eivät nunnien tapaan sitoutuneet elämään loppuikänsä begiineinä vaan saattoivat palata maalliseen elämään. Samoin heidän talonsa eivät olleet suljettuja vaan begiinit liikkuvivat kaupunkilaisten seassa kerjäläisveljien tapaan. Penitentit puolestaan olivat kerjäläisveljestöjen ns. kolmas sääntökunta, joka oli tarkoitettu maallikoille. Penitentit saattoivat olla miehiä tai naisia, mutta tertiarielämä oli erityisesti naisten suosiossa. Vastaavalla tavalla kuin begiinit myös penitentit asuivat usein avoimissa yhteisöissä kaupunkien sisällä tai jopa omissa kodeissaan. Begiineistä ks. McDonnel 1954 ja penitenteistä esim. Lehmijoki-Gardner 1999.
- 85 Esimerkkinä kirkon rajoitustoimista on Wienin konsiilin (v. 1312) päätös, jolla begiinien elämäntapa kiellettiin. Kieltoa kuitenkin lievennettiin toteamalla, että todella uskonnollisille ja kirkolle uskollisille naisille taattiin oikeus jatkaa katumukseen ja nöyryyteen keskittyvää elämää. Käytännössä monet yhteisöt jatkoivatkin toimintaansa keskeytymättä, mutta esimerkiksi Saksan alueella ne useimmissa tapauksissa omaksuivat 1300-luvun kuluessa itselleen jonkin luostarisäännön asettuen siten tiukemmin kirkon valvontaan, mikä ilmeisesti oli konsiilin tavoite. Aiheesta yleisesti ks. esim. Southern 1990, 328-331; Tobin 1998, 2-3; McDonnel 1954, 187-193.
- 86 Ks. esim. *Leben* XXXVII, 115; XLI, 135—137.
- 87 Heinrichin naisellisista piirteistä ja sukupuolten ’tasa-arvoa’ korostavista piirteistä ks. Heinonen 2000b.

LÄHDELUETTELO

Alkuperäislähteet

- Seuse, Heinrich: *Büchlein der ewigen Weisheit*. Teoksessa *Heinrich Seuse: Deutsche Schriften*. Im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte. Herausgegeben von Dr. Karl Bihlmayer. Minerva G.m.b.H., Frankfurt am Main 1961 (1907).
- Seuse, Heinrich: *Exemplar, prologus*. Teoksessa *Heinrich Seuse: Deutsche Schriften*. Im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte. Herausgegeben von Dr. Karl Bihlmayer. Minerva G.m.b.H., Frankfurt am Main 1961 (1907).
- Seuse, Heinrich: *Seuses Leben*. Teoksessa *Heinrich Seuse: Deutsche Schriften*. Im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte. Herausgegeben von Dr. Karl Bihlmayer. Minerva G.m.b.H., Frankfurt am Main 1961 (1907).

Tutkimuskirjallisuus

- Aers, David: Figuring Forth the Body of Christ: Devotion and Politics. *Essays in Medieval Studies* vol 11 1994. Illinois Medieval Association
- Aspegren, Kerstin: *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church*. Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 1990.
- Beckwith, Sarah: *Christ's Body. Identity, Culture and Society in Late Medieval Writings*. Routledge, London - New York 1993.
- Bihlmayer, Karl: Einleitung. *Heinrich Seuse: Deutsche Schriften*. Im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte. Herausgegeben von Dr. Karl Bihlmayer. Minerva G.m.b.H., Frankfurt am Main 1961 (1907).
- Bizet, J.-A.: *Sus et le minnesang ou la morale de l'amour courtois*. Paris 1945.
- Blank, Walter: Heinrich Seuses 'Vita'. Literarische Gestaltung und pastorale Funktion seines Schrifttums. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 122. 1991.
- Bühlmann, Joseph: *Christuslehre und Christumystik des Heinrich Seuse*. Verlag Josef Stocker, Luzern 1942.
- Bullough, Vern L.: On Being Male in the Middle Ages. *Medieval Masculinities. Regarding Men in the Middle Ages*. Clare A. Lees, editor with the assistance of Thelma Fenster and Jo Ann McNamara. Medieval Cultures, Volume 7. University of Minnesota Press, Minneapolis - London 1994.
- Bynum, Caroline Walker: *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1984 (1982).
- Bynum, Caroline Walker: "...And Woman His Humanity": Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages. *Gender and Religion: On the Complexity of the Symbols*. Edited by Caroline Walker Bynum, Stevan Harrell and Paula Richman. Beacon Press, Boston 1986.
- Bynum, Caroline Walker: *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*. University of California Press, Berkeley - Los Angeles 1988 (1987).
- Bynum, Caroline Walker: *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and Human Body in Medieval Religion*. Zone Books, New York 1991.
- Cadden, Joan: *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages. Medicine, Science, and Culture*. Cambridge University Press, Cambridge - New York - Victoria 1993.
- Cloke, Gillian: *This Female Man of God. Woman and Spiritual Power in Patristic Age AD 350-450*. Routledge, New York 1995.
- Coakley, John: Friars, Sanctity, and Gender: Mendicant Encounters with Saints, 1250-1325. *Medieval Masculinities. Regarding Men in the Middle Ages*. Clare A. Lees, editor with the assistance of Thelma Fenster and Jo Ann McNamara. Medieval Cultures,

- Volume 7. University of Minnesota Press, Minneapolis – London 1994.
- Cohen, Jeffrey Jerome: *Medieval Masculinities. Heroism, Sanctity, and Gender*. <http://www.georgetown.edu/labyrinth/e-center/interscripta/mm.html>
- Cohen, Jeffrey Jerome – Wheeler, Bonnie: *Becoming and Unbecoming. Becoming Male in the Middle Ages*. Edited by Jeffrey Jerome Cohen and Bonnie Wheeler. Garland Publishing, Inc., New York – London 1997.
- Constable, Giles: *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought. The Interpretation of Mary and Martha. The Ideal of the Imitation of Christ. The Orders of Society*. Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Damrosch, David: *Non Alia Sed Aliter. The Hermeneutics of Gender in Bernard of Clairvaux. Images of Sainthood in Medieval Europe*. Edited by Renate Blumenfeld-Kosinsky and Tímea Szell. Cornell University Press, Ithaca, NY 1991.
- Dressler, Rachel: *Steel Corpse: Imaging the Knight in Death. Conflicted Identities and Multiple Masculinities. Men in the Medieval West*. Edited by Jacqueline Murray. Garland Publishing Inc., New York – London 1999.
- Dronke, Peter: *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*. Clarendon Press, Oxford 1965.
- Enders, Markus: *Das mystische Wissen bei Heinrich Seuse*. Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1993.
- Feistner, Edith: *Der Körper als Fluchtpunkt: Identifikationsprobleme in geistlichen Texten des Mittelalters. Manlichiu Wip, wipölich Man. Zur Konstruktion der Kategorien 'Körper' und 'Geschlecht' in der deutschen Literatur des Mittelalters*. Herausgegeben von Ingrid Bennewitz und Helmut Tervooren. Erich Schmidt Verlag, Berlin 1999.
- Foucault, Michel: *Nautintojen käyttö. Seksuaalisuuden historia*. Suomentanut Kaisa Sivenius. Gaudeamus, Helsinki 1998 (1984).
- Frantzen, Allen: *Where the Boys Are? Children and Sex in the Anglo-Saxon penitentials. Becoming Male in the Middle Ages*. Edited by Jeffrey Jerome Cohen and Bonnie Wheeler. Garland Publishing, Inc., New York – London 1997.
- Gill, Katherine: *Open Monasteries for Women in Late Medieval and Early Modern Italy. Two Roman Examples. The Crannied Wall. Women, Religion, and the Arts in Early Modern Europe*. Edited by Craig A. Monson. University of Michigan Press, Ann Arbor 1992.
- Grundmann, Herbert: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegungen im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik. Anhang Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter*. Wissenschaftliche Buchhandlung, Darmstadt 1961. (1935)
- Gurevich, Aaron: *The Origins of European Individualism*. Translated from the Russian by Katherine Judelson. Blackwell, Oxford & Cambridge, MA 1995.
- Haas, Alois Maria: *Gottleiden – Gottlieben. Zur Volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*. Insel Verlag, Frankfurt am Main 1989.
- Hamburger, Jeffrey: *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*. Zone Books, New York 1998.
- Hanawalt, Barbara A.: *'Of Good and Ill Repute' Gender and Social control in Medieval England*. Oxford University Press, New York 1998.
- Heinonen, Meri: *Naismystikot ja sukupuolen ongelma. Ikuisuuden odotus. Uskonto keskiajan kulttuurissa*. Toimittanut Meri Heinonen. Gaudeamus, Helsinki 2000. (2000a)
- Heinonen, Meri: *Sukupuoli ja sukupuolisuus sydänkeskiaan kristillisessä mystiikassa – Hadewijch, Mechthild Magdeburgilainen ja Heinrich Seuse*. Lisensiaatintutkielma, Historian laitos, Turun yliopisto. 2000. (2000b)
- Heinämaa, Sara: *Ele, tyylä ja sukupuoli. Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruumiin fenomenologia*

- ja sen merkitys sukupuolikiäysmykselle*. Gaudeamus, Helsinki 1996.
- Irvine, Martin: Abeldard and (Re)writing the Male Body. Castration, Identity, and Remasculinization. *Becoming Male in the Middle Ages*. Edited by Jeffrey Jerome Cohen and Bonnie Wheeler. Garland Publishing, Inc., New York – London 1997.
- Johnson, Penelope D.: *Equal in Monastic Profession. Religious Women in Medieval France*. University of Chicago Press, Chicago – London 1991.
- Karras, Ruth Mazo – Boyd, David Lorenzo: "Ut cum muliere" A Male Transvestite Prostitute in Fourteenth Century London. *Premodern Sexualities*. Edited by Louise Fradenburg and Carla Freccero with the assistance of Kathy Lavezzo. Routledge, New York – London 1996.
- Kieckhefer, Richard: *Unquiet Souls. Fourteenth-Century Saints and Their Religious Milieu*. University of Chicago Press, Chicago – London 1987 (1984).
- Kinney, Clare R: The (Dis)Embodied Hero and the Signs of Manhood in Sir Gawain and the Green Knight. *Medieval Masculinities. Regarding Men in the Middle Ages*. Clare A. Lees, editor with the assistance of Thelma Fenster and Jo Ann McNamara. Medieval Cultures, Volume 7. University of Minnesota Press, Minneapolis and London 1994.
- Kleinberg, Aviad M.: *Prophets in Their Own Country. Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*. The University of Chicago Press, Chicago – London 1997 (1992).
- Krahmer, Shawn M.: The Virile Bride of Bernard of Clairvaux. *Church History* vol. 69 June 2000, 304-327.
- Kruger, Steven F: Becoming Christian, Becoming Male. *Becoming Male in the Middle Ages*. Edited by Jeffrey Jerome Cohen and Bonnie Wheeler. Garland Publishing, Inc., New York – London 1997.
- Lazar, Moshe: Fin'Amor. *Handbook of the Troubadours*. Edited by F.R.P. Akehurst and Judith M. Davis. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1995.
- Lehmijoki-Gardner, Maiju: *Worldly Saints. Social Interaction of Dominican Penitent Women in Italy, 1200-1500*. Bibliotheca Historica 35. SHS, Helsinki 1999.
- McDonnell, Ernst: *The Beguines and Beghards in Medieval Culture. With Special Emphasis on the Belgian Scene*. Rutgers University Press, New Brunswick - New Jersey 1954.
- McGinn, Bernard: *The Growth of Mysticism. Gregory the Great through the 12th Century. Vol II of The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*. The Crossroad Publishing Company, New York 1996 (1994).
- McGinn, Bernard: *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism (1200-1350). Vol. III of The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*. The Crossroad Publishing Company, New York 1998.
- McNamara, Jo Ann: The Herrenfrage: the Restructuring of the Gender System, 1050-1150. *Medieval Masculinities. Regarding Men in the Middle Ages*. Clare A. Lees, editor with the assistance of Thelma Fenster and Jo Ann McNamara. Medieval Cultures, Volume 7. University of Minnesota Press, Minneapolis and London 1994.
- Matter, E. Ann: *The Voice of My Beloved. The Song of Songs in Western Medieval Christianity*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1992 (1990).
- Mirrer, Louise: Representing "Other" Men: Muslims, Jews, and Masculine Ideals in Medieval Castilian Epic and Ballad. *Medieval Masculinities. Regarding Men in the Middle Ages*. Clare A. Lees, editor with the assistance of Thelma Fenster and Jo Ann McNamara. Medieval Cultures, Volume 7. University of Minnesota Press, Minneapolis – London 1994.
- Mooney, Catherine M.: Imitatio Christi or Imitatio Mariae? Clare of Assisi and Her Interpreters. Teoksessa *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*. Edited by Catherine M. Mooney. University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1999.
- Newman, Barbara: Some Medieval Theologians and the Sophia Tradition. *Downside Review*

108. 1990, 111-130.
- Newman, Barbara: *From Virile Woman to WomanChrist. Studies in Medieval Religion and Literature*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1995.
- Partner, Nancy F.: No Sex, No Gender. *Speculum A Journal of Medieval Studies* 68 1993, 419-443.
- Peters, Ursula: *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts*. Niemeyer, Tübingen 1988.
- De Rentiis, Dina: *Die Zeit der Nachfolge. Zur Interdependenz von <imitatio Christi> und <imitatio Auctorum> im 12-16. Jahrhundert*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1996.
- Robertson, Elizabeth: Medieval Medical Views of Women and Female Spirituality in the Ancerne Wisse and Julian of Norwich's Showings. *Feminist Approaches to the Body in Medieval Literature*. Edited by Linda Lomperis and Sarah Stanbury. University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1993.
- Ross, Ellen M.: "She Wept and Cried Right Loud for Sorrow and for Pain" Suffering, the Spiritual Journey, and Women's Experience in Late Medieval Mysticism. *Maps of Flesh and Light. The Religious Experience of Medieval Women Mystics*. Edited by Ulrike Wiethaus. Syracuse University Press, Syracuse, NY 1993.
- Ruh, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik. Dritter Band: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*. Verlag C.H. Beck, München 1996.
- Salmesvuori, Päivi: Hildegard Bingeniläinen miesten maailmassa. *Uskonto keskiajan kulttuurissa*. Toimittanut Meri Heinonen. Gaudeamus, Helsinki 2000.
- Schulenburg, Jane Tibbets: *Forgetful of Their Sex. Female Sanctity and Society ca. 500-1000*. University of Chicago Press, Chicago - London 1998.
- Schwietring, Julius: Zur Autorschaft von Seuses Vita. *Alteutsche und Altniederländische Mystik*. Herausgeben von Kurt Ruh. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1964.
- Shaw, Teresa M.: *The Burden of the Flesh. Fasting and Sexuality in Early Christianity*. Fortress Press, Minneapolis 1998.
- Southern, R.W.: *Western Society and the Church in the Middle Ages*. Penguin Books, London 1990. (1970).
- Taylor, Andrew: Chilvaric Conversation and the Denial of Male Fear. *Conflicted Identities and Multiple Masculinities. Men in the Medieval West*. Edited by Jacqueline Murray. Garland Publishing Inc., New York - London 1999.
- Tobin, Frank. Introduction and Notes. *Henry Suso: The Exemplar, with two German Sermons*. Translated, edited, and introduced by Frank Tobin. The Classics of Western Spirituality. Paulist Press, New Jersey 1989.
- Tobin, Frank: Henry Suso and Elsbeth Stagel: Was the Vita a Cooperative Effort? *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*. Edited by Catherine M. Mooney. Foreword by Caroline Walker Bynum. University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1999.
- Townsend, David: Ironic Intertextuality and the Reader's Resistance to Heroic Masculinity in the Waltharius. *Becoming Male in the Middle Ages*. Edited by Jeffrey Jerome Cohen and Bonnie Wheeler. Garland Publishing, Inc., New York - London 1997.
- Weinstein, Donald - Bell, Rudolph M.: *Saints and Society. The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*. The University of Chicago Press, Chicago - London 1982.
- Wheeler, Bonnie: Origenary Fantasies: Abelard's Castration and Confession. *Becoming Male in the Middle Ages*. Edited by Jeffrey Jerome Cohen and Bonnie Wheeler. Garland Publishing, Inc., New York - London 1997.