

Profet, mystiker, evangelist – och feminist. I Birgittas Himmelska uppenbarelser ser Ebba Witt-Brattström ett gynocentriskt budskap med avsikt att reformera sin tids kyrka, men också ett dagsaktuellt återtagande av kvinnokroppen.

Den stora planen om Marias efterföljelse. Heliga Birgittas genuskorrigerings Ebba Witt-Brattström

... en visserligen viljestark och fantasirik, men ytterst bigott och ärelysten kvinna, alls icke ödmjuk, utan fylld av sig själv, men vars begär att härska icke motsvarades av förmågan att organisera och vars vyer voro trånga och begränsade ...

Så lyder professor Henrik Schücks dom över Birgitta Birgersdotter (1303–1373) i *Svensk litteraturhistoria I*, 1896. Faktum är att detta, med några undantag, varit den dominerande synen på Sveriges enda helgon, denna märkliga kvinna som under 1300-talets senare hälft skapade medeltida nyckeltexter som än idag kan läsas som ett hinsides psykodrama med Kristus, Maria och Birgitta själv (Kristi brud) som främsta aktörer. Hennes *Himmelska uppenbarelser*, tryckta 1492 har haft betydelse för den humanisering av kristendomen med Maria och hennes lidande som i fokus som i digerdödens spår äger rum under 1300- och 1400-talen. Den berömda skildringen (VII:21) av när Maria föder Jesus i julnatten är inte

bara världslitteraturens första förlossnings-skildring, den har också radikalt förändrat framställningen av Jesu födelse i den europeiska konsten genom att förlägga det gudomliga till mötet mellan mor och barn. Förmodligen har hennes tre originella skildringar av Kristi korsfästelse (I:10, IV:70, VII:16), sedda genom den lidande moderns ögon, haft samma betydelse. Men Birgitta var också en av den europeiska medeltidens stora feminister, som alla försökte skapa en modell för kvinnlig mänsklighet på gudsnivån. *Himmelska uppenbarelser* framställer kvinnokönet som universellt, nästan som en modell för manskönet. Med andra ord, när Maria blir en gestalt i paritet med Sonen, blir kristendomens fokus på Kristus lidande, Imitatio Christi, också ett Imitatio Mariae. Under de sista trettio åren av sitt liv kombinerade Birgitta en skrivande verksamhet som profet, mystiker och evangelist med att vara ordensgrundare och politiker. En mindre välorganiserad och hängiven människa hade stupat redan i portgången.

Är då Birgitta helt unik i medeltida historia? Ja och nej. Inte som gestalt i bemärkelsen stark kvinna som präglar sin samtids europeiska stormakt, kyrkan. Det fanns fler som utövade ett liknande alternativt ledarskap långt före hennes tid, som universalgeniet Hildegard av Bingen (död 1179), brudmystiker som Hadewijch av Brabant (död 1250), Mechthild av Magdeburg (död 1283) eller Gertrude av Helfta (död 1292). Men Birgitta är unik om man ser till hur hon utformade sitt verk, de 600 visioner som utgör *Himmelska uppenbarelser*, samlade i åtta böcker med en extra, bifogad del, Extravagantes. Verket består av tre huvudgrupper. Den första har Kristus, Maria (och Birgitta) som tunga karaktärer i en gestaltad teologisk diskussion kring treenigheten, inkarnationen, återlösningen och Marias roll. Den andra huvudgruppen består av råd och stränga uppmaningar till kyrkans och världens härskare (och ett par drottningar). En sista grupp utspelar sig inför Guds domstol och överträffar Dantes Infernoskildring i konktion.

Det finns en konstans i stil, bildspråk och tematisk inriktning i verket som övertygande visar ett och samma författartemperament. I dessa böcker skapar Birgitta en alldeles egen retorisk repertoar med kvinnokroppsliga metaforer i akt och mening att göra kvinnokönet universellt giltigt. Här återfinns såväl en moderskapets höga visa som en sexualitetens grotesk. Därtill skriver hon ett Mariaevangelium, avsett att stärka Marias position i förhållande till Gud fader och Kristus, ett slags Varannan damernas-strategi för att öka kvinnorepresentationen i himlen. Vill man sålunda veta mer om Maria, den enda som inte förlorade tron när hennes son dog på korset, och därför utnämns av honom att leda de första kristna i hans ställe, ska man gå till *Himmelska uppenbarelser*, inte till Bibeln. *Him-*

melska uppenbarelser kompletterar och korrigerar den traditionella Mariabilden. Här finns vad Toni Schmid kallat en Marie levnadssaga, en Mariabiografi utspridd över verket.¹

En radikaliserad Mariologi

Birgitta producerade alltså ett skriftligt underlag till en radikaliserad Mariologi, som också Kari Elisabeth Børresen påpekat: "Birgittas Mariocentriska identifikation är avgjort feministisk, den överskrider gränserna för kyrkans androcentrism".² Att det är ett medvetet projekt visar inte minst hennes Sermo Angelicus, det Mariaofficium som Birgitta skrev under sin tid i Rom för att förse birgittinerklostren med en egen tidegård för veckan. Tidegården strukturerar dygnet med en krans av psaltarsång, hymner och textläsning, efterliknande änglarnas himmelska lovsång. I Birgittas version börjar böneveckan med söndagens betraktelse av Marias plats i skapelsen och måndagens hyllning av henne som änglarnas drottning, medan tisdagen ägnas åt hennes roll i Gamla Testamentet och onsdagen skildrar hennes avlelse och födelse. Torsdagen ägnas Marias bebådelse, Jesu födelse samt hennes dagliga liv i Nasaret. Fredagen är lidandets dag, skildrat genom hur Maria sörjer Jesu kommande prövningar medan hon lindar hans små lemmar. Lördagen betonar glädjen över återuppståndelsen och ger Maria rätten att leda och undervisa apostlarna. Hon härskar över himmelen, jorden och helvetet och hennes kropp är i himlen där hon är närmast treenigheten.

I Birgittas ursprungliga, gynocentriska dubbelklosteridé, är det abedissan, representanten för Maria, som ska styra över såväl de tjugofem munkarna som de sextio nunnorna. "Denna orden vill jag instifta till min högt älskade moders ära, och först och främst för kvinnor", förkunnar Kristus för Birgitta i ordens-

regelns första kapitel. Som små andliga centra skulle klostren i denna orden utbreda sig över jorden och sprida budskapet, ”Kristi nya lag”, som kan beskrivas som en ny kristen etik som inte bara inkluderar utan framhäver den Andre.

Genom Birgittas tonvikt på moderligheten kan vi tala om en precisering av Nya testamentets bud att du skall älska din nästa såsom dig själv. Moderskapet som intersubjektiv modell och teologisk kategori förutsätter att du älskar din nästa, ty han bebor dig, som Julia Kristeva påpekat i ”Stabat Mater”.³ Birgittas stora plan om Marie efterföljelse är inget mindre än ett världsomspännande befrielseföretag för mänskligheten som ska feminiseras och läras upp i moderlighet som motvikt till den förhärskande barbariska manlighet som Birgitta bekämpade, exempelvis genom att försöka medla i Hundraårskriget mellan Frankrike och England (1337–1453). Det är dock viktigt att hålla i minnet att detta befrielseföretag sker inom ramen för den existerande kyrkan, som Emilia Fogelklou skriver i *Bortom Birgitta*:

Den frimodighet med vilken Birgitta, såvitt jag kan finna, på ett unikt vis lyfter in denna sfär i sin gudsvärld, gör henne psykologiskt sett till ett slags representant för den förflutna modersålder, som utan mindervärdighet förnam kvinnans kall som kvinna, på samma gång som Birgitta företräder allt detta i kristnad form och inom en självklart patriarkal samhällsram.⁴

Det handlar sålunda om en feministisk strategi med strukturella begränsningar. Som Sven Stolpe uttrycker saken: ”Birgitta trodde att världen där den förötts av manlighet skulle kunna räddas genom moderlighet. På tidens språk: hon trodde att den heliga Jungfrun skulle kunna med sin sons gudakraft frälsa värld-

den”.⁵ Jag vill dock påstå att Birgitta går ett steg till och låter även sonen låna moderns kraft i den förblandning som ofta sker och påtalas av bägge. ”Ty liksom Adam och Eva sålde världen för ett äpple, så återlöste min son och jag världen liksom med ett hjärta”, säger Maria (1:35). Sonen i sin tur försäkrar modern att de ”talar med samma mun” och hyllar henne ständigt (”Dig älskar jag med en särskild kärlek emedan jag är född av ditt kött”).

Birgittas Mariacentrism

Emilia Fogelklou, som i början av förra seklet skrev den första feministiska studien av helgonet Birgitta, noterar om protestantismens syn på Mariabilden som ett katolskt fantasifoster: ”Det ligger en underlig tomhet för en kvinnosjäl att aldrig tillåtas skåda eller ana guda-mänsklighet annat än i utpräglat manlig, historiskt given form”.⁶ Förmodligen kände Birgitta något liknande inför det manligt definerade gudsspråkets uteslutning av kvinnorelaterade erfarenheter, trots Mariagestaltens växande inflytande i hennes tid, detta tack vare cistercienserordens grundare Bernhard av Clairvaux (1090–1153). För den bernhardinska fromheten är Maria den stora förebilden: i hennes efterföljd ska vi öppna oss för Guds ande, liksom hon i bebådelsen öppnade sig för Guds son.

Birgitta bodde de sista åren i Sverige i ett av landets tretton cistercienserkloster, Alvastra, där man firade Mariamässa dagligen. Men Birgittas Mariacentrism överskrider den traditionella mariologins (vars fundament utgjordes av munkarnas hat till kvinnokroppen som djävulens påfund), som ser Maria som den rena jungfrun, återlöserskan av fresterskan Evas synd (så ser även Hildegard av Bingen henne). Den obefläckade Maria är motsatsen till den vanliga kvinnan, vars sköte Thomas av Aquino kallade ”helvetets port”. Att öppna

sig för Guds ande i Marias efterföljd innebar för kvinnor att bevara sin jungfrudom, helst i kloster. Kvinnan kan enligt kyrkofadern Augustinus nå frälsning endast genom jungfrudom, eftersom hon som sexuell varelse hade tillgång bara till själens lägre skikt. Birgitta, däremot, menar att det finns två andra vägar för kvinnor till himmelriket: det goda äktenskapet och änkeståndet.⁷ Den stora planen om Marie efterföljelse enligt Birgitta är samhällsreformatorisk och omfattar alla kvinnor såväl som alla män, och bör sättas i verk redan i detta livet.

En moderspakt

Feministiskt intressant är den symmetriska systemrelation som genast etableras mellan Maria och Birgitta, den himmelska och den jordiska modern, den rena och den orena. Som ville Birgitta genom detta grepp omförhandla den traditionellt kristna asymmetrin mellan köttlig kvinnlighet och jungfrudom, det kroppsligt låga och det andligt upphöjda. I *Himmelska uppenbarelser* är Maria och Birgitta spegelvända bilder av samma, övergripande moderlighet som verket igenom håller samman visionen av kampen mellan gott och ont, Gud och Djävulen. Effekten blir att närma det jungfruliga kvinnoideal som Maria representerar till verklighetens kvinnor, representerade av Birgitta. En moderspakt anas redan i den viktiga kallelsevision där åttabarnsmodern Birgitta i julnatten blir havande med Guds ord:

I julnatten greps Kristi brud av en så stor och underbar hjärtats jubelfröjd, att hon knappt kunde behärska sig av glädje, och i samma stund kände hon en tydligt förnimbar och sällsam sprittning i hjärtat, som om där vore ett levande barn, vilket rörde sig fram och tillbaka. (VI:88)

Biktfäderna Petrus Olavi från Skänninge och Petrus Olavi från Alvastra (som sedan vittnar om detta under kanoniseringsprocessen), kallas fram för att ”se och känna” och som kronan på verket dyker Maria upp på juldagen för att auktorisera upplevelsen genom att dra en direkt parallell till sin egen bebådelse:

Dotter, du undrar över den sprittning, som du känner i hjärtat. Vet, att den icke är någon djävulens bedrägeri utan uttrycker en likhet med den sällhet, som jag kände, och den barmhärtighet, som vederfors mig. Ty liksom du icke kunde begripa, hur en sådan hjärtats jubelfröjd och sprittning kunde komma så plötsligt, så var min Sons ankomst i mitt sköte sällsam och plötslig. Ty när jag sagt mitt ja till ängeln, som bebådade mig Guds Sons avelse, kände jag genast något sällsamt och levande i mig.

Denna frälsningshistoriens andra bebådelse är säkert också vad Birgittas förste kände biktfar magister Mattias (död 1350) syftar på när han i inledningen till en första samling av Birgittas uppenbarelser auktoriserar hennes visionära förmåga genom att påpeka att Gud med Birgitta har överträffat sig själv. Att Han nu visar sig i anden för en ”enkel och saktmodig änka” är mer fantastiskt än när Han visade sig i köttet genom Jesus! (”Förvisso är denna uppenbarelse mera förvånansvärd än den, varigenom Han visade sig i köttet. Den senare framhöll ett köttets yttre för köttliga ögon, men den förra visar Guden och människan för andliga ögon”).⁸

Mattias jämför henne också med Moses och Elias som kallades av Gud att leda hans folk. Den parallelen finns i en annan vision där Birgitta blir kallad som en gammaltestamentlig profet till feodal lydning genom orden: ”Kvinna,

hör mig! Jag är din Gud som vill tala med dig! Du skall vara min brud och mitt språkrör, du skall höra och se andliga ting, och min ande skall förbliva hos dig ända till döden” (Extr:47). Det är värt att observera att denna feodalt gammaltestamentliga prägel saknas i det kontrakt som skrivs mellan de bägge mödrarna i julvisionen ovan. Här är det istället mystikens metod att koppla samman kropp och medvetande i en inre, subjektiv erfarenhet av gudsordet som Birgitta utnyttjar när hon låter Maria säga: ”Men denna sprittning i ditt hjärta skall förbliva hos dig och ökas allteftersom ditt hjärta förmår tillgodogöra sig den.” Det är sålunda upp till Birgitta att göra sig mottaglig för den gudomliga nåden och bli ”moder till andliga barn” och inte längre ”köttsliga barn” (Extr:75). Det är alltså med sin moders kropp som Birgitta möter Guds verklighet.

Förklaringen till att Birgitta vågade sig på ett så vådligt företag är antagligen att hon såg sig som en betydelsefull länk i kedjan av kvinnliga mystiker som krävt allt större utrymme inom kyrkan alltsedan 1100-talet. Kari Elisabeth Börresen menar att Birgitta, tillsammans med Hildegard av Bingen och Julian av Norwich (död 1416) borde kallas ”kyrkomoder”.⁹ Med andra ord: hon är en systembyggare som mot bakgrund av kyrkans andliga hyckleri, materialism och androcentricitet lanserar ett livskraftigt, gynocentriskt alternativ. För att kunna göra det måste hon förhålla sig till den redan existerande uppenbarelsen, som hon skickligt utnyttjar för sitt syfte.

En moderscentrerad brudmystik

Som Elizabeth Alvilda Petroff har visat i *Medieval Women's Visionary Literature* (1986) var den visionära litteraturen, skriven av ogifta kvinnor eller änkor, oftast nunnor eller abbedissor, medeltidens viktigaste kvinnolitterära genre. Det är dialogiska och starkt självbio-

grafiska texter som ofta ifrågasätter de egna motiven, menar Petroff. Kristi lidande på korset står i fokus för de kvinnliga mystikernas meditationer och Marias roll är att förmedla en självuppoftande kärlek till sonen och därigenom stärka identifikationen med honom. Den stora vågen av kvinnlig brudmystik brukar hänföras till Bernhard av Clairvauxs allegoriska tolkning av Höga Visan, där bruden var den kristne och brudgummen Kristus/Gud. Clairvaux auktoriserade en erotisk färgad terminologi för att beskriva ett innerligare möte med Gud, som slog an hos kvinnor. Syftet var ofta didaktiskt, dvs kvinnorna ville lära ut subjektiv erfarenhet av himmelsk kärlek. Villkoret för deras verksamhet var att de såg sig som andliga redskap, inte som kreativa genier, vilket var förbehållet män. Så kallade sig exempelvis Hildegard för både ”ignota”, okunnig kvinna och ”Guds lilla trumpet”, trots att hon var en lärd abedissa och berömd visionär.

Petroff gör en typologi av sju visionära erfarenheter, eller stadier som hon menar utmärker denna genre. Dessa stadier går tillbaka på det slags andliga övningar som kvinnorna ålades i klostren, förutom minst sju timmars böner även botgöringsövningar som självflagellation, fastande, vaka samt vård av sjuka och hjälp till fattiga. Hennes bok behandlar 28 kvinnliga visionärer, men glömmer Birgitta, som hon inte tycks känna till. Genom att pröva *Himmelska uppenbarelsen* mot Petroffs genretypologi kan vi se hur Birgitta både ansluter sig till genren och överskrider den.

Inledningsvis skaffar sig visionären auktoritet genom att beskriva sig som ett redskap för Gud, som vi har sett även hos Birgitta, med den viktiga skillnaden att vi här har att göra med en dubbel kallelse genom såväl Gud fader som Gudsmodern. Texterna är ofta dialogiska, vilket är en retorisk strategi och ett villkor

för den typ av muntligt tänkande som ofta föregår nedskrivandet.¹⁰ Den muntliga kompositionen ger en stilistisk bångstyrighet som kommer sig av att ett folkspråkligt underlag ikläds ett latinskt skriftspråk. Birgitta hade inte mindre än fyra kända biktfäder och sekreterare, vars nedskrivna latinska versioner av hennes uppenbarelser hon noga kontrollerade. Hos Birgitta är visionerna något oftare hörda än sedda och dessutom tillkommer det Fogelklou kallar ”en gammal mammas organminnen”.¹¹ Birgitta är specifik i gruppen kvinnliga mystiker och visionärer genom att ha erfarenhet av ett långt äktenskap och åtta barnsängar, och det sätter sin prägel på vad jag i ett annat sammanhang kallat hennes köns-texter.¹² Hon omfattar medeltidens tro på att de dödliga inte kan fatta det andliga eller se det himmelska utom genom sina begränsade organ och därför är hänvisade till kroppsliga liknelser. Därifrån är steget inte långt till att låta moderskroppen känna världen och Gud. Birgitta inte bara broderar vidare på ett litterärt mönster. Hon står i de ”vetande mödrarnas levande rad”, skriver Fogelklou.¹³

Ett huvudtema i brudmystiken enligt Petroff är att stå emot prövningar, som sjukdom. Hos Birgitta är den övervägande prövningen sexuell åtrå och glupskhet, (samt den svårutrotliga, världsliga kärleken till de egna barnen). I stunder av tvivel kan hon beskriva sin kropp som ett Guds tempel vanställt av högmod och världslig fåfänga, mörkt av ”laster, smutsat av kättja, förstört av åtråns maskar”. Då är vi inne på vad Petroff kallar purgativa, renande visioner. Nästa stadium är det psykiska, i strikt mening visionära, eftersom kvinnorna då kan förutse vad som ska hända. Detta profetiska stadium ger auktoritet men också impopularitet, och är välrepresenterat hos Birgitta, som gärna hotade både världens och kyrkans herrar med Guds straff. Det mest beröm-

da exemplet är när hon förutspår påve Urban Vs snara död om han lämnar Rom för Avignon 1370. Så följer det teologiska stadiet där visionären ofta för en dialog med sin biktfader. Här kan vi placera in femte delen av *Himmelska uppenbarelser*, Frågornas bok, som består av en dialog mellan en teologiskt lärd men tvivlande munk, uppflugnen på en himlastege, och Kristus som allt tröttare svarar på hans illistiga frågor. Fjärde temastadiet, uppbyggelsevisioner, med Kristi födelse och korsfästelse i centrum, utformar Birgitta radikalare än sina författarkolleger, genom att parallellställa Maria med sin son. Också i femte stadiets mer performativa, deltagande visioner visar Birgitta originalitet. Istället för att i den totala identifikationen med Kristi lidande på korset komma nära hysterin (som exempelvis beginen Kristina av Stommeln enligt Petrus av Dacia 1267) väljer Birgitta identifikationen med Marias sorg på Golgata eller Marias utsägliga glädje vid Jesusbarnets födelse.

Vi kan redan nu se att Birgitta överskrider den medeltida brudmystiken genom att prioritera förhållandet mor-barn framför brudbrudgum. Så undviker hon brudens traditionella underordning under brudgummen. Därför finns hos Birgitta inte heller den erotisering av Kristi lidande som enligt Petroff utmärker brudmystiken och leder till en frigörande upplevelse av att kvinnligt och manligt, passivitet och aktivitet kunde byta plats. Om korsfästelsen ses av visionären som en erotiskt färgad upplevelse, kan Kristi marterade kropp uppfattas som kvinnornas egen, besatt av den gudomliga älskaren.¹⁴ Detta stadium ger möjlighet till andligt helande och kan utvecklas till erotiskt färgade tillstånd där man upplever sig vara förenad med Gud. Nu uppvaktas mystikern av den alltmer moderlige, feminiserade Kristus, vilket även förekommer hos Birgitta. (Kristus säger: ”Mellan dessa båda armar vilar jag gärna, och ditt hjärta skall vara mitt hjär-

ta, ty jag är såsom en eld av den gudomliga kärleken, och därför vill jag älskas brinnande där.” (v:87). Sista stadiet är kosmiska visioner och nu talar visionären utifrån sin absoluta auktoritet och den självinsikt hon fått av de föregående stadierna. Föga förvånande har det kvinnliga då blivit kosmos operativa princip, som hos Hildegard av Bingen, där denna princip är Guds uppenbarade visdom, Sapientia, en feminin modell för perfekt mänsklighet i kvinnlig form. I en jämförelse mellan Hildegard, Julian av Norwich och Birgitta, som gör Kristus till moder, skriver Kari Elisabeth Börresen att där de båda förstnämnda strävar efter androgynitet på gudsnivån och etablerar en kombinerad gudlig och kvinnlig rollmodell för kvinnor, så väljer Birgitta den motsatta strategin när hon ”gudomliggör det feminina” genom att göra Maria Kristotypisk. Detta gör henne absolut unik, men problematisk, menar Börresen. Birgittas funktion i verket är dessutom Mariotypisk, det vill säga att hon imiterar Marias roll i Kristus människoblivande, som vi såg i den första kallelsevisionen. Börresen påpekar också att Birgitta ibland kallar sig Sponsa Dei, Guds brud, vilket är Marias epitet, istället för Sponsa Christi, Kristi brud, som är termen för kvinnor vigda till jungfrudom.¹⁵

Termförväxlingen pekar mot att åttabarnsmodern Birgittas identifikation med Maria som moder är stark, och visar hur hon överskrider den traditionella brudmystiken, som underordnar bruden brudgummen. Hon är ingen passiv Höga visan-brud, vilket även Anders Pilz har påpekat.¹⁶ I sitt bildspråk liknar hon istället Johannes uppenbarelseprofetiskt havande, i ”barnsnöd och födslovånda” ropande apokalyptiska brud i färd med att föda en ny värld. Birgitta anslöt sig till Joakim av Fiores (död 1202) frälsningshistoriska trestegsscenario: Faderns, Sonens och den Helige Andes epoker. Birgittas frälsningsverk skulle

inleda den Helige Andes epok (”I denna tidsålder sänder jag genom dig min muns ord till världen, och de, som höra dem och följa dem, skola bliva lyckliga”, säger Kristus till sin brud) och hennes uppenbarelser är följaktligen att jämställa med skrifter som Gamla och Nya testamentet. Varje tid, menar Birgitta, krävde sin version av den gudaingivna sanningen. Det är denna moderna bibeltolkningsteori som sanktionerar Birgittas Mariabudskap och henne själv som den femte evangelisten. Att hon såg sig som evangelisten Johannes jämlike, har Sven Stolpe påpekat.¹⁷

Kosmisk förlossning

Så här beskrivs bruden i Johannes uppenbarelser i Bibeln:

Och ett stort tecken visade sig i himmelen: där syntes en kvinna, som hade solen till sin klädnad och månen under sina fötter, och en krans av tolv stjärnor på sitt huvud. Hon var havande och ropade i barnsnöd och födslovånda. (12 kap:1, 2)

Denna starka vision av en kosmisk princip med drag av förkristen modersgudinna (månen!) kan knytas samman med Birgittas fixering vid förlossningmetaforik. Kanske var kosmos styrande princip för henne ytterst visionen av (en himmelsk) förlossning. Sant är i alla fall att hon använder havandeskaps-, förlossnings- och moderskapsliknelser för Guds, Sonens, Marias och sin egen hållning till liv och död, himmel och helvete. Så får Gud bereda (Gamla testamentets) lag ”såsom en moder, vilken har ett barn i moderlivet, bereder kläder för barnet”. Och Sonen får sörja över själar som i likhet med dödfödda barn för en moder gått honom förlorade. Som nyfödda, ”likasom blinda och skälvande” står själarna inför Guds domstol och inväntar sin pånyttfödelse

till evigt liv eller evig fördömelse (IV:51, VI:23, VII:17, IV:102, VI:28). Fogelklou kommenterar: ”Havandeskap, födelse, missfall, dödfödelse, digivning, sömnad av småkläder, de små finurligheterna för avvänjning – allt är med in i himlen. [...] Barnsbörd är eljest ett tillstånd som kyrkan aldrig förstått sig vidare på”.¹⁸ Och döden, den är en förlossning, om till det bättre eller det sämre beror på Maria, barmhärtighetens representant. Berömt är hennes rådiga ingripande vid Birgittas vanartige, men älskade sons, hertig Karls, dödsbädd.

Jag vill säga dig, hur jag gjorde med din son Karls själ, när hon skildes från kroppen. Jag gjorde såsom en kvinna, vilken står hos en barnaföderska och hjälper barnet, så att det ej drunknar i blodflödet eller kväves i den trånga öppning, varigenom det går ut... (VII:13)

I Petroffs sista stadium återfinns också en annan typ av kosmiska visioner, som Birgitta kan ha känt till eller begrundat som mosaik i Santa Maria Maggiore eller Santa Maria in Trastevere i Rom, dit hon flyttat 1349. Här kan man se Kristus, sittande på en tron med sin moder som han kröner till drottning över trippelriket himmel, jord och helvete. I Birgittas sista stadium närmar sig Maria istället de jordiska kvinnorna, och hon gör det genom det som förenar henne med dem, moderskapet. 1372 faller Birgitta på knä i Födelsekyrkan i Betlehem och får sin världsberömda vision av Jesu födelse, ”det skönaste stycke kristen poesi vi äger”.¹⁹ Skildringen är också en pålitlig mätare på Birgittas inflytande i Europa. Som Jan Svanberg visat förändrar den omgående framställningen av Jesu födelse i konsten till en mer dynamisk och intim bild av mor-barn-relationen, fångad i själva förlossningsögonblicket.²⁰

När jag befann mig vid Herrens krubba i Betlehem, såg jag en mycket fager havande jungfru, iklädd vit kappa och en tunn klänning, som tillät mig att klart skönja hennes jungfruliga kropp. Hennes moderliv var fullt och mycket uppsvällt, ty hon var redan beredd att föda. (VII:21)

Birgitta vittnar om hur Josef fäster ett ljus i muren och går ut, medan Maria lägger fram små kläder ”mycket rena och fina, som hon hade fört med sig för att linda det väntade barnet i”. Kring den födande Maria skapas ett kyrkorum, när hon faller på knä och lyfter sitt huvud ”mot himmelen, i östlig riktning”. Barnet föds och ligger ”naket och klart skinande på marken”, tillsammans med ”efterbörden”. Här tar vad Fogelklou kallade ”den gamla mammans organminne” över och skildringen av Marias förlossning får en allmängiltig prägel. Men det kräver en degraderande, antipatriarkal rörelse, inte ovanlig hos Birgitta. I en tidigare hyllning till Maria heter det exempelvis: ”I dig blev den store Guden en liten pilt, den allra äldste Herren en svag liten son”. I födelsevisionen får Gudamodern hälsa sin son med orden: ”Var välkommen, min Gud, min Herre, min Son!”. Effekten är omedelbar, moderns hälsning, riktad inte mot patriarkatets representanter (Gud, Herre) utan mot ”min son” ger barnet helt enkelt livet.

Då började gossen gråta och liksom skälva för köldens och det hårda golvet skull, där han låg, vände sig sakta, sträckte ut lemmarna och sökte sin moders vård, och modern tog honom i sina händer, tryckte honom mot sitt bröst och värmdde honom vid kinden och bröstet med stor glädje och öm moderlig medlidsamhet.

När Birgitta omskapar sin samtids statiska Mariadyrkan till en dynamisk moderskapets Höga visa förenas det sakrala och det jordiska då Jungfrun blir mor. Guds unika människoblivande blir i Birgittas version också en urbild för varje födelse. Det är den kristna etik som ser den Andre, och vars förhållningssätt är "öm moderlig medlidsamhet" som Birgitta vill anbefalla kristenheten. I hennes frälsningsuppdrag ingår att Gud Fader skall äras, Sonen älskas, den Helige ande lydas, men Maria skall dessutom efterlevas, *Imitatio Mariae*. Genom daglig bön till och betraktelse över Jungfrumodern skulle klosterfolket på knä, efterliknande Maria i födelsevisionen, framföda sig själva som bättre människor, Gudsvänner med Birgittas terminologi.

Tyngdpunktsförskjutningen från Kristus till Maria i Birgittas verk är också ett villkor för de originella utformningarna av *Stabat mater*-motivet, den lidande modern vid korsets fot. Birgitta utnyttjar en utpräglad modersblick för att vidga innebörden av Kristus lidande som människa till att omfatta också moderns lidande som kvinna. En "moderlig medlidsamhet" är också vad Kristus får ge prov på när hans berömda ord "Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig" tolkas av Maria som ett utrop föranlett mer av rörelse över hennes lidande än över hans eget. Här slår Birgitta alltså in en moderlig kil i Sonens försök att nå sin Fader. I beskrivningen av moderns smärta över sonens döda kropp åberopas återigen barnafödandet som den mänskliga grunderfarenheten.

Vilken bedrövelse jag kände kan ingen beskriva. Jag var såsom en barnafödarska, vars alla lemmar skälva efter förlossningen och som, fast hon knappt kan andas av smärta, dock gläds i sitt hjärta, så mycket hon förmår, därför att hon vet,

att det barn, som hon fött, aldrig mer skall återvända i samma elände, varifrån det utgått. (II:21)

En kroppens diskurs

Jag har försökt visa hur Birgitta uppfattade sig som profet, mystiker och evangelist med ett gynocentriskt budskap avsett att reformera kyrkan. Återstår att ställa frågan vilken betydelse Birgittas teologiska genuskorrigering har idag. Har nutida feminism och genusteori någon nytta av ett gammalt helgon mer än som ett historiskt exempel på att kvinnor utövat symbolisk makt även under medeltiden? Ja, menar jag, ett studium av Birgittas *Himmelska uppenbarelser* ställer dagsaktuella frågor kring representation och värdet av ett bildspråk för att skildra också kvinnomänskliga erfarenheter.

Nu är det visserligen sant att Birgitta privilegierar den sexuella erfarenhetsvärld som förknippas med havandeskap, förlossning och amning. Men dylika metaforer används inte enbart om kvinnor utan, som vi sett, genom hennes universalistiska strategi även om Gud och Kristus, varför det är svårt att hävda att Birgittas moderlighetsevangelium är essentialistiskt. Radikal särartsfeminism är förmodligen en term som bättre överensstämmer med materialet.²¹ Det finns också i hennes reflektioner över och beskrivningar av sexuell åtrå en ambivalens som visar att Birgitta menade att kvinnor har lika starka sexuella begär som män, en ståndpunkt som inte ens i dag är helt accepterad. Birgitta kämpar hårt mot sin erotiska läggning som hon måste förneka, Freud skulle säga sublimera, för att helt kunna gå upp i sin nya mission att sprida gudsordet. I en central uppenbarelse ser hon "likasom en kropp, vilken var bestänkt med säd och alldeles vanskaplig". Det är hennes egen, får hon veta när Kristus klagar: "Men nu har du, ända ifrån din ungdom, städse retat mig för min

kärleks skull, och i alla dina lemmar uppväckte du åtrå”. Kristus fortsätter:

För din skörlevnad vore du värd, att alla dina lemmar lossnade i sina leder, att köttet förtärdes av röta, att skinnet rämnade av bölder, att ögonen revs ut, att munnen vrängdes ur led, att händerna och fötterna högges av och alla lemmarna stympades utan uppehåll. (Extr:75)

Men om Birgitta nu lyckas att ”i evighet hata all köttslig beblandelse” så skall hon ”hädanefter bliva moder till andliga barn, alldeles som du hittills varit moder till köttsliga barn”. Det är ett flott erbjudande, och som vi sett så tar hon det, men inte utan kroppslig och själslig vånda, som tar sig uttryck i sexuell metaforik. Fogelklou hävdar att det hos Birgitta finns en vilja att inte skilja mellan högt och lågt, själsligt och kroppsligt. Sålunda kan Birgitta, i en liknelse om själen som vill komma samman med Gud, obekymrat exemplifiera med bruden och brudgummen som vill komma ”nakna samman i sängen på tre sätt, nämligen genom brev, genom samtal och genom sina kroppars förening”.

Det var en jungfru, med vilken en man talade. Medan samtalet pågick, hängde ett sparlakan emellan dem, och detta såg mannen men icke jungfrun. När samtalet var slut, lyfte jungfrun upp ögonen, såg sparlakanet och tänkte med bävan: ”Gud give att jag icke är bedragen med djävulens försåt”. Men då brudgummen förstod att jungfrun var nedslagen, drog han undan sparlakanet och visade henne hela sanningen. (1v:75).

Vanligare hos Birgitta än denna idylliska skildring av ett ungt par är dock paret som bedrivit

skörlevnad och skall straffas i skärselden. ”Du såg ovannämnda kvinnas händer i rävsvarsars och hennes fötter i skorpioners skepnad. Ty liksom hon var missriktad i alla sina lemmar och begärelser, så uppväckte hon med sina lättfärdiga händer och med sina fötters gång köttets lusta och stack sin mans själ värre än skorpionen” (1v:52). Maken och maken blir lika straffade, det är enda trösten, och får sina hjärtan, magar och fötter genomstungna av djävulens klo ”så att allt såg ut som en enda boll”. Man betackar sig. Men faktum kvarstår, hos Birgitta får sexualitet mellan man och kvinna ett ansikte, om än ofta groteskt förvridet.

Helt klart har vi här att göra med en kroppens diskurs, en rörelsekedja av framförallt kvinnliga sexuella erfarenheter som går genom hela *Himmelska uppenbarelser*. Tematiken kan belysas med Michail Bakhtins teori om grotesken. Grotesken, säger han i *Rabelais och skrattets historia*, är ett barn av den folkligt-komiska tradition av karnevalisk realism, med rötter i antiken, som blomstrade under medeltiden. Han ser den som en motideologi, en motström till den rådande ”sköna” estetiken som privilegierade ande/själ framför kropp. Grotesken, däremot, ger kroppen röst och öppnar en dialog mellan den nedre och högre ståndpunkten, mellan kropp och själ, vars inbördes förhållande nu ställs på huvudet. Den syftar till ett återfödande, den helar och bekräftar men utmärks också av ett degraderande drag.

I denna tradition är kvinnan väsentligen förbunden med det materiellt-kroppsliga nedre; hon är dess förkroppsligande, hon degraderar och pånyttföder på en och samma gång. I likhet med detta nedre är hon också ambivalent. Kvinnan förnedrar (debase), tar ner på jorden, förkroppsligar, dödar, men framförallt är hon den som föder och skänker liv: moderlivet. På denna ambivalenta grundval vilar bilden av kvinnan i den folkligt-

komiska traditionen.²² Kanske kan man i anslutning till Bakhtin säga att grotesken hos Birgitta får ett (kvinno)subjekt som talar med kluven tunga. Nu är ju Birgitta inte som 1500-talsförfattaren Rabelais en författare som skriver utanför kyrkan. Hon kan inte, som han, driva med kyskhetsidealet och askesen. Men det finns en förbindelse genom den karnevaliska traditionen.

Sven Stolpe påpekar att Birgitta tagit intryck av tiggarmunkarnas groteska sätt att predika, liksom av de folkligt burleska skådespel som uppfördes på gator och torg med motiv ur Kristus och Marias liv.²³ Kanske är det den ”nedre ståndpunktens” estetik som får Birgitta att våga börja en diskussion kring kvinnokroppen som symbolisk konstruktion, vilket hon hoppas ska leda till en etik som tar in den Andre, om än i understundom grotesk tappning. Det är i alla fall vad som händer när kvinnans symboliska funktion som arkaisk moderskropp i det mänskliga medvetandet får en egen röst, en egen historia. Ur-platsen börjar röra på sig och öppnar en dialog med sig själv som födande, begärande men också självbesträffande kropp. Om Birgitta hade stannat vid moderskroppens tal hade vi inte varit mycket hjälpta. Men hon går vidare och visar i vilken ambivalent grad kvinnokroppen kan framställas som både ren och oren, som myt och kött, idealiserad och degraderad, våldtagen, styckad, straffad och skändad. Här finns embryot till ett feministiskt återtagande av kvinnokroppen. Under århundradena som följer fram till vår tid patologiseras kvinnokroppen och dess uttryck förbjuds ända in på 1900-talet.²⁴

Har Birgitta fått några efterföljare? 1909 ger Richard Steffen ut en antologi med utvalda texter som kommer i många upplagor. Den kan ha lästs av exempelvis Moa Martinson, som i *Kvinnor och äppelträd* (1933) skriver

den första, på en gång symboliska och realistiska, förlossningsskildringen efter Birgitta i svensk litteratur. När *Himmelska uppenbarelser* utkommer på svenska i sin helhet 1957–59, drabbas Birgitta Trotzig av Tryggve Lundéns sakligt poetiska översättning och hennes författarskap förändras radikalt.²⁵ Från Trotzig går en linje till Mare Kandre och vidare mot dagens nya lyriskt-groteska modersprosa (Åsa Maria Kraft, Aase Berg). En återupptäckt Birgitta kan fungera som motmedel till nutidens anorektiska och fibromyalgiskt stumma språk, som tömts på allt som luktar ”särart”. Som Simone de Beauvoir påpekar i *Det andra könet* är kroppen, om den inte betraktas som ett ting, (som i pornografin, eller sjukvården), istället ”en situation: den är vårt grepp över världen och utkastet till våra projekt”. Detta var nog Birgittas mening också; därför gav hon kvinnokroppens (ambivalenta) tal så stor plats i sitt frålningsverk.

Noter

- 1 ”Samlade blevo de till en Marie levnadssaga, som ger nyckeln till förståelsen av många andra revelationer”, Toni Schmid: *Birgitta och hennes uppenbarelser*, Gleerup 1940, s 95.
- 2 Kari Elisabeth Børresen: *From Patristics to Matristics. Selected Articles on Christian Gender Models*, Herder 2002, s 210.
- 3 Julia Kristeva: ”Stabat mater”, *Stabat Mater. Julia Kristeva i urval*, red. Ebba Witt-Brattström, Natur och kultur 1990.
- 4 Emilia Fogelklou: *Bortom Birgitta*, Bonniers 1941, s 105.
- 5 Sven Stolpe: *Birgitta i Sverige*, Askild & Kärnekull 1973, s 208.
- 6 Emilia Fogelklou: *Birgitta*, Bonniers (1919) 1955, s 88.
- 7 Beata Losman, ”Heliga Birgitta – kvinna och predikant”, *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 1986:2, s. 34–44.

- 8 Prolog till första samlingen av Birgittas tidigaste uppenbarelser. Citerat efter Stolpe 1973, s. 129.
- 9 Börresen 2002, s. 164.
- 10 Se Walter Ong: *Muntlig och skriftlig kultur. Teknologiseringen av ordet*, Anthropos, 1990.
- 11 Fogelklou 1941, s. 78.
- 12 Ebba Witt-Brattström: "Den (o)heliga Birgitta av Sverige, *Ur Könets mörker*, Norstedts 1992; *Ur könets mörker Etc*, Norstedts 2003. Se även "I dig blev den store Guden en liten pilt". *Heliga Birgittas Himmelska uppenbarelser*, i urval av Ebba Witt-Brattström, Norstedts 2003.
- 13 Fogelklou 1941, s. 88.
- 14 Elizabeth Petroff Alvida: *Medieval Women's Visionary Literature*, Oxford University Press 1986, s 14.
- 15 Börresen 2002, s. 172, s. 211.
- 16 Anders Pilz: "Uppenbarelserna och uppenbarelserna. Birgittas förhållande till bibeln", *Birgitta. Hendes Vaerk og hendes klostre i Norden*, red. Tore Nyberg, Odense Universitetsforlag 1991.
- 17 Stolpe 1973, s. 143.
- 18 Fogelklou 1941, s. 74.
- 19 Stolpe 1973, s. 204.
- 20 Hans Aili & Jan Svanberg: *Imagines Sanctae Birgittae. The Earliest Illuminated Manuscripts and Panel Paintings Related to the Revelations of St. Birgitta of Sweden I–II*, Vitterhetsakademien 2003.
- 21 Drude Dahlerup: "Ambivalenser och strategiska val. Om problem kring begreppen särart och jämlikhet i kvinnorörelsen och i feministisk teori", *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 2001:1, s. 17–40.
- 22 Michail Bakhtin: *Rabelais och skrattets historia*, Daidalos 1986, s. 241.
- 23 Stolpe 1973, s. 52.
- 24 Karin Johannisson: *Den mörka kontinenten. Kvinnan, medicinen och fin-de-siècle*, Norstedts 1994.
- 25 Birgitta Trotzig: "Den korsfäste, honom som jag såg. Om heliga Birgittas uppenbarelser", *Utkast och förslag*, Bonniers 1962.

Summary

Holy Bridget's (1303–73) *Heavenly Visions*, six hundred chapters divided into eight books and one appendix, "Extravagantes", published in 1492, contain remarkable sections transgressing the borders of ecclesiastic androcentrism. This article analyses her work in the context of a tradition of women's visionary literature.

Radical and unique though it is in comparison with that of other women visionaries, Bridget's feminist strategy suffers from structural restrictions, since she worked for the church and thus operated within a patriarchal framework. However, her vision is profoundly feminist, based as it is on an enlarged definition of holiness and humanity that embraces female reproductive and sexual experiences. A chief metaphor is childbirth, which conveys both the giving of life and of death (in the purgatory visions). Since she uses these female metaphors and similes for men as well as for women, one can talk of a certain constructivist essentialism in Bridget's vision.

The connection between the heavenly and the earthly mother is established in a symmetric relationship between Mary and Bridget. Bridget is summoned by Mary in a second Annunciation, which bridges the ideal of Mary's pure womanhood and the less pure womanhood of ordinary women, represented by Bridget, mother of eight children. Apart from Bridget's Mariocentric message, one finds in her work an ambivalent discourse of the body, a sexual grotesque, as Bakhtin would say. This can be interpreted as a feminist attempt at reclaiming the female body, a precedent of the current discussion of the female body as a symbolic construction.

Ebba Witt-Brattström

Södertörns högskola

Box 4101

SE-141 04 Huddinge

ebba.witt.brattstrom@sh.se