

# TOTEM

Tidsskrift ved Religionsvidenskab,  
Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet  
Nummer 40, efterår 2017  
© Tidsskriftet og forfatterne, 2017

## Speciale

*”Hellere en ydmyg husmor end en uforskammet jomfru”*  
En kønsreflekteret analyse af Birgitta af Vadstenas åbenbaringer

Af stud. mag.  
Michele Batsberg Christensen

# Indholdsfortegnelse

Abstract.....	4
INDLEDNING.....	5
1. Indledning.....	5
TEORI OG METODE.....	7
2. Kønsforskning som akademisk disciplin.....	7
3. Teori.....	8
3.1.1 Simone de Beauvoir <i>Det andet køn</i> .....	9
3.1.2 Mystik og erotomani.....	10
3.2.1 Judith Butler <i>Gender Trouble</i> .....	12
3.2.2 Sex/gender distinktionen og dannelse af subjektet.....	13
3.2.3 Performativitet og subversion.....	14
3.3.1 Robert N. Bellahs kulturevolutionære teori.....	16
3.3.2 Fra det arkaiske til det tidligt moderne.....	17
REDEGØRELSE.....	20
4. Birgitta af Vadstena.....	20
4.1 Den religionshistoriske kontekst.....	23
4.2 Forskningshistorie.....	26
5. Kildepræsentation.....	28
ANALYSE.....	29
6. Analyse af Birgittas åbenbaringer.....	29
6.1 Marialogi.....	31
6.1.1 Maria som dronning.....	31
6.1.2 Maria som jomfru, mor og enke.....	35
6.2 Ægteskab og erotomani.....	39
6.2.1 ”Kristi brud” – hvordan Birgitta positionerer sig som objekt for Kristus.....	39
6.3 Birgittas kritik, politiske agenda og den nye orden.....	45
6.3.1 Apostasi.....	45
6.3.2 Politik.....	47
6.3.3 Den nye orden.....	52
DISKUSSION OG PERSPEKTIVERING.....	57
6. Delkonklusion: Subversion og udvidelse af kvindens råderum.....	57
8. Det brede religionshistoriske perspektiv.....	59
8.1 Kønsroller i det før-kristne Norden.....	59
8.2 Kønsroller i reformationstiden.....	63

AFSLUTNING .....	66
9. Birgitta: et krydsfelt mellem to traditioner?.....	66
10. Konklusion.....	68
11. Litteraturliste.....	73
11.1 Primærlitteratur .....	73
11.2 Sekundærlitteratur.....	73

## Abstract

Birgitta of Sweden was an aristocrat, mother and founder of a monastic order. She interfered in politics and saw herself as a prophet equal to the male prophets in the Bible. Women were usually excluded from the political sphere and church office in medieval Europe, and the woman's only possibility for obtaining religious expertise was to be a nun. Birgitta's gender and civil status therefore hindered her in obtaining religious authority.

The thesis *Hellere en ydmyg husmor end en uforskammet jomfru* examine how Birgitta obtained religious power and succeeded in founding an order. The thesis uses Simone de Beauvoir's theory about the woman as the second sex and Judith Butler's theory about sex and gender as performative constructions and subversion of gender norms through ritualized actions. The Virgin Mary is a very important part of Birgitta's subversion. Through Mary Birgitta extends the ideal status of the woman from the state of virginity to include the states of motherhood and widowhood as well. Mary is the only woman who is both a virgin, a mother and a widow, and according to Birgitta she lived in all three stages in her life. Birgitta regards the stage of marriage and motherhood as important stages in life to obtain holiness. Virginity is not necessary in order to become a holy woman.

Furthermore, the thesis examine if the pattern of gender roles depicted by Birgitta reflects that of the past or the future using the Robert N. Bellah's theory of cultural evolution. The thesis puts her perception of gender roles into a wide historic frame looking at gender patterns in the former pre-Christian Norse religion and the later protestant church. The discussion compares Birgitta with the strong and independent warrior women of the North who act politically on their own account. Like Birgitta's role of the widow the warrior woman must be unmarried and therefore excluded from the sexual gender system. The woman thus becomes desexualized like the virgin or the widow. During the later Lutheran reformation in northern Europe, the view of marriage changed. Marriage was now considered as the woman's finest religious call. The body was not to be suppressed but instead used as an instrument to obtain salvation. Even though Birgitta still saw the importance of the monastic lifestyle, she saw manual labour as a way to obtain salvation and purification from sin.

## INDLEDNING

### 1. Indledning

Birgitta Birgerdotter (1303-1373) var både mor, hustru, visionær, hofmesterinde, ordensgrundlægger, profet, helgeninde og en af de mest fremtrædende kvinder inden for mystik i middelalderen. Hun blev i 1391 kanoniseret af paven som den eneste kvinde i det 14. århundrede, ligesom hun også var den eneste kvinde, der egenrådigt formåede at grundlægge en monastisk orden. Birgitta så sig selv som profet og Guds talerør på lige fod med de mandlige profeter i den kristne tradition, og hun krævede derfor den samme lydighed og autoritet, hvilket skabte stor debat både i hendes samtid og i tiden efter. Som kvinde havde man dengang ikke direkte adgang til religiøs magt, da man anså kvinden som laverestående end manden rent spirituelt og intellektuelt. Det at Gud valgte en kvinde som sit talerør var derfor en udfordring, Birgitta delte med andre kvindelige mystikere. Birgitta stod ikke blot i en særstilling pga. sit køn, men også pga. sin sociale position. Jomfruelighed blev anset som kvindens højeste og reneste stadie, og den var derfor en nødvendighed for hendes religiøse autoritet sammen med ydmyghed og underdanighed. Birgitta var imidlertid en del af den svenske adel, og hun blev derfor tidligt giftet bort til en rigmandssøn. Hun levede derfor pga. sit ægteskab ikke i overensstemmelse med idealet om seksuel afholdenhed. Som hustru, mor og aristokrat passede hun således ikke ind i den gængse opfattelse af en ”hellig kvinde”. Hun mente dog ikke, at hendes rolle som gift kvinde og mor nødvendigvis satte hende ude af stand til at fungere som profet. Derudover var Birgitta ikke bleg for at blande sig i både storpolitiske og kirkepolitiske debatter, hvor hun både kritiserede konger og stormænd samt paven og præsteskabet. Dette gjorde hun, selvom kvinder var udelukket både fra kirkelige og politiske embeder. Hendes politiske engagement og nordiske ophav leder tanken hen på den stærke selvstændige kvinde, der findes i det norrøne kildemateriale og i den nordiske folkløse. Samtidig synes hendes vægtning af den gifte kvinde at pege frem imod den opfattelse af kvinden og ægteskabet, som kom til at præge den protestantiske reformation i Nordeuropa. Birgitta var derfor på flere punkter i sin kønsopfattelse atypisk for sin tid. Nogle af disse opfattelser synes at høre en fortidig tid til, imens andre synes at pege fremad i tid, og de tidstypiske træk synes derfor at udviskes.

Hvordan Birgitta alligevel lykkedes som mystiker og ordensgrundlægger i den tid, hun levede i, ikke blot på trods af sit køn men endnu mere på trods af sit giftermål, vil derfor

blive problemstillingen for specialet, herunder at undersøge og udrede de tidstypiske træk, der synes at overlape og forplumre forståelsen af Birgitta. For at undersøge dette, har jeg valgt et kønsreflekteret perspektiv med udgangspunkt i den akademiske kønsforskning, der har direkte erkendelsesteoretiske implikationer. Selvom meget tidligere forskning om Birgitta har arbejdet med køn, synes meget få at trække på den egentlige tradition af kønsforskning som akademisk disciplin. At læse Birgittas tekster set i lyset af dette felt synes at være et forholdsvis uudforsket område inden for Birgittaforskningen.

Birgittas egne tekster vil udgøre empiri for specialets analyse. Birgitta efterlod sig et overvældende stort kildemateriale, hvorfor det har været nødvendigt at udvælge enkelte tekststykker. For alligevel at få et så bredt perspektiv som muligt, har jeg valgt at udvælge mindre citater fra hele hendes tekstkorpus, og inddelt dem efter emne frem for at udvælge hele tekstsamlinger eller se på en tidsperiode. I specialet omtales Birgittas tekster som Birgittas, dvs. forfattet af hende selv. Teksterne findes ikke i dag i originalt format, og hvor mange og hvilke tekster hun rent faktisk selv skrev, hvilke hun dikterede og hvilke der eventuelt er blevet omskrevet i en senere version, er derfor uklart. Dette er ofte et forbehold man må tage med, når man arbejder med fortidige kilder, der er skrevet for flere hundrede år siden. Ikke desto mindre ved vi, at dem der i første omgang nedskrev teksterne på latin, som Birgitta selv kun mestrede til husbehov, alle var personer, der kendte Birgitta godt. Birgittas tekster behandles derfor i analysen som udtryk for Birgittas egne holdninger og visioner<sup>1</sup>.

For at undersøge hvordan Birgitta handler og opnår autoritet har jeg valgt tre forskellige teorier, som vil danne ramme om analysen. Først og fremmest har jeg valgt den akademiske kønsforskningens ophavskvinde Simone de Beauvoir og hendes begreb om kvinden som "den anden" og som passivt objekt for manden. Derudover anvender jeg hendes refleksioner over hvilke strategier kvindelige mystikere bruger i den katolske kristendom til at undersøge, hvilke af disse strategier Birgitta anvender i sin mystik, og hvordan hun gør det. Judith Butlers teori om performativitet og subversion af kønsidentitet er valgt ud fra et ønske om at se på Birgittas handlemønstre og dermed undersøge, hvornår hun indgår i de gængse kønsrollemønstre, og hvornår hun eventuelt bryder med dem. Butlers diskussion af skildringen mellem det biologiske og det kulturelle køn har jeg

---

<sup>1</sup> Kildeproblematikken om Birgittas tekster forklares yderligere i kapitlet 5. Kildepræsentation.

valgt at medtage i redegørelsen af Butler, da den anvendes i perspektiveringen til kønsrollemønstret i det førkristne Norden. Endeligt har jeg valgt Robert N. Bellahs teori om kulturel evolution ud fra et ønske om, at placere Birgittas kønsopfattelse i en bred religionshistorisk kontekst, for på den måde at udrede nogle af de tidstypiske træk, der umiddelbart synes at overlape i Birgittas teologi og handlemønstre.

Specialets første del består af en redegørelse for de dele af de tre teorier, som er relevante og vil blive anvendt i analysen, og de metodiske overvejelser i forhold til deres brug. Dernæst følger en redegørelse af Birgitta selv og den religionshistoriske kontekst, hun var en del af. Efter redegørelsen følger analysen af Birgittas tekster, som falder i tre dele med fokus på henholdsvis hendes marialogi, hendes egen positionering som objekt for Kristus og til sidst hendes mere handlingsorienterede tekster om apostasi, politik og den nye orden. De vigtigste konklusioner fra analysen opsamles i en mindre delkonklusion, hvorefter disse konklusioner drages ind i en perspektivering til både den religionshistoriske kontekst før og efter Birgittas levetid. De tidstypiske træk, der eventuelt kan spores hos Birgitta fra begge perioder, opsamles i et afsluttende afsnit inden konklusionen på hele specialet.

## TEORI OG METODE

### 2. Kønsforskning som akademisk disciplin

Kønsforskning er blevet et etableret kundskabsfelt i løbet af de seneste 30-40 år. Det er meget forskelligt hvor udbredt det er at bedrive kønsforskningen i den akademiske verden. Mange steder er det stadigvæk en marginaliseret praksis, imens det andre steder som i Skandinavien er et mere anerkendt felt (Lykke 2008, 15). Kønsforskning betegner i grove træk den disciplin, hvor man analyserer køn og derigennem forklarer repræsentationer af køn.

Den akademiske kønsforskning begyndte i 1949 med Simone de Beauvoirs udgivelse af *Det andet køn*. Beauvoir prægede feltet indtil slutningen af 1960'erne, hvor de såkaldte *différence-feminister* vandt frem, hvor Luce Irigaray (1932-), Hélène Cixous (1937-) og Julia Kristeva (1941-) var nogle af de mest fremtrædende. Modsat Beauvoir, der ønskede ligestilling mellem kønnene, insisterede de på forskellighed. De ønskede at skabe nye rammer for kvindens mulighed for at repræsentere sit eget køn. Rammerne var nemlig

ikke, ifølge dem, til stede i den maskuline patriarkalske diskurs, hvor kvinden konstrueres som mandens modsætning og derfor også som den ufuldendte mand (ibid., 184-185).

Kønforskning lægger sig ikke til nogen bestemt disciplin og anvendes i dag både inden for de samfundsvidenskabelige fag og humaniora. Inden for religionsvidenskab er kønsforskningen dog først blevet anvendt meget sent og kun i et begrænset omfang. Ser man på kvinden inden for religion som helhed, finder man at undertrykkelse og kønsdifferentiering ikke blot finder sted på det sociale niveau, men også på det symbolske og i det rituelle (Mikaelsson 1987, 49). Selvom denne kønsskævhed findes så tydeligt og i en så udbredt grad i kilderne, så findes den kun i mindre grad reflekteret i den religionsvidenskabelige faglitteratur og forskningshistorie. Dette har været skarpt kritiseret af religionsforskeren Rita M. Gross (1943-2015), der mener at religionsforskningen er præget af en androcentrisme. Gross finder at den menneskelige og den maskuline norm falder sammen og bliver identiske, og at det religiøse menneske, *homo religiosus*, bliver til den religiøse mand, *vir religiosus*. Kvinden bliver reduceret til et objekt placeret uden for menneskeligheden (ibid., 50-51). Gross mener, at denne androcentrisme inden for religionsforskningen er skyld i, at vi ved så lidt om kvinders religiøsitet. Selvom langt de fleste kilder, der findes til religion er skrevet af mænd og til mænd, skal man ikke afskrive kvinden som religiøs aktør. Gross efterlyser derfor et paradigmeskift i forskningen fra androcentrisme til androgynitet. Med et fokus på androgynitet mener Gross et perspektiv, der ser mand og kvinde som forskellige, men ligeværdige. Ved at betragte og beskrive religioner ud fra et androcentrisk perspektiv, tillægges religioner måske en mere mandsdomineret agenda, end de egentlig har (ibid., 52). Set i dette perspektiv giver Birgittas mange skrifter et sjældent indblik i en kvindes religiøsitet, hvilket kan være med til at afbalancere det mandlige synspunkt, der præger vores kilder og måske derigennem også ændre vores syn på religion.

### 3. Teori

Som teoretisk ramme for analysen er valgt tre forskellige teoretikere. Simone de Beauvoirs og Judith Butlers teorier vil danne ramme om analysens refleksioner over køn og kønsrollemønstre, imens Robert N. Bellahs teori er valgt ud fra et ønske om at sætte disse kønsrefleksioner ind i en bred religionshistorisk kontekst. I dette afsnit redegøres for de dele af de tre teorier, som er relevante, og som vil blive anvendt i analysen.



### 3.1.1 Simone de Beauvoir *Det andet køn*

Simone de Beauvoir (1908- 1986) udgav i 1949 trebindsværket *Det andet køn*, og det er ofte blevet anset som starten på kønsforskningen som akademisk disciplin. Ganske vist var der før blevet skrevet om kvinders undertrykkelse, men aldrig ud fra et akademisk synspunkt. Beauvoir indleder med at stille spørgsmålet: hvad er en kvinde? Hvor kategorien ”mand” ofte falder sammen og bliver identisk med kategorien ”menneske”, defineres kvinden altid ud fra sit køn. Skal en kvinde definere sig selv, må hun altid indlede med at placere sig selv i kategorien ”kvinde”, hvorimod det ikke er tilfældet for en mand. Han er først og fremmest blot menneske. Manden repræsenterer altid det positive og neutrale, hvorimod kvinden står for det negative, i det hun defineres ud fra sine begrænsninger og mangler (Beauvoir 1999, 13).

Manden er således altid subjekt, hvor kvinden defineres som ”den anden”. Kategorien ”det andet” har altid eksisteret i den menneskelige bevidsthed, og den indgår som en del af den dualitet, hvormed vi organiserer verden. Ifølge Beauvoir, vil subjektet altid bekræfte sig selv og anse sig selv om det mest væsentlige og derved konstituere den anden som objekt og mindre væsentlig. Kvinden konstitueres derfor i en objektposition (ibid., 15). Som objekt er kvinden en del af fænomenverdenen, og hendes andethed forankres og gentages igennem historien. Beauvoir bruger religion med skabelsesmyten som et eksempel til at vise kvindens objektposition i kulturen. Her skabes Eva ud af Adam med det formål at udfri ham fra ensomheden: kvinden skabes altså som en genstand til at tjene manden. For at kvinden overhovedet skal kunne opnå en ligestilling med manden, må hun transcendere og træde ud af fænomenverdenen og dermed blive et subjekt (Schleicher 2015, 182-183).

Beauvoir spørger følgelig, hvorfor kvinden ikke gør indsigelser imod denne undertrykkelse og objektivisering. Kvinden er jo ikke som andre undertrykte grupper et mindretal. Beauvoir postulerer her, at kvinden selv har et medansvar for undertrykkelsen. Kvinderne ser ikke sig selv om en samlet gruppe. I stedet ser man sig som en del af den sociale klasse, miljø eller etnicitet, man tilhører. Dette medfører, at kvinden kun har vundet i ligestilling, hvad manden har givet hende. Hun tager så at sige selv objektpositionen på sig og er dermed selv skyld i undertrykkelsen. Det paradoksale i kvindens undertrykkelse er, at mennesket også er en samlet enhed. Kvinden vil derfor ikke uddyde sin undertrykker, da begge køn er indbyrdes afhængige af hinanden: ”Og herved

får kvinden sin endelige definition: hun er det Andet inden for en helhed, hvis to kategorier er nødvendige for hinanden” (Beauvoir 1999, 18). Kvinden finder ifølge Beauvoir en tryghed i undertrykkelsen og ved at fungere på mandens præmisser frem for sine egne. For skal man lave sine egne målsætninger og tage ansvar for sin egen skæbne, følger der altid en risiko for at fejle. Men for at kunne træde i karakter som subjekt i Beauvoirs optik, er det lige præcis det, kvinden må gøre. Når Beauvoir taler om transcendens, mener hun således at kvinden helt konkret projicerer sine meninger ud i samfundet og manifesterer dem som handling (ibid., 18-19).

### 3.1.2 Mystik og erotomani

I et særskilt kapitel i værkets tredje bind reflekterer Beauvoir over mystik. Mystikbegrebet stammer fra de græske mysteriereligioner og betegner en religiøs sindsoplevelse, hvor skellet mellem det, der oplever og det, der opleves forsvinder. Mystikerens eget selv fortrænges i oplevelsen, da han eller hun bliver opfyldt af og oplever en enhed med Gud (Podemann Sørensen 1999, 374-375). Den mystiske oplevelse er ofte meget visuelt præget, og da kvinder i middelalderen var udelukket fra at fortolke skriften, gav mystik kvinden en mulighed for at opnå autoritet inden for en religiøs diskurs uden om skriften.

Beauvoir taler her om den særlige tradition for kvindelige mystikere, der findes inden for den katolske kristendom og drager en parallel til erotomani. Erotomani betegner en sygelig vrangforestilling, hvor en person ser sig selv som objekt for en uopnåelig autoritativ persons begær og seksuelle interesse.<sup>2</sup> Den uopnåelige person er den der giver erotomanen sit værd, og det er den elskede der tager initiativet til forholdet og tilbeder erotomanen. Den elskede er altid fraværende og kommunikerer sin kærlighed igennem tegn, og erotomanen kan derfor aldrig hverken røre eller se sin tilbeder. Alle disse træk finder Beauvoir hos de kvindelige mystikere, hvor deres forhold til Gud bliver portrætteret som et jordisk forhold. Den guddommelige og den menneskelige kærlighed smelter sammen (ibid., 322). At kvinder vælger mystik som religiøs udtryksform, mener Beauvoir hænger sammen med hendes position som objekt. Kvinden har et behov for at blive set og anerkendt som subjekt af en autoritativ person og vælger derfor at positionere sig som objekt for Guds kærlighed. Da den kvindelige mystiker kopierer følelser, som man

---

<sup>2</sup> <http://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=erotomani>

ser hos et jordisk elskende par, kommer kroppen til at spille en rolle, hvilket både ses i et erotisk ordforråd, men også i fysiske holdninger og adfærd.

Beauvoir finder i traditionen af kvindelige mystikere i den katolske kirke både eksempler på, at kvinder kan udnytte og anvende deres påståede mystiske ægteskab med Kristus til at opnå magt og autoritet, men også at kvinder kan bruge det til det modsatte og derved ikke træde i karakter. Beauvoir anvender to kvindelige mystikers skrifter som eksempler. Skt. Teresa (1515- 1582) og Marie Alacoque (1647-1697) udtrykker oplevelser, der minder meget om hinanden. Begges skrifter har seksuelt indhold, og begge beretter om ekstaser af vellyst, men dog er budskabet i dem meget forskelligt. Skt. Teresa forsøger at forenes med Gud i sin egen krop i ekstasen, og derved komme over den kløft, der findes i mellem individet og det transcendent væsen, her Gud. Kløften består i det paradoks, at mennesket er skabt af Gud og er derfor adskilt fra sin skaber, men samtidig er mennesket skabt i Guds billede, og det har derfor også del i det guddommelige. Ifølge Beauvoir, lykkedes det for Teresa at komme ud over denne kløft og opnå en forening. Hendes tro er så stærk, at den trænger ind i de inderste dele af hendes krop. Hendes oplevelse er dermed en oplevelse, hvor hun er fuldt ud kvinde, der rækker langt ud over det seksuelle (ibid., 324). Marie Alacoque forsøger i stedet at opnå sin elskede ved hjælp af den forelskedes kvindes mest anvendte teknik: selvudslettelse. Ekstasen bliver hos hende en mimisk fremstilling af hendes tilintetgørelse af jeget. Jeget skal nedbrydes for at guden kan fylde mystikerens krop. Marie nedbryder sit eget subjekt og fornægter sin krop (ibid., 326). Selvudslettelsen er den teknik, de fleste mystikere bruger, og Beauvoir kalder derfor Stk. Teresa for en strålende undtagelse, da hun formår at komme ud over selvudslettelsen. Ifølge Beauvoir skinner Teresas egne målsætninger igennem i hendes mystik, da hun bruger sine mystiske visioner som grundlag for at handle aktivt i det offentlige rum.

Selvom Beauvoir ikke nævner Birgitta, falder hun ind under samme kategori af kvindelige mystikere i den katolske kristendom. Også Birgitta søger at opnå en enhed med Gud ved at konstituere sig selv som Kristi brud. For Beauvoir findes der kun en måde, hvorpå kvinden kan opnå sin subjektivitet på, og det er i gennem transcendens. Ved at træde ud fra fænomenverdenen, kan kvinden repræsentere sig selv og blive fri. Måden til at opnå denne frihed findes for de kvindelige mystikere i handling, dvs. ved at projicere sine visioner ud i samfundet (ibid., 329). For at gøre dette må den kvindelige mystiker tage ansvaret for sin egen skæbne på sig, opfinde sine egne målsætninger og forfølge dem

ved aktivt at bruge sin stemme i det offentlige rum. Kvinden kan ved at kamuflere sine holdninger og målsætninger som guddommelige i sin mystik gøre netop dette. Men det kræver, at hun tager sig nogle rettigheder i samfundet, som ikke er blevet hende givet på forhånd (ibid., 17-18). I et samfund hvor kvinden ikke havde direkte adgang til magt – økonomisk, politisk, ideologisk eller religiøst – giver mystik derfor en strategi, hvor kvinden kan udnytte sine åbenbaringer til at opnå mål. I Birgittas mystik findes derfor også fundamentet for hendes religiøse magt og autoritet som religiøst medium. Med Beauvoirs begreb om kvindens passive position som objekt, vil analysen undersøge, hvornår Birgitta positionerer sig selv som et objekt for en maskulin autoritet, og derved ifølge Beauvoir optræder i en traditionel kvinderolle, og hvornår hun bryder med denne rolle og bruger sin mystik til at handle aktivt i verden og derved træde i karakter og blive et subjekt. Med Beauvoirs eksempler for øje vil analysen undersøge, hvordan mystik anvendes som strategi hos Birgitta, og hvordan hun gør det.

### 3.2.1 Judith Butler *Gender Trouble*

Butler gav Beauvoir en oprejsning inden for den akademiske kønsforskning i året for hendes død i 1986 med artiklen ”Sex and Gender in Simone de Beauvoir’s *Second Sex*”. Butler understreger kompleksiteten i Beauvoirs måde at se kroppen som et felt, hvor subjekt og kultur mødes, og hvordan det kulturelt konstruerede køn ikke nødvendigvis står i et mimetisk forhold til det biologiske (Butler 1986, 40-41). Beauvoir bliver dermed udgangspunkt for Butlers opgør med kønslig determinisme.

Da Butler i 1990 udgav *Gender Trouble* havde hun næppe forudset hvilken enorm betydning, den skulle få for den akademiske kønsforskning. I genudgivelsen fra 1999 skriver Butler i forordet, at hendes personlige motivation for at skrive bogen var at gøre op med kønnede stereotyper. Inden for feminismen og kønsforskningen fandt hun en generel accept af et kausalforhold mellem det biologiske køn, kønsroller og seksualitet, og forskningen havde derved også et ansvar for den diskursive vold, hun havde set ramme både familiemedlemmer, sig selv og mange andre i lignende situationer. Butler ønskede altså at gøre op med hele den tradition, der var inden for tænkningen om køn og introducerede i stedet en form for radikal konstruktivistisk kønsopfattelse.

### 3.2.2 Sex/gender distinktionen og dannelse af subjektet

Bulter indleder med at diskutere begrebet ”kvinde” og retter derigennem en skarp kritik af feminismen og dens udgangspunkt. Her hentyder Butler især til den del af feminismen der betegnes differance-feminismen, hvor der lægges vægt på kønnenes forskellighed frem for et ønske om ligestilling.

Differance- feminismen bruger netop kategorier som ”kvinde” og ”kvindelig” som subjekt og udgangspunkt for en skelnen mellem det biologiske køn (*sex*) og det kulturelle køn (*gender*). Disse kategorier er dog hverken stabile eller universelle, og Butler trækker her på Michel Foucaults (1926-1984) genealogiske udredning af køn som diskursivt konstrueret. Foucault argumenterede for, at kønsidentitet og seksualitet ikke var biologisk determineret, men i stedet konstrueret ud fra diskurser alt efter hvilke kulturelle, historiske og sociale rammer subjektet befandt sig i. Foucault varslede med denne tænkning et paradigmeskift inden for seksualitetsforskningen og den måde, man betragter seksualitet på. Foucault mener, at det er et givent samfunds overordnede lov eller magt, der konstruerer rammerne for seksualitetens udfoldelse (Foucault 2014, 122-124). Ved at anvende fastlagte kategorier og udråbe dem til universelle gik videnskabsfolk således, ifølge Foucault, lovens ærinde. Hvad der synes at være universelt er i virkeligheden konstrueret diskursivt. Det er denne kritik Bulter tager med som sit udgangspunkt. Kategorierne findes ikke universelt men skabes, defineres og reproduceres konstant i overensstemmelse med en kulturs gældende magtspil og juridiske systemer. Køns kategorier produceres på samme måde i samklang med magtstrukturernes, hvilket gør dem vanskelige at anvende som analysekategorier, da magten så at sige selv producerer, hvad den påstår at repræsentere. Når subjektet bliver til i diskurserne, kan man ikke komme ”uden om” eller ”før” kategorierne. Når differance- feministerne bruger ordet ”kvinde” knytter der sig en masse konnotationer til en bestemt identitet. Denne identitet er dog indlejret i strukturer af sprog og politik, der er kontekstafhængig. Ordet giver således helt andre konnotationer til identitet i en anden kontekst, f.eks. anden historie, sted, race, klasse, etnicitet mm. Kategorien er derfor ifølge Butler ikke velegnet (Butler 2006, 8).

Butler kritiserer derved også feministiske teoretikers distinktion mellem *sex*, som det biologiske køn og *gender*, som det kulturelt konstruerede køn. Simone de Beauvoir hævdede, at *gender* og *sex* var to adskilte størrelser, hvor *gender* var konstrueret. Så selvom kulturen fordrede af en at blive ved sit biologiske køn, så kunne man påtage sig en anden

*gender*. Butler stiller sig kritisk over for denne tanke, da den er forankret i adskillelse mellem natur og kultur, det materielle og det diskursive. Denne distinktion ses hos den franske strukturalisme og dennes frontfigur Claude Lévy-Strauss (1908-2009). I strukturalismens binære strukturer sættes natur over for kultur, som *sex* sættes over for *gender*. Butler sætter spørgsmålstegn ved brugbarheden af denne struktur, da vi aldrig kan komme uden om eller før diskurserne. Dette betyder, at vi ingen adgang har til den rene materialitet, og vi kan derfor heller ikke udtale os om den. Materialiteten får således også sin betydning diskursivt, hvilket betyder at det naturlige allerede er kultiveret (ibid., 50). Butler dekonstruerer således den klassiske feminisme ved at fjerne dets subjekt, der har været forankret i kvindens biologi. Hun mener ikke, at man skal tænke i køns-kategorier, men se på identitet frem for køn.

### 3.2.3 Performativitet og subversion

Ifølge Butler er både *sex* og *gender* konstrueret, og hun mener, at køns-kategorier dannes processuelt igennem diskurs, performativt og interpellation. Her bruger Butler John L. Austin (1911-1960) og John R. Searles (1932-) begreb om talehandlinger. Med talehandlinger menes handlingsbestemmende ord, og de udgør derfor sætninger, hvor handlingen er identisk med ordet. Når man udtaler sætningen, udfører man samtidig en handling, f.eks. ved en dåb. Køn er ifølge Butler noget man gør, og ikke noget man er eller har. Både *sex* og *gender* konstrueres ud fra gentagelige handlinger, der dannes og gendannes, hver gang de gentages. Både *sex* og *gender* er derfor performative, hvad enten handlingerne er nogle, som subjektet selv påtager sig eller påtvinges af samfundet (ibid., 33). Identiteten dannes og fastholdes igennem det som Louis Althusser (1918-1990) har benævnt som interpellation. Via interpellation og navngivning dannes subjektet og den dertilhørende identitet. Gennem de gentagelige handlinger fikseres og normaliseres normer om køn, og konstituerer, hvordan man opfører sig i overensstemmelse med sit køn, dvs. hvad der er rigtigt og forkert, og hvad der er naturligt og unaturligt. Normerne er effekter af denne proces. Disse normer kan være virkelighedsproducerende, hvilket får dem til at se ud som om, de var givet på forhånd: "Gender is the repeated stylization of the body, a set of repeated acts within a highly rigid regulatory frame that congeal over time to produce the appearance of substance, of a natural sort of being" (ibid., 45).

Handlinger og gesti producerer effekten af en indre kerne eller substans, men effekterne er kun overfladiske, og at der findes en sådan kerne er en illusion. Den kønnede krop er

performativt fabrikeret, og den har derfor ingen ontologisk status ud over de handlinger, der konstituerer dens virkelighed. Kønnen er derfor ikke fastlagt, men skal betragtes som en variabel grænse, en kulturelt bestemt praksis. For at køn kan konstrueres performativt, kræver det at handlingerne repeteres. Igennem gentagelser og ritualisering af handlinger forankres og legitimeres konstant etablerede sociale betydninger. Køn er dog en praksis med strafbare konsekvenser. Adskilte køn er i kulturen med til at identificere og ”menneskeliggøre” folk, og derfor straffes også ofte de folk, som ikke formår at ”gøre” deres køn rigtigt. Folk der afviger fra den kønskonstruktion der eksisterer i et givent samfund, rammes af en diskursiv vold (ibid., 185-190).

Butler argumenterer dog for, at normbrud eller subversion trods alt er mulig. Ved at deltage i de gentagelige handlinger og ritualer, der er med til at konstituere kønnen, har subjektet en mulighed for at variere ritualen indefra. På den måde kan subjektet omstyrte de konventionelle kønsidentiteter og med tiden konstruere nye. For at en subversion er mulig, må variationen komme inde fra kulturen. Derfor er deltagelse i kulturen en nødvendighed for en udvidelse eller omstyrning af de gældende normer. Kulturen sætter således rammerne for subjektets handlemuligheder eller råderum:

The subject is not determined by the rules through act, but rather a regulated process of repetition that both conceals itself and enforces its rules precisely through the production of substantializing effects. In a sense, all signification takes place within the orbit of the compulsion to repeat; “agency”, then, is to be located within the possibility of a variation on that repetition. If the rules governing signification not only restrict, but enable the assertion of alternative domains of cultural intelligibility, i.e., new possibilities for gender that contest the rigid codes of hierarchical binarisms, then it is only within the practices of repetitive signifying that a subversion identity becomes possible (ibid., 198-199).

Ved at deltage i de gentagelige handlinger har subjektet mulighed for at variere dem og derved indefra foretage en subversion. Det kræver derfor at man indtræder i de handlinger der konstituerer en kønsnorm, for at man kan ændre den og skabe en ny. Butlers teori omhandler performativitet, og Butler er derfor interesseret i, hvilke handlinger subjektet deltager i. Da gentagelige handlinger er det, der for Butler konstruerer kønsidentiteten og de roller, subjektet kan påtage sig, er det også Birgittas handlinger, der er vigtige for analysen. Analysen vil fokusere på, hvornår og hvordan Birgitta indgår i de gentagelige handlinger, og hvornår hun bryder med dem. På den måde er det muligt at se, hvordan hun agerer i det kønssystem, der var det etablerede på hendes tid. Kulturen eller diskur-

serne er ifølge Butler det, der sætter rammerne for subjektet og bestemmer hvilke råderum det har til at handle i. Analysen vil derfor undersøge, hvordan Birgitta udnytter det etablerede råderum hun havde, og hvordan hun agerer i det og evt. subverserer de gængse kønsnormer.

Birgitta stod i en særstilling i forhold til mange andre mystikere på sin tid, da hun ikke blot var mystiker og ordensgrundlægger, men også aristokrat tæt ved det svenske hof og gift med en betydningsfuld lagmand. Birgitta bevægede sig derfor ikke blot inden for et religiøst domæne, men interagerede også inden for et politisk. Der er derfor også forskel på, hvordan hun tilegner sig status og italesætter sig selv, alt efter under hvilket domæne, hun taler indenfor. De kvaliteter der giver status inden for et domæne, giver det ikke nødvendigvis inden for et andet. Birgitta handler således inden for to diskurser, der dog aldrig kan ses som helt adskilte. Kongemagt og kirke stod i middelalderen i en konstant magtkamp, hvor begge ønskede indflydelse over den anden, imens de samtidig også var indbyrdes afhængige. Birgitta havde den fordel, at hun stod med en fod i begge lejre, og hun havde derfor både evner og interesser, der rakte ud over det religiøse. Jeg vil derfor i analysen ikke blot se hvordan hun handler inden for en kirkelig kontekst, men også hvordan hun handler i det politiske rum.

### 3.3.1 Robert N. Bellahs kulturevolutionære teori

Når man beskæftiger sig med religionshistorie kan man med fordel anvende Robert N. Bellahs (1927-2013) teori om religiøs evolution. Bellah applicerer religion på en ide om kulturel evolution, hvor kulturen udvikler sig i stadier fra de mindre til de mere komplekse former, ligesom organismer udvikler sig inden for biologien. Bellah finder lignende træk forskellige steder geografisk og kulturelt i verden og fremsætter på det grundlag en række stadier, som religioner udvikles i. Bellah sammenligner symbolsystemet, den religiøse praksis, den religiøse organisation og de sociale implikationer i forskellige religioner, og udarbejder på den baggrund en typologi med i alt fem udviklingsstadier. Bellah definerer evolution som en proces med tiltagende differentiering og kompleksitet, hvor systemet – her religionen- udvikler sig for bedre at tilpasse sig skiftende omgivelser. De mere komplekse systemer udvikles derfor fra og bygger på mindre komplekse systemer. Samtidig understreger han dog, at mindre komplekse systemer sagtens kan koeksistere med de mere komplekse (Bellah 1964, 358-359).



I Bellahs typologi findes fem stadier inden for den religiøse evolution: primitiv eller tribal, arkaisk, historisk, tidlig moderne og moderne. De fem kategorier skal forstås som idealtypiske, og de kan ikke nødvendigvis anvendes til at beskrive en historisk virkelighed. Ikke alle religionstyper vil passe ind i modellen, og de forhistoriske religioner kan være vanskelige at rekonstruere. Ligesom forskellige typer kan sameksistere, efterlader tidligere former altid spor i senere, og tidligere former kan varsle senere. På den måde fungerer typologien altså ikke som fastlagte kategorier, men skal i stedet ses som et apparat til analyse og idealtyper i en webersk forstand (ibid., 361).

Den første og dermed mest simple religionsform i Bellahs model kalder han i første omgang for primitiv religion. Han ændrer dog selv senere ordet primitiv til tribal, da ordet primitiv i dag kan have nedsættende konnotationer (Bellah 2005, 69). Den tribale religion kan spores i små tribale samfund. Kendetegnet ved disse religioner er, at der findes en tæt relation imellem den mytiske verden og den fysiske, og den religiøse praksis er derfor karakteriseret ved identifikation. I ritualer bliver deltagerne identificeret med de mytiske væsner, de repræsenterer. Der findes ingen eller en minimal ontologisk differens, hvilket betyder at ingen mediator såsom en præst eller en shaman er nødvendig. Der findes derfor heller ingen religiøs organisation (Bellah 1963, 363). Den mest komplekse religionsform kalder Bellah moderne, og den findes i den moderne tid, vi står midt i nu. Den kan derfor være svær at definere. Den moderne religionsform er kendetegnet ved et kollaps af den dualisme, der har præget de foregående stadier. Religion synes nu i højere grad at være rodfæstet i mennesket selv og det menneskelige liv frem for en guddommelig instans, og den eksistentielle søgen efter mening findes for det moderne menneske ikke nødvendigvis i kirken (ibid., 371).

Imellem det tribale og det moderne stadie findes det arkaiske, det historiske og det tidligt moderne. Disse tre faser er dem, der har relevans i forhold til Birgitta og hendes religionshistoriske kontekst. De tre faser vil jeg derfor redegøre for i det følgende med et særligt fokus på Skandinavien.

### 3.3.2 Fra det arkaiske til det tidligt moderne

Bellahs næste fase efter den primitive betegner han arkaisk religion. I den arkaiske religionsform finder man fremkomsten af en egentlig kult med et komplekst panteon af guder, præsteskab og ofringer. Religionen er her sat i system. Guderne har deres egne karakteristika, og de kan deltage og gribe ind i menneskets historie. De er derfor nogle

man må interagere med for at kunne klare sig i livet. Verdensbilledet er stadig som ved tribal religion monistisk. Der findes kun en verden, hvor guderne kan kontrollere noget af den. Mennesket er ikke længere i stand til at kommunikere direkte med guderne, og må derfor bruge en mediator i form af en religiøs specialist. Kulten bliver således et kommunikationssystem, hvor mennesket er subjekter og guderne objekter. Ved de arkaiske religioner er samfundet betydeligt større end ved de tribale, hvilket indebærer et todelt samfund i en over- og en underklasse. Overklassen har ikke blot monopol på den politiske, økonomiske og militære magt, men også på den religiøse, da der oftest findes en sammenhæng mellem guden og det menneskelige overhovedet. I de arkaiske religioner bliver kongen ofte set som en efterkommer af en gud (ibid., 364-365).

I Skandinavien kan den førkristne nordiske religion betegnes som overvejende arkaisk. Kongen blev her oftest netop betragtet som en efterkommer af en gud, kulten var lokal og centreret omkring kongen eller høvdingen. Med kristendommens indførelse i Skandinavien skifter religionsformen til den fase, Bellah kalder historisk religion. Historisk religion kan findes i skriftkulturer og adskiller sig særligt fra arkaisk ved at være transcendentorienteret. Dette skift fra immanentorienteret til transcendentorienteret kalder Bellah for aksetid. I en aksetidsperiode finder flere sociale og kulturelle forandringer sted. Perioden er kendetegnet ved fremkomsten af stater, og samfundene bliver dermed større. Dette skaber en ustabilitet, da disse stater kan bryde sammen. Denne ustabilitet medfører at folk stiller spørgsmål til den kosmiske orden: hvad er det gode i livet? Hvorfor findes lidelse? Spørgsmål som disse kalder på et mere komplekst kosmos. Hvor kosmos i det arkaiske stadie var monistisk, bliver kosmos i aksetiden dualistisk (Bellah 2005, 70). Som noget nyt skiftede fokus fra det jordiske liv til efterlivet, og verdensfor nægtelse blev en vigtig del af det religiøse liv.

Denne afstandtagen til verden ses i høj grad i middelalderens opblomstring af klostre. I historiske religioner findes en stræben efter en frelse, og modsat i de arkaiske, så var tro og forståelse vigtige aspekter, for at kunne opnå den. Hvor ofringer i den arkaiske religion bliver givet for at opnå flest mulige goder i dette liv, bliver ritualer nu en forudsætning for frelsen i det hinsidiges. Tanken om synd og menneskets svage eller slette natur som et menneskeligt vilkår hører også denne religionsform til. De religiøse handlinger er stadig vigtige, men med udførelsen må også følge en forståelse af dem, hvor ritualer i sig selv, og det at det bliver udført korrekt, er det vigtigste i arkaisk religion. Historiske religioner er også kendetegnet ved at være universalistiske, og de er derfor ikke knyttet

til noget bestemt sted. Den religiøse organisation vokser, styrkes og har et komplekst opbygget hierarki. Derfor findes der ved disse religioner to hierarkier i samfundet, et politisk og et religiøst, hvilket skaber magtkampe i samfundet (ibid., 366-367).

Bellahs fjerde fase, tidlig moderne religion, er den eneste fase der kan findes tydeligt i en konkret historisk begivenhed, nemlig den protestantiske reformation. Skandinavien var således historisk indtil den protestantiske reformation, som Sverige antog i 1527. Det dualistiske verdensbillede forblev, mens dele af det religiøse hierarki kollapsede. Frelsen blev tilgængelig for alle, og var ikke kun forbeholdt de få øverst i hierarkiet. Frelsen var stadig i fokus, men den kunne nu findes igennem aktiviteter i denne verden og altså ikke igennem verdensfor nægtelse. Fokus skiftede igen til det dennesidige, og al handling i verden blev derfor identificeret som religiøs handling (ibid., 368).

Skandinavien var sen i forhold til resten af Europa i Bellahs typologi, og Sverige var arkaisk næsten helt op til Birgittas tid. Samtidig tog Sverige hurtigt den reformerede kirke til sig, og den historiske periode i Sverige var derfor relativt kort. Som før nævnt, så udpensler Bellah, at tidligere former altid vil kunne spores i senere, og at tidligere perioder i nogle tilfælde kan varsle senere. Selvom Bellah ikke nævner køn og kønsrollemønstre, så ændres de unægtelig ved et religionsskifte. Fra den tribale religions fokus på det dennesidige gik Sverige med den historiske religion ind i en aksial periode med fokus på det hinsidige. Med reformationen fulgte en rearkaisering, hvor frelsen allerede kunne findes i det dennesidige liv. Birgittas religionshistoriske kontekst vil blive uddybet i afsnittet ”4.1 Den religionshistoriske kontekst” med fokus på kønsrollemønstre på Birgittas tid. Derudover vil jeg i perspektiveringerne i afsnittene ”8.1 Kønsroller i det før-kristne Norden” og ”8.2 Kønsroller i reformationstiden” redegøre og diskutere køn set i forhold til tribal og tidligt moderne religion i Sverige. Analysen ønsker derfor med brug af Bellahs typologi at placere Birgitta i en bred religionshistorisk kontekst ved at se på hendes kønsopfattelse, som den kommer til udtryk i hendes skrifter, og derigennem undersøge om flere kulturelle stadie er i spil, og om de bidrager til Birgittas råderum for handling.

## REDEGØRELSE

### 4. Birgitta af Vadstena

Birgitta Birgersdotter blev født i vinteren 1302/03 ind i den adelige og indflydelsesrige finsta-slægt i Uppland. Hendes far, Birger Persson (d. 1327), havde stor politisk magt og indflydelse, da han var en del af kongens råd og fungerede her som lagmand, dvs. en der havde til opgave at opretholde, memorere og fortolke loven. En af de vigtigste kilder til Birgittas liv er en levnedbeskrivelse forfattet på latin af Birgittas to skriftefædre, Peder Olofsson af Alvastra og Peder Olofsson af Skeninge. Begge var de tæt på Birgitta og nedskrev hendes levnedberetning umiddelbart efter hendes død. Ifølge denne beretning havde hun allerede fra barnsben visioner. Fortællingerne om Birgittas barndom indeholder mange stereotypiske hagiografiske træk og levnedberetningen har formodentligt skulle benyttes som *vita*, helgenlegende (Skovgaard 1921, 38). Fortællingerne kan derfor i mindre grad anvendes som historisk kilde til Birgittas liv forud for åbenbaringerne, men giver ikke desto mindre et billede af, hvilke temaer der i samtiden var vigtige for fortællingen om Birgitta. De visioner der ifølge levnedbeskrivelsen tillægges Birgittas barndom, er derfor heller ikke visioner der er fortalt af Birgitta selv, men snarere nogle der er konstrueret efter hendes død. Det første syn modtog Birgitta efter sigende i en alder af syv år. I dette syn kom en kvinde i skinnende klæder til hende og anbragte en kostbar krone på hendes hoved (ibid., 41). At det netop er i hendes syvende år, at Birgitta tillægges det første syn, kan skyldes, at det formodentligt har været omkring dette tidspunkt, at Birgitta deltog i sin første nadver. Her blev Birgitta bekendt med de sociale roller, der forventedes af hende. På den ene side måtte hun følge i sin mors fodspor som hustru, mor og leder af en husstand, imens hun på den anden side blev gjort opmærksom på alternativet i form af et mere åndeligt liv med Jomfru Maria som rollemodel. Jomfru Maria med kronen var et yndet motiv i den kristne billedkunst. I Birgittas syn kan kronen derfor tolkes som et symbol på en spirituel kaldelse af Maria (Morris 1999, 39).

Det blev dog den førstnævnte vej der i første omgang blev Birgittas. I 1316 blev hun og hendes søster givet til to adelige brødre Ulf og Magnus Gudmarsson. De to familier var engageret i fælles forretninger, og ægteskaberne var derfor en hensigtsmæssig måde at styrke og grundfæste deres politiske og økonomiske interesser. Ulf var fem år ældre end Birgitta, og ligesom hendes far fungerede Ulf også under deres ægteskab i kongens råd

som lagmand med betydelig politisk indflydelse. Birgitta fødte under deres ægteskab indtil Ulfs død i 1344 (eller 1346 ifølge nogle kilder) i alt otte børn, hvoraf fem nåede voksenalderen.

I 1341 drog ægteparret ud på en længere pilgrimsrejse til Santiago de Compostela i Spanien. Rejsen var Birgittas første møde med den religiøsitet der gjorde sig gældende i Europa uden for Skandinavien. På vejen hjem fra rejsen blev Ulf syg i Arras i Flandern, og Birgitta fik her en vision, hvori det blev hende klart, at hun var udvalgt til at formidle Guds ord på jorden. På mirakuløst vist blev Ulf rask, og parret kunne rejse hjem til Sverige. Her aflagde de begge et løfte om seksuel afholdenhed som konsekvens af Birgittas syn, og de planlagde at indgå i et klosterfællesskab. Ulf døde dog kort tid efter ved Alvastra kloster uden at have nået at indtræde som munk. Ved Ulfs død modtog Birgitta efter eget udsagn den første åbenbaring, hvori hun blev kaldet til at være Kristi brud og kanal for Helligånden. Birgittas rolle ændredes således radikalt, da hun gik fra at være hustru og moder til at være enke og religiøst medium (Sahlin 2001, 15-16).

Modsætningen mellem Birgittas ægteskab og hendes rolle som helgeninde ses tydeligt i hendes efterskrifter. Birgittas tabte jomfruelighed var hendes største hindring i sit virke som religiøs formynder, og hun så i nogle åbenbaringer tilbage på sit ægteskab med afsky, skam og fortrydelse. Hendes skam over hendes tidligere liv gælder også andre jordiske glæder såsom hendes attrå for status og rigdomme så som overdådigt tøj og mad (Morris 1999, 45). Dette vidner om nogle af de modstridende identiteter Birgitta kæmpede med. Dette ses også i Olofssons og Olofssons levnedberetning, hvor de indleder bl.a. med at forklare hvordan Birgitta kunne være både profet og kvinde samt både rig og ydmyg:

Man maa vide, at Guds ydmyge Tjenerinde aldrig havde vovet at kalde sig eller lade sig kalde Kristi Brud eller blot hans Talerør for tom Æres eller forgængelig Berømmelses eller timelig Fordels Skyld, men ifølge Befaling af Kristus og den saglige Maria, hans højlovede moder, som kaldte hende saaledes, og ikke af Anmasselse, men af ydmyg Lydighed mod dem kaldte hun sig saaledes i sine Skrifter... Straks efter sin Mands død fordelte Fru Birgitta alt hvad hun ejede mellem sine børn og de fattige og forandrede sin Dragt og hele Levevis, og hun vilde have gjort endnu mere, hvis hun ikke var bleven hindret derved, at det i en Aabenbaring var paalagt hende at drage som pilgrim til Rom (Skovgaard 1921, 38 + 57).

Samtidig med at hendes ideal om ydmyghed og fattigdom understreges, gøres der også opmærksom på, at hun egentlig kunne og gerne ville have givet mere af sin formue væk.

Et mageskiftebrev fra 1344 vidner dog om, at Birgitta også efter Ulfs død ejede gods, og at Birgitta i sine skifter ikke udtrykte tanker om social reform og omfordeling af materielle goder. De fattige skulle derimod prise sig lykkelige for, at de stod tættere på Kristus og ikke kunne lade sig lokke af ødselhed og overforbrug. Teksten viser, hvordan der er en vis kløft imellem det vi i dag ved om den historiske Birgitta og den fortælling man konstruerede om hende. Man forsøger her at få fortællingen om Birgitta til at ligne de gængse helgenfortællinger, hvor hun levede et ydmygt liv i fattigdom, men hendes aristokratiske ophav og betydelige formue skaber et kontrovers. Både Birgittas rigdom og hendes status som gift kvinde med børn brød altså med den tradition, man normalt havde omkring helgener.

I sin nye rolle boede Birgitta ved Alvastra kloster og på trods af, at klosteret var forbeholdt mænd, tog Birgitta alligevel del i det religiøse liv og fællesskab der. I tiden efter Ulfs død rejste hun også rundt i Sverige, hvor hun i skarpe vendinger kritiserede den grådighed, hun fandt hos det svenske aristokrati. Også præsteskabet var besudlet med magtbegær og grådighed, og Birgitta opildnede derfor til en reform af kristendommen og dens organisering. Hun ønskede paven tilbage til Rom fra hans eksil i Avignon og en fredelig slutning på krigen mellem England og Frankrig, senere kendt som Hundredeårskrigen (1337-1443). Selvom hendes åbenbaringer ingen betydning fik for udfaldet af krigen og pavens eksil, viser de hendes engagement i den politiske virkelighed, hun var en del af. Fra midten af 1340'erne begyndte Birgitta at modtage åbenbaringer om den nye orden, hun skulle grundlægge. Ordenen skulle hedde Den Allerhelligste Frelsers Orden, dedikeres til Jomfru Maria og skulle først og fremmest være for kvinder. Birgitta ønskede pavens godkendelse i Rom af den nye orden, og hun rejste derfor dertil på pilgrimsrejse i 1349, hvor hun ventede forgæves på hans tilbagekomst i over 20 år indtil sin død i 1373. Hvor Birgitta ikke blev hørt af hverken Englands eller Frankrigs konger, donerede den svenske kong Magnus og dronning Blanche derimod en betydelig pengesum og et slot i Vadstena fra deres private formue til Birgittas kloster. Birgitta havde tidligt i sit ægteskab med Ulf været en del af det svenske hof, hvor hun bl.a. havde til opgave at oplære den nygifte dronning Blanche fra Numur i Belgien i svensk sprog og skikke. I Sverige og hos den svenske konge havde Birgitta altså en vis respekt og magt (Sahlin 2001, 17).

Birgittas åbenbaringer blev nedskrevet på latin under hendes ophold i Rom og tæller omkring 700 tekster af varierende længder. De fleste af hendes åbenbaringer tillægges

tiden i Sverige, og hun skulle efter sigende have skrevet de fleste af dem ned selv på svensk, inden de blev oversat af hendes skriftefædre Peder Olofsson af Alvastra, Peder Olofsson af Skeninge og Mathias af Linköping fra Sverige samt den italienske biskop Alfonso (1327-1389). Teksterne blev samlet i syv bøger under navnet *Revelationes coelestes* (himmelske åbenbaringer) samt et mindre antal tekster uden for bøgerne. Værket er i dag en af de mest betydningsfulde middelalderkilder fra Skandinavien, der bidrager til et indblik i det religiøse verdensbillede fra 1300-tallet, ikke mindst fra en kvindes synspunkt (ibid., 19).

#### 4.1 Den religionshistoriske kontekst

Birgitta voksede op i Sverige i det 14. århundrede. Sverige var på den tid stadig et samfund i periferien af det kristne Europa, og landet, der stadig havde rødder i germanske og nordiske skikke, var underlagt en forandringsproces.

Skandinavien blev meget sent kristnet i forhold til andre steder i Europa. Selvom det gælder for hele Skandinavien, står Sverige alligevel i en særposition. Kristningen af Sverige var en langsommelig og broget proces, og kristendommen kom endnu senere til Sverige end til nabolandene Danmark og Norge. I en lang periode i det 11. århundrede eksisterede kristne og hedenske samfund side om side, og kirkens mission havde kun begrænset effekt. En af grundene hertil skal findes i landets opbygning og organisering, hertil at landet væsentligt senere end Danmark og Norge blev samlet under en konge. I stedet var landet opdelt og igennem en stor del af det 11. århundrede var det præget af konstante interne kampe om overherredømmet i landet (Bagge 2014, 55). Landet havde derfor ingen almen lov før midten af det 14. århundrede og den første egentlige hovedstad, Stockholm, blev ikke grundlagt før i midten af det 13. århundrede. Det var på mange måder et mere statisk samfund end mange andre europæiske bl.a. pga. manglende kamp mellem kirken og kongemagten (Morris 1999, 13-14). Det svenske samfund var både fra hedensk tid, men også helt frem til slutningen af middelalderen, baseret på slægts- og familieforhold som den bærende instans og basis for den sociale og politiske magt. Landet var således nærmere en føderation af mange små kongedømmer og provinser end et samlet kongerige. Det var derved vanskeligt at etablere en central kongemagt pga. disse mange små kongedømmer og landets nogle steder ufremkommelige geografi (ibid., 22).

En anden væsentlig grund til vanskeligheden med at etablere en suveræn kongemagt i Sverige kan være religionsskiftet mellem to meget forskellige religionstyper. I en førkristen kontekst hang den sekulære og den religiøse magt sammen i langt højere grad. Kulten var der, hvor kongen var, og kongedømmet var til en vis grad sakralt. Med kristendommen blev de to magtregimenter delt, og kongen var afhængig af at have kirkens støtte, selvom kongen og kirken ofte kunne have forskellige interesser. Ikke kun i forhold til administration og magt var kristningen en omvæltning for det svenske samfund. Det gælder også i høj grad menneskesynet og derigennem også synet på køn.

Dette kommer f.eks. til udtryk i kulten, da flere kilder beretter om såkaldte *gyðja*, som en parallel til den mandlige *goði*. Det tyder derfor på, at der i hedensk tid fandtes præstinder, men hvor udbredt fænomenet var, er det dog svært at sige noget om. Det tyder dog på, at præstinderne havde en særlig tilknytning til kulten for *Freyr*, og at disse ikke havde den samme magt og sociale position som deres mandlige modstykke. Ikke desto mindre var det et af de privilegier kvinder mistede med kristendommens indførelse, da præsteembedet i en kristen kontekst er forbeholdt mænd alene (Mundal 2000, 43). Det sammen gælder vølvefiguren som også synes at have været en essentiel del af det førkristne Norden. Vølvens præcise rolle er igen svært at definere ud fra det sparsomme kildemateriale, men hun synes at være knyttet til magi og have den evne at kunne spå om fremtiden. Hun omtales derfor gerne som et profetisk medium, og hun sættes ofte i forbindelse med magiformen sejd. Seid var en udpræget kvindelig praksis, og det blev forbundet med perversitet og kvindagtighed, hvis en mand udførte den. Det særlige ved vølvefiguren er, at hun knyttes til både menneskenes og gudernes verden. Vølven er både en mytologisk kosmisk figur, men henviser også til en virkelig kvindes rolle i den hedenske kult (Steinsland 2005, 313). Denne rolle som magiker blev med kristendommen stærkt kriminaliseret i form af heksebeskyldninger. En af årsagerne til dette kan findes i det kristne syn på krop og seksualitet. Som noget nyt blev kvindekroppen i visse perioder betragtet som uren f.eks. under menstruation og efter en fødsel. Seksualitet skulle kontrolleres og holdes i ave af kirken, da den var et direkte resultat af syndefaldet – foranlediget af kvinden. Kvinden blev i højere grad end manden set som bundet til kroppen og dermed synden. Tanken om kroppens urenhed og synd var en ny tanke, der kom med kristendommens udbredelse, og som ændrede kvindens selvbillede og status (Mundal 2000, 47). Fordi kvinden var mere kropslig end manden, var hun også svagere og derfor i mindre grad i stand til at modstå fristelser og at skelne imellem det gode og



det onde. Distinktionen mellem ånd og krop blev derfor knyttet til distinktionen mellem mand og kvinde. Forholdet mellem kønnene i en førkristen nordisk kontekst var på mange måder jævnbyrdigt, men skal ikke forstås som en ligestilling i moderne forstand. Der var nærmere tale om en arbejdsdeling mellem kønnene, hvor manden og kvinden styrede husstanden i fællesskab. Kvinden stod for alt arbejde og havde kontrollen over ting der foregik *innanstokks*, dvs. inden for dørsoklen, mens manden tog sig af alt *utanstokks*, dvs. alt der foregik uden for hjemmet i det offentlige rum. Ligesom mandens våben var et symbol på hans politiske magt, var kvindens nøgler i bæltet et symbol på hendes magt i husstanden. Manden og kvinden var forskellige og havde forskellige opgaver, men var ligeværdige (Steinsland 2005, 372).

Kristendommens indførelse medførte dermed en væsentlig indskrænkning af kvindens råderum inden for det religiøse felt. På trods af det, findes der flere eksempler i historien på kvinder der, ligesom Birgitta, hævdede at have direkte kontakt med det guddommelige. Dette skabte en konflikt med de patriarkalske normer, der herskede inden for den kristne tradition. Derfor blev disse kvinder ofte forsøgt tysset ned eller fordømt (Sahlin 2001, 8-9). Et sted hvor kvinder havde et råderum for religiøs handling var inden for den mystiske tradition. Den kvindelige mystik, der herskede i middelalderen var på mange måder adskilt fra den mandlige, idet den oftest var mere følelsesbetonet. Derudover var der hos de kvindelige mystikere mere fokus på det visionære og billedlige, hvilket kan skyldes kvindernes udelukkelse fra at tolke skrifter. I en kultur hvor det intellektuelle og ikke billedlige var vurderet til at have højere værdi end det visionære, blev de kvindelige mystikers skrifter oftest anset som mindre sofistikerede og mindre betydelige end deres mandlige kollegaer (Istoft 2011, 125).

Ændringer i samfundsstrukturer sker oftest oppefra og ned. Birgitta oplevede derfor mange af de forandringer Sverige gennemgik under hendes levetid både i henhold til magt og administration, men også i spiritualitet og religiøsitet pga. hendes sociale position. Som aristokrat i en mere og mere globaliseret verden havde hun kontakt med mange af de ideer der kom fra andre steder i Europa. Selvom det var hos cistercienser-munkene i Alvastra Birgitta først hengav sig til det monastiske liv, så var det den franciskanske, særligt Bonaventuras, teologi, der kom til at præge Birgittas. Birgittas åbenbaringer afslører et stærkt kendskab til Bonaventura og det franciskanske ideal om *humilitas* (ydmyghed), hvilket hun højst sandsynligt er blevet bekendt med igennem sin nære ven og skriftefader Mathias af Linköping (Falkeid 2014, 45). Franciskanerordenen blev

grundlagt af Frans af Assisi (1181/82- 1226) i 1209, og spredte sig hurtigt ud til hele Europa. Franciskanerne lagde i højere grad end hos andre ordener vægt på ydmygheden og praktiserede en mere radikal form for *imitatio Christi* igennem et ideal om ekstrem fattigdom. Det betød også at munkene skulle forlade klosteret for i stedet at være der, hvor folk var, og gå omkring og tigge i gaderne. Dette ideal fik hurtigt et politisk islæt, da de såkaldte tiggermunke anlagde et nyt perspektiv, hvorfra de kunne betragte kirken. De mest yderliggående af franciskanerne fordrede således at kirken og præsteskabet skulle afstå fra al verdslig magt og kritiserede derved også kirkens voksende velstand. Ligesom Birgitta ønskede de en reform af kirken (ibid., 42). For franciskanerne findes frelsen igennem det jordiske liv, og frem for at vende sig indad, måtte man i højere grad vende sig udad imod den skabte verden. Her kommer kroppen derfor også til at spille en rolle som et redskab til frelse, hvilket også afspejles i Birgittas tekster. Selvom Birgitta var påvirket og inspireret af franciskanerne, var hun dog selv mindre ekstrem i sine tanker om fattigdom. Selvom hun fordrede ydmyghed og advarede imod ødsel, så afviste hun alligevel franciskanernes ekstreme fattigdom. I bog VII af Birgittas åbenbaringer, fortæller Maria, hvordan Kristus aldrig levede i absolut fattigdom:

Indeed I, who gave birth to the true God himself, bear witness that my son Jesus Christ had one personal possession, and that he was its sole owner. That was the tunic that I made with my own hands. The prophet testifies to this saying in the person of my Son: 'For my garment they cast lots. Notice that he did not say 'our garment' but 'my garment. (*Revelationes coelestes* VII, 8).

Birgitta argumenterede således for en moderat fattigdom, hvor man skulle give de fattige, hvad de trængte, og ikke selv leve over måde. Tanken om moderat fattigdom var således en metode Birgitta måtte benytte sig af, for at legitimere sin egen sociale position og rigdom<sup>3</sup>.

## 4.2 Forskningshistorie

Birgitta har været en del af forskningen i mange år, og hun er der ofte blevet sammenlignet og sat i relation til andre vigtige kvinder inden for den kristne teologi som eksempelvis Hildegard af Bingen (1098- 1179). Det er dog først i løbet af de seneste år, at forskningen uden for Skandinavien har fået øjnene op for Birgitta. Interessen for Birgitta har været øgende de seneste år, hvilket først og fremmest skyldes svenske filologers

---

<sup>3</sup> For yderligere information om Birgitta og franciskanerne se Roelvink, Henrik: "Andlig släktskap mellan Franciskus och Birgitta", *Heliga Birgitta – budskapet och förebilden*, 1993

arbejde med Birgittas latinske skrifter, men også at der blev sat fokus på hende i forbindelse med 600- års jubilæet for hendes kanonisering i 1991. I kølvandet på jubilæet udkom en række monografier om Birgitta, hvor også enkelte har et særligt fokus på køn såsom Päivi Salmesvuoris *Power and Sainthood: The Case of Birgitta of Sweden* (2014). Her sætter Salmesvuori særligt fokus på Birgitta som en kvindelig udøver af magt i en patriarkalsk verden, hvor kvinden normalt ikke har adgang til magt (Salmesvuori 2014). Ud over Salmesvuori kan også nævnes Yvonne Bruce der trækker på en tradition af kønsforskning ved bl.a. at bruge Luce Iriagarys begreb om det fallogocentriske sprog, og derigennem se Birgittas gudssprog som en del af et nyt symbolsprog, hvor kvinden kan udtrykke sig (Bruce 2001). Selvom Birgitta er et anvendt motiv inden for kønsforskningen, synes både Beauvoir og Butler og deres fokus på performativet dog at spille en mindre eller helt fraværende rolle i den foreliggende Birgitta- forskning.

En anden, om end noget mindre, forskningshistorie omhandler Birgitta som reformator. Det blev i 1862 foreslået af den danske historiker Frederich Hammerich, at nogle af de temaer Birgitta opererer med, kan læses som såkaldte forberedelser og forvarsler til reformationen godt 200 år senere (Hammerich 1862, 88). Hammerich bygger sin fortolkning først og fremmest på Birgittas skarpe kritik af præsteskabet og kirken, der ifølge hende må gennemgå en reform eller forgå, samt hendes politiske opråb, men han finder også forsyn i hendes mystik. Heri finder han mange af de tanker som associeres med reformationen såsom den personlige forsoning med Kristus og vigtigheden af, at folket forstår de åbenbarede ord, der derfor må formidles på deres modersmål. Samtidig understreger han dog, at Birgittas protestantisme aldrig slår helt igennem, da hun aldrig afviser romersk-katolske idealer såsom munkevæsen, askese og helgendyrkelse (ibid., 98-98). Ingvar Fogelqvist tager i 1993 med bogen *Apostasy and Reform in the Revelations of St. Birgitta* Hammerichs tese op igen. Fogelqvist sætter her fokus på hvilke reformbevægelser der kan spores i den kristne tradition før Birgitta, og hvordan de har påvirket hende, for derved at sætte hende ind i en kontekst (Fogelqvist 1993a, 15-27).

Med brug af Bellahs typologi ønsker analysen at arbejde videre med Hammerichs tese om Birgitta som en forløber for den protestantiske reformation. Samtidig synes kvinder at have en mere fremtærende rolle i det offentlige rum i Skandinavien før kristningen, hvorfor det synes interessant ikke kun at placere Birgitta og hendes opfattelse af køn i et krydsfelt imellem Bellahs historiske og tidligt moderne religion, men også at undersøge om elementer i Birgittas argumentation og motiver kan spores tilbage til en arkaisk tid.

## 5. Kildepræsentation

Birgittas tekstkorpus består af otte bøger. De otte bøger kaldes *Revelationes*: bog I-VII kaldes samlet *Liber caelestis* og bog VIII<sup>4</sup> har navnet *Liber caelestis Imperatoris ad reges*. Hertil følger yderligere fire supplerende bøger: *Regula Salvatoris*<sup>5</sup>, *Quattuor orationes*<sup>6</sup>, *Revelationes extravagantes*<sup>7</sup> og det liturgiske værk *Sermo angelicus*<sup>8</sup>. Bøgerne er oversat fra latin flere gange, men som oftest i udvalg. I specialet anvendes en engelsk oversættelse af Denis Searby fra 2006. Oversættelsen i fire bind er den første oversættelse af hele Birgittas tekstkorpus siden middelalderen (Searby 2006, vi).

Birgittas skrifter skriver sig ind i en bred genre af religiøs litteratur under betegnelsen åbenbaringer, der henviser til at dette er tekster, der hævder at indeholde beskeder direkte fra Gud. Denne genre har altid eksisteret i kristendommen, og Birgittas tekster bærer tydeligt præg af genremæssigt at være forfattet i Europa i høj- og senmiddelalderen. Birgittas tekster omhandler mange af de emner, der har optaget folk i det kristne Europa. Der findes bl.a. en række genfortællinger af bibelhistorier såsom Maria og Jesu liv, her særligt mange knyttet til Jesu fødsel, men teksterne indeholder også formaninger og råd omkring de politiske spørgsmål i samtiden, som f.eks. pavens eksil i Avignon og krigen mellem England og Frankrig. Stemmen i åbenbaringerne er henlagt til enten Kristus selv, jomfru Maria eller afdøde folk og helgener (Sahlin 2001, 19 -21).

Selvom hendes åbenbaringer står i en særstilling hvad angår kilder til kvinders religiøsitet i middelalderen, må man dog være påpasselig med at bruge hendes skrifter som en direkte stemme for hende. Hendes skrifter er blevet medieret, redigeret og oversat igennem klerke, og i Birgittas tilfælde var der hele fire personer med i processen, både Mathias af Linköping, Peder Olofsson af Alvastra, Peder Olofsson af Skeninge og Alfonso. Birgitta skrev efter sigende enten selv teksterne på svensk og gav dem så videre for at de kunne blive oversat til latin, mens hun andre gange lod andre skrive, hvad hun dikterede, når hun selv var for svag til at skrive. Højest sandsynligt har hun selv skrevet i

---

<sup>4</sup> Når der herefter refereres til de otte bøger bruges romertal for nummer bog, samt henvisning til kapitel.

<sup>5</sup> Forkortes herefter RS.

<sup>6</sup> Forkortes herefter QO.

<sup>7</sup> Forkortes herefter REX.

<sup>8</sup> Forkortes herefter SA.

mindre grad, da to fragmenter, der med sikkerhed kan siges at indeholde hendes håndskrift har overlevet, og kvaliteten af skriften her tyder på, at hun ikke var en habil og erfaren skriver (ibid., 27-28).

Til en diskussion og perspektivering bruges et mindre uddrag fra værket *Gesta Danorum* af den danske Saxo Grammaticus. Værket er forfattet i 1200-tallet og beskriver Danmarks historie fra den ældste tid op til dets samtid. I værkets første del har Saxo samlet alt den viden han havde om Danmarks hedenske fortid, og det er også her man finder nogle af de kvindeskikkelser portrætteret, der er interessante i forhold til Birgitta. Meget er uklart omkring tekstens forfatter, men det udgør ikke et væsentligt problem i dette tilfælde, da ærindet med at inddrage teksten ikke er at bruge den som historiebog. Normalt når man arbejder med rekonstruktion af den førkristne religion i Norden, må man være særligt påpasselig med at anvende kilder som f.eks. Saxo, da de er forfattet i en kristen tid med datidens syn på den hedenske fortid. I dette speciale ønskes der omvendt *ikke* at rekonstruere Norden fra før kristendommen, men i stedet ønskes der at rekonstruere et syn på den hedenske tid i en kristen, og til dette er Saxo velvalgt. Værket udtrykker en vis historie- og kulturbevidsthed, hvor han trods alt finder den hedenske fortid væsentlig, når han skal beskrive hvad som er særligt for Danmark og som adskiller det fra andre steder i Europa.

Til yderligere perspektivering til den hedenske tid anvendes sagaen *Hrólf saga Gautrekssónar* og dens portræt af krigerkvinden Thorberg. Thorberg er en såkaldt møkonge, hvilket betegner en ugift kvindelig kriger og hersker. Sagaen er en fornaldersaga og er som langt de fleste sagaer nedskrevet på Island i slutningen af 1200-tallet. Selve Sagaen foregår i Sverige i det nuværende Vestgotland og handler i korte træk om kæmpen Hrólf Gatrekssónar, hans bror Ketill og deres kampe og berømmelse. Sagaen blev oversat til svensk i 1664 af Olof Verelius, og fra denne oversættelse lavede Dan Korn i 1990 en oversættelse til moderne svensk, som anvendes i specialet.

## ANALYSE

### 6. Analyse af Birgittas åbenbaringer

Middelaldersteologiens kvindesyn var præget af to overordnede overbevisninger. Først og fremmest at kvinder var fysiske, seksuelle og kødelige pga. deres funktion i repro-

duktionen. Dernæst at alle kvinder bar spor af Evas synd, og at de derfor var mere tilbøjelige til at blive forført af djævelen. Kvinden var ikke i lige så høj grad som manden i stand til at skelne imellem Gud og djævelen. Kvinden var underordnet manden i forhold til skabelsen, men som sådan lige i forhold til frelsen. Mænd og kvinders sjæle var lige, selvom kroppene ikke var det. På trods af at frelsen var for alle, havde kvinder mindre adgang til selv at forfølge den. Kvinden var mere legemlig og derfor mindre spirituel, og hun var manden intellektuelt underlegen. Kvinder skulle helst ikke lære mere om religion, end de behøvede for at opnå frelse. Der eksisterede derfor for kvinder et forbud imod at prædike. Kvinden var både fysisk og psykologisk det andet køn (Voaden 1999, 7). På trods af dette er Birgitta en ud af en hel række af kvindelige visionære forfattere fra det 12. til det 15. århundrede, som hævdede at have direkte kontakt med Gud. Igenem analyse og nærlæsning af Birgittas tekster undersøges her, hvordan Birgitta alligevel formår at hævde sin ret som medium og agent, og hvordan hun derigennem opnåede autoritet og en vis magt.

I teksterne optræder oftest Maria, Kristus eller Gud selv, men også somme tider afdøde, helgener eller engle. Birgitta hævder selv at være en kanal for det guddommelige, og at hendes ord derfor er uredigeret tale fra Gud. Samtidig indeholder teksterne også biografiske træk fra Birgittas eget liv, og det kan derfor være svært at udrede Birgittas egen stemme, især pga. hendes stærke identifikation med Maria. Når der bruges ”jeg” i teksterne er det således ofte både Kristus eller Maria, men også Birgitta selv. Selvom teksterne er ment som hellig viden til hele den kristne menighed, så er mange af åbenbaringerne adresseret til enkeltpersoner med en vis autoritet og status. I visse tilfælde kan det selvfølgelig være, at personerne selv har søgt Birgittas hjælp og vejledning, men det virker dog til, at hun som oftest har givet dem vejledning, uden de selv har bedt om den. Det siger derfor noget om, hvordan Birgitta har brugt sin position til at opnå specifikke mål.

Birgitta bruger somme tider, dog ikke så ofte, kvindelige kønsmetaforer for maskuline figurer som Kristus og Gud. Dette ses eksempelvis i VII, 19, hvor Kristi lidelse på korset sammenlignes med en kvindes fødselsveer, og i III, 30 hvor Gud sammenlignes med en vaskekone. I en åbenbaring af Jesu fødsel åbner hun endog op for muligheden af en kvindelig frelser: “When the shepherds saw him, they asked first whether it was a boy or a girl, because the angels had announced to them that the “savior” not the “savioress” of the world had been born. So his Virgin Mother showed them the infant’s male

genitals.” (VII, 23). Selvom der i denne tekst ligger en latent mulighed for, at barnet kunne have været pige, så understreges det i det samme også, at barnet er en dreng. Med få undtagelser i hendes symbolik, så holder Birgitta sig inden for den maskuline kristne tradition, hvor Gud og Kristus er mænd. I stedet for at gøre de maskuline magter feminine, bruger Birgitta i stedet for Jomfru Maria, og ophøjer hende til en guddommelig instans.

Analysen falder i tre dele. Den første del omhandler Birgittas marialogi, som er helt central for hendes syn på køn, og hvordan hun italesætter sig selv. Anden del omhandler Birgittas egen positionering som Kristi brud, og hvordan dette motiv relaterer sig til den erotomani, Beauvoir finder hos mange kvindelige mystikere i middelalderen. Sidste del omhandler hendes samfundskritik, politiske budskaber og ideer omkring den nye orden. Her undersøges hvordan hun anvendte sin position til rent faktisk at ændre det samfund, hun var en del af, og kapitlet har derfor især fokus på de mere samfundsrelevante dele af hendes åbenbaringer.

## 6.1 Marialogi

Jomfru Maria er den vigtigste helgeninde i den katolske kirke. Maria får en fremtrædende rolle i høj- og senmiddelalderens Europa i takt med at flere klostre vokser frem og *imitatio* tanken bliver central for en kristen livsførelse. I en religion med en treenighed af maskulinitet, fungerer Maria som rollemodel for den kristne kvinde (Koch 1990, 477). Maria fylder meget i Birgittas åbenbaringer, da hun er repræsenteret i omkring en tredjedel. (Sahlin 1993, 213). I åbenbaringerne giver hun ofte Birgitta, som hun omtaler som sin datter, råd og vejledning. Hun optræder både som dronning, mor, jomfru og enke, og Birgitta har følt en stærk identifikation med hende.

### 6.1.1 Maria som dronning

I am the Queen of Heaven. You were concerned about how you should give me praise. Know for certain that all praise for my Son is praise of me. And those who dishonor him, dishonor me, since my love for him and his for me was so ardent that the two of us were like one heart (I, 8).

Maria beskrives gentagende gange i åbenbaringerne som himmelens dronning, og Birgitta skriver sig derved ind i en *Maria Regina* kult, der gør Maria til en suveræn himmelsk magt. I I,8 sættes Maria på samme niveau som Kristus og gøres lig med ham. Maria tager del i Kristi lidelse på korset, da de deler det samme hjerte. De smelter derfor

næsten sammen til en: "I can therefore boldly say that his pain was my pain and his heart my heart" (I, 35). Mens Kristus lider fysisk, mærker Maria den samme smerte psykisk (III, 30). Det er derfor ikke kun Kristus der lider og ofrer sig for menneskenes skyld, men også Maria. Birgitta lægger i mange af sine åbenbaringer vægt på Marias hjerte. Hun skriver sig derved ind i en tradition, der voksede frem i klostrene i det 13. og 14. århundrede, hvor dedikation til Marias hjerte igennem bøn og meditation var vigtigt. Igennem denne meget følelsesbetonede meditation kunne man få en delagtighed i Marias kærlighed, sorg og medfølelse, og man kunne derigennem forstå Kristi lidelse. I middelalderen blev hjertet ofte set som det sted, hvor menneskets begær, kærlighed, vilje og tankevirksomhed var lokaliseret. Dette er også tilfældet hos Birgitta (Sahlin 1993, 214-216). Hendes brug af Marias hjerte som symbol var altså ikke originalt for Birgitta, men Birgittas symbolik går så vidt, som til at Kristus og Maria deler et hjerte, dvs. stort set er den samme person. Samtidig med at hun indskrives sig i en på dette tidspunkt etableret tradition, formår hun også at udvide traditionens system. Hendes symbolske brug af Marias hjerte åbner derved op for en marialogi, hvor Maria-figuren får et væsentlig større råderum, end hun hidtil har haft i traditionen.

Igennem Marias lighed med Kristus ophøjes hun til at være en del af treenigheden, uden at der ændres ved de tre maskuline komponenter i treenigheden. Birgitta omstyrter derfor ikke det maskuline system i treenigheden, hun snarere udvider det i stedet. Rollen som mediator i mellem Gud og mennesker varetages derfor ikke blot af Kristus, men også af Maria: som han er himmelens konge, er hun himmelens dronning. Birgitta overskrider derfor den traditionelle beskrivelse af Maria, der findes i de bibelske fortællinger. I Bibelen handler Maria ikke aktivt og selvstændigt, men fremstår i stedet som et passivt redskab for Gud. Maria er derfor ikke i den traditionelle bibelske fortælling et subjekt, men indtager en position som objekt i Beauvoirs optik. Birgittas Maria er derimod ikke passiv, men en aktiv aktør der spiller en hovedrolle i frelsen. Birgitta laver en analogi imellem Maria og Kristus i hans menneskelighed og sammenstiller Adam og Eva med Kristus og Maria: "Just as Adam and Eve sold the world for a single apple, you might say that my Son and I bought the world back with a single heart" (I, 35). Både Kristus og Maria er således blevet inkarneret på jorden for at vinde det tilbage, som Adam og Eva tabte. Ligesom Adam og Eva er det samme kød, da Eva er lavet af Adams ribben, så er Kristus og Maria også et kød, da de deler det samme hjerte. Kristus og Maria er



derfor her begge aktive i frelsen, og Maria er hos Birgitta ikke en sekundær passiv karakter. I teksten fortælles det, at både Adam og Eva spiste af frugten, her et æble, uden det fortælles at det var Eva der først lod sig lokke. Her lægger Birgitta i stedet vægt på, at de var to om at begå synden, og hun bevæger sig derfor væk fra tanken om, at skylden findes hos kvinden alene, der qua sit køn er svagere og mindre modstandsdygtig over for fristelsen. Ligesom både Adam og Eva var skyld i syndefaldet, så er både Kristus og Maria sendt for at frelse menneskeheden. Der findes derfor en dualitet imellem det maskuline og det feminine hos Birgitta, hvor de to er indbyrdes afhængige. Ligesom der var to om synden, må der nødvendigvis også være to om frelsen. Frem for én frelser, er der hos Birgitta et frelserpar med en himmelsk konge og en himmelsk dronning. Forholdet mellem Kristus og Maria er mangetydigt i Birgittas tekster. I de tilfælde hvor Maria optræder som dronning, er hun hans partner, og de er ligeværdige. De fremstilles derfor i denne situation som et ægtepar, hvilket giver incestuøse associationer, da hun i andre tilfælde, som det fremhæves senere i analysen, optræder som hans mor. Ved at gøre Maria til en ligeværdig partner for Kristus, bevæger Birgitta sig derved væk fra den traditionelle androcentrisme i den kristne tradition. De incestuøse undertoner er derfor nødvendige, da Maria kun i sammenligningen med Eva kan stå som ligeværdig med Kristus.

Maria har hos Birgitta præeksistens ligesom Kristus. I SA beskrives hendes præeksistens som en stjerne, der skal varsle solen, Kristus:

But this, too, was quite clear to the prophets: the sun of justice, God the Son, would not come into the world until that star had arisen from Israel who would be able to approach the fire of the sun with her warmth. This star prefigures the Virgin who was to give birth to God. By the warmth of her most fervent charity, she was to approach so close to God, and God to her, that he would accomplish his will perfectly in her. (SA, 9)

Maria fungerer her som en messiasforjættelse eller en forløber for Kristus. Dette motiv findes især i den gammeltestamentlige tradition, hvor en forløber skulle bane vej for den egentlige messias. I den traditionelle bibeleksegese betragtes Johannes Døberen som Kristi forløber, mens Birgitta her synes at give Maria den rolle (Rod – Salomonsen 2008, 214).

Birgitta benytter profettraditionen fra Det Gamle Testamente til at legitimere Marias status. Marias eksistens på jorden er en forudsætning for Kirsti inkarnation og dermed for menneskeheden frelse. Birgittas Maria er evig, og Birgitta skriver sig derfor ind i

den gammeltestamentlige Sophia tradition. Sophia var i den antikke filosofi en betegnelse for den dybe indsigt i livet og en kærlighed til visdom. Sophia beskrives i Ordsprogenes Bog, Siraks Bog og Visdommens Bog som visdommens moder, og som en kvindelig partner for Gud i skabelsen. Tanken om den guddommelige Sophia prægede den tidlige kristendom, men blev senere marginaliseret i teologien som et arkaisk levn og i visse tilfælde anset som kætteri (Kastfelt 2011, 45). Traditionen tages dog op igen blandt flere af de visionære kvindelige mystikere, som også Birgitta er en del af. Ved at sammenholde Maria med Sophia, finder Birgitta et symbolsystem inden for den kristne teologi, hun kan bruge til at legitimere Marias rolle i skabelsen. I III, 8 fortæller Maria, at hun fik del i Guds viden, da Kristus blev inkarneret i hende. Den viden hun fik, var ikke blot af teologisk karakter, men hun modtog også evnen til at se ind i folks hjerter, om de var ægte i deres tro og kærlighed til Gud. Maria får derved en alvidende karakter, ligesom det fortælles, at hendes sorg over at miste sin søn allerede begyndte ved hans fødsel, da hun allerede der kendte hans skæbne (II, 24).

*Imitatio Mariae* og den følelsesbetonede dedikationen til Marias hjerte er ikke et specielt tilfælde hos Birgitta. Her indtræder hun i en tradition, der på hendes tid var fremtrædende især hos kvinder inden for klosterverdenen. Hvor Birgitta derimod udvider og derved subverserer traditionen, er ved at indskrive Maria som en aktiv aktør i frelsen. Hvor Maria i de bibelske fortællinger, ligesom de fleste andre kvinder, indtager en passiv modtagerrolle, er Maria hos Birgitta en aktiv medspiller. Maria har hos Birgitta kosmiske dimensioner og sidestilles med Kristus, og hun overskrider derfor den ifølge Beauvoir traditionelle kvinderolle som objekt. For at placere hende i den aktive rolle, måtte Birgitta ty til andre kilder om Maria end Bibelen, bl.a. de apokryfe evangelier, da Maria spiller en mindre og mere passiv rolle i de kanoniserede tekster. Ved at inddrage ikke-kanoniserede tekster og den ældre sophiatradition fra Det Gamle Testamente formår Birgitta igennem hendes Maria-figur at foretage en subversion i Butlers optik ved at omvende den traditionelle tanke om kvinden som den svage synder. Hun overskrider derved kirkens traditionelle marialogi, hvor Maria er en vigtig figur, men altid et passivt redskab for Gud. Hos Birgitta er Adam og Eva lige om synden, ligesom Maria og Kristus er lige om frelsen. Birgitta har derfor ikke blot fokus på Marias menneskelighed, som er det man normalt i *imitatio Mariae* forsøger at efterfølge. Birgitta fokuserer i stedet også på Marias guddommelige aspekt.

Denne helliggørelse og tilbedelse af Maria som guddommelig aktør var en af de muligheder for kvindelig religiøsitet der forsvandt med reformationen. Dogmet om alles lighed under Gud medførte en fjernelse af helgener fra kulten, deriblandt også Jomfru Maria. Med helgenerne fjernet stod kun tilbage den maskuline treenighed, og kvinder manglede derfor kvindelige religiøse rollemodeller. Tabet af helgener og helgeninder påvirkede ikke mænd og kvinder ligeligt (Stjerna 2009, 24). Så selvom reformationen på nogle områder åbnede nogle muligheder for kvinder, så indskrænkede den også andre. I denne udlægning af Maria er Birgitta derfor ikke udpræget tidlig moderne, da Maria i så fald ikke ville kunne stå som en så central del af det den kristne treenighed.

### 6.1.2 Maria som jomfru, mor og enke

Kvinder i middelalderen var inddelt i tre kategorier: jomfruen, hustruen/moren og enken. Alle tre kategorier er defineret ud fra kvindens forhold til seksualitet og hendes sekundære rolle i forhold til manden, og inddelingen viser dermed den position som objekt, som Beauvoir finder kvinden i. Hvor mænd blev defineret ud fra deres politiske eller sociale position, blev kvinden i højere grad defineret ud fra sin seksuelle status og igennem sit køn. Jomfruen og enken er her særligt vigtige, da de to begge står i en position af kyskhed. Jomfruelighed var på mange måder et paradoks for kvinden i middelalderen. Samtidig med at jomfruelighed blev anset som et ideal i en religiøs kontekst jf. Bellahs begreb om aksial verdensfornægtelse, så var kvinder også forpligtiget til at udfylde den sociale rolle i samfundet som hustru og mor. Dette problematiske paradoks inkarneres og sammenfattes i Jomfru Maria, der netop er i stand til både at være jomfru og mor.

Der lægges i flere af Birgittas tekster vægt på Marias jomfruelighed: "I took flesh without sin, without concupiscence, entering the body of the Virgin like the sun shining through the clearest crystal. The sun does not damage the glass by entering it, nor was the Virgin's virginity lost when I took my human nature" (I, 1) Dette understreges her med et metaforisk billede, hvordan solens lys gennemtrænger en krystals glas, at Marias jomfruelighed er intakt. Jomfrueligheden blev set som den højeste status en kvinde kunne have inden for den religiøse terminologi, og selvom Birgitta aldrig selv direkte adresserer hendes egen tabte jomfruelighed, var det et problem der plagede hende, og som spændte ben for hendes religiøse autoritet. En måde hvorpå Birgitta forsøger at omvende og omskrive jomfrurollen, er ved at vende fokus væk fra den kødelige krop

hen imod den åndelige ved at påpege at den fysiske jomfruelighed er underordnet ift. den åndelige jomfruelighed, dvs. om man er ren i sjælen:

Virginity is good and the most excellent, for it resembles the angelic state, provided it is maintained with wisdom and virtue. But if the one is missing from the other, that is, if there is virginity of the flesh but not of the mind, then virginity has been deformed. A devout and humble housewife is more acceptable to me than a proud and immodest virgin (IV, 71).

Her understreges lydighed og ydmyghed som en kvindes vigtigste kvaliteter. Hun argumenterer for, at en persons fysiske status var underlagt og af mindre betydning i forhold til hans eller hendes mentale status. At Birgitta selv havde været gift og født otte børn var derfor ikke en hindring, så længe hun var ren i sjælen. Birgitta udvider også jomfrurollen ved at sætte lighedstegn mellem den og rollen som enke. I flere åbenbaringer identificeres Maria med en enke: ”I myself was like a widow in that I had a son on earth who did not have a father in flesh” (IV, 53). Maria er både enke fordi hendes søn ikke har nogen jordisk far, samtidig med at hendes tilstand efter sin søns død også beskrives som en enketilstand<sup>9</sup>. I enkerollen skabes således en ny rollemodel, som Birgitta kan spejle sig i og ophøje egen status, og enkestanden bliver for Birgitta en måde at genvinde noget af sin tabte jomfruelighed. Enken kommer således til, sammen med jomfruen, at stå som alternativer til den traditionelle kvindes rolle i ægteskabet, da de begge står udenfor, og på den måde fungerer som en slags afseksualisering af kvindekønnet.

Birgitta afskriver dog ikke den traditionelle kvindes rolle som mor totalt. Maria portrætteres også ofte i hendes tekster som den kærlige og omsorgsfulde mor og Kristus som en lille dreng<sup>10</sup>. I forholdet mellem Maria og Kristus lægger Birgitta også vægt på Marias rolle, som den der opdrager: ”When I was bringing him up, my son possessed such a gift of beauty that all those who looked on him used to be comforted from whatever sorrow they had in their hearts” (VI, 6). Når Maria indtager rollen som mor, omformulerer Birgitta således den traditionelle magtstruktur imellem mand og kvinde. I et mor-barn forhold vil den voksne altid være barnet overlegen, og selvom barnet her er guddommeligt, er han i sin menneskelighed afhængig af sin mor, ligesom han også skylder sin mor sit jordiske liv. På den måde både indgår og subverserer Birgitta kvindens status i forhold til manden.

---

<sup>9</sup> F.eks. REV 20, 2

<sup>10</sup> F.eks. III, 25

Som Päivi Salmesvuori har foreslået, så kan Birgitta have fundet andre kvinder, som stod i den samme situation som hende selv, at spejle sig i. Nogle steder i Europa, såsom Italien, fandtes ældre kvindelige eremitter, hvor kvinder kunne få religiøse råd og vejledning. Sverige blev så sent kristnet, at der endnu ikke fandtes en sådan kultur for at udtrykke sin religiøsitet for kvinder. Birgitta havde derfor ingen levende rollemodeller, og hun måtte derfor ty til litteraturen for at finde dem. Her nævner Salmesvouri to mystikere, som begge var nyligt afdøde i Birgittas levetid, og som hun uden tvivl har kendt til: Elizabeth af Ungarn (1207-1231) og Marie d' Oignies (1177-1213). Begge disse kvinder levede, ligesom Birgitta, i ægteskab og senere som enker. Derudover var de begge, ligesom Birgitta, også aristokrater. Om Elizabeth fortælles det, at hun levede i syv stadier i livet: jomfruelighed, ægteskabet, enkestanden, det aktive stadie, det kontemplative stadie, det hellige religiøse livs stadie og til sidst herlighedens stadie. Det sidste stadie er her, hvor Elisabeth får sin helgenstatus. Hendes rolle som mor og enke bliver for Elizabeth udlagt som vigtige og uundværlige stadier på vej imod hendes endelige helliggørelse. I denne udredning af stadier i livet, har Birgitta kunnet spejle sig selv og sit eget liv. Birgitta var også gået fra jomfru, til mor, til enke, og hun kunne derfor i Elizabeth finde en måde at opnå hellighed på (Salmesvouri 2014, 47). Tanken omkring stadier i en kvindes liv, er noget Birgitta trækker med ind i hendes marialogi:

The Son of God speaks: "Although a son is not responsible for his father's sin, still there are three states that please me most: virginity, widowhood, and marriage. These three states are more preferable and honorable than all the others, both because they are particularly distinguished by purity and decency, and because my Mother lived in these three states in her own life. She remained a most pure virgin in giving birth, and she was truly mother and virgin after giving birth. She was a widow after my ascension, deprived of my physical presence (REX, 20).

Maria levede selv i de tre stadier jomfruelighed, ægteskab og enkestand, og her er de tre stadier ligeværdige. Birgitta bruger således, måske med inspiration fra Elizabeth, Marias liv til at verificere sig selv som guddommeligt talerør, på trods af sin tabte jomfruelighed. Elizabeth kan også have været med til at inspirere Birgitta til at stræbe efter det ultimative stadie, nemlig helgenstatus. Efter enkestadiet følger det aktive stadie, hvilket vidner om, at både Elizabeth og Birgitta hører til den gruppe af kvindelige mystikere Beauvoir mener, at St. Teresa er et eksempel på. Det er i det aktive stadie, at man aktivt går ud og formidler sit budskab i samfundet, inden man trækker sig tilbage i det kontemplative stadie. Det aktive stadie er her en vigtig del af vejen imod det ultimative

stadie. Hendes stadier har derfor kunnet fungere som rettesnor for Birgittas eget religiøse liv, hvor alle stadier er nødvendige og hvor den ene nødvendigvis må følge det andet. Derfor trækker Birgitta ikke blot på ældre traditioner, men også på nye etablerede. Her placerer Birgitta sig i den tradition, der af den amerikanske teolog og historiker Bernard McGinn (1937-), er blevet betegnet "new mysticism". "New mysticism" findes ifølge McGinn i perioden 1200-1350, hvori der netop gøres op med det etablerede forhold mellem mænd og kvinder set i forhold til mystik, og hvor begge køn havde mulighed for at søge Guds visdom. Et andet karakteristika McGinn finder ved "new mysticism" er et nyt syn på forholdet mellem kloster og verden begrundet af en tiltagende demokratisering og sekularisering af mystik fra det 13. årh. og frem. Med dette menes at der heromkring voksede en tanke frem om, at det var muligt for alle kristne at opleve Guds tilstedeværelse, og at dette ikke nødvendigvis krævede en flugt fra verden. Den mystiske oplevelse kunne findes i en sekulær sfære og endog midt i dagligdagen. Tanken var dog på ingen måde universel, og perioden var præget af teologiske spændinger mellem denne forestilling og den traditionelle, hvor den mystiske oplevelse krævede en tilbagetrækning fra den fysiske verden (McGinn 1998, 12-13).

Birgitta er således med til at udvide og forstærke den på hendes tid nye tradition, der var ved at subversere den ældre. Med fremkomsten af en ny mystisk tradition fik den religiøse kvinde et større råderum end hidtil. Denne bølge af en ny mystisk tradition var både Birgitta og mange af hendes inspirationskilder såsom Frans af Assisi en del af, og med kvindelige forbilleder som Elizabeth af Ungarn blev det også legitimt for gifte kvinder at stræbe efter helgenstatus. Allerede i perioden 1200-1350 findes der altså spor der peger fremad imod Bellahs fjerde fase, tidligt moderne religion. Selvom Birgitta stadig lægger vægt på kyskhed som en vigtig egenskab, så nærmer hun sig alligevel med sit kvindesyn tanker der peger frem imod protestantismen. Her blev ægteskabet netop set som et religiøst kald og derved også et vigtigt stadie for at kunne opnå frelse. Kvinden behøvede derfor ikke længere at stå uden for det etablerede kønssystem som den afseksualiserede jomfru eller enke.

Maria er hos Birgitta en alsidig figur med mange former. Maria er både underlegen til Kristus, hvilket bl.a. ses i Birgittas vision af Jesu fødsel, hvor Maria knæler ved sin nyfødte søn (VII, 21). Andre gange portrætteres Maria som ligeværdig med Kristus, når de to fremstilles som et himmelsk frelserpar, imens hun også i tilfælde, hvor der lægges vægt på hendes moderrolle fremstilles som overordnet Kristus. Ved at konstruere så

mange forskellige roller Maria kan indgå i, kan Birgitta således trække på den rolle, der passer bedst ind i det budskab, hun ønsker at formidle. Ved at lægge vægt på Marias rolle som både jomfru, mor og enke, så kan Birgitta bruge Maria til at legitimere sin egen status, og derigennem verificere at hun selv er en ægte *imitatio Mariae*.

## 6.2 Ægteskab og erotomani

Der findes inden for den katolske kirke i middelalderen en lang tradition for kvindelige mystikere, der positionerer sig selv som brud for Kristus. Birgitta havde således en tradition at spejle sig i, bl.a. ved Elizabeth af Ungarn. Ifølge Beauvoir vælger kvinderne netop denne metode på grund af deres undertrykte position i samfundet og i den religiøse sfære. Kvinden har et behov for at blive anerkendt og repræsenteret som et subjekt, hvilket hun ikke får opfyldt i samfundet. Derfor positionerer hun sig selv som genstand for den kristne guds kærlighed, for på den måde at føle sig som et subjekt igennem forestillet anerkendelse. Beauvoir sætter denne tendens i forbindelse med sindslidelsen erotomani, hvor man netop ser sig selv som genstand for en autoritativ og uopnåelig persons kærlighed, to egenskaber Kristus i den grad besidder.

### 6.2.1 ”Kristi brud” – hvordan Birgitta positionerer sig som objekt for Kristus

Få dage efter Ulfs død får Birgitta en åbenbaring, hvor hun ser en lysende sky, og hører Kristi stemme kalde hende til sig som sin brud: ”You will be my bride and my conduit. You will hear and see spiritual and heavenly mysteries, and my Spirit will remain with you until death” (REX, 47). I denne åbenbaring placerer Birgitta sig således i den tradition for kvindelige mystikere, der ser sig selv i et følelsesbetonet kærlighedsforhold til Kristus, som minder om et jordisk ægteskab, og som Beauvoir sætter i forbindelse med erotomani. I det Birgitta kaldes af Kristus, kræver han af hende, at hun skal forlade alt jordisk, og derfor også hendes børn. For at kunne være Kristi brud, er der kun plads til kærlighed og affektion for Kristus og intet andet. Også her ses Birgittas identifikation med Maria, da foreningen mellem Kristus og Birgitta beskrives på samme måde som foreningen mellem Kristus og Maria, nemlig med hjertet som symbol: ”If you do this, then your heart will be my heart,..” (I,1). På samme måde som Maria oplevede en sorg ved at miste sin søn, oplever Birgitta også en sorg ved at forlade og derved miste sine børn fra sit jordiske ægteskab. Birgitta tager derfor del i den sorg og smerte, som både

Maria og Kristus gennemlevede. Birgitta ofrer derfor også sig selv for helheden. Her for at frelse de kristne, der er faldet fra den rette tro.

I forholdet er Birgitta ikke en fri kvinde, da hun altid ser sig selv som totalt underlagt en suveræn maskulin autoritet. Birgitta har frivilligt valgt at overgive sit liv til Kristus efter Ulfs død, og som belønning for denne underkastelse tager han hende som sin brud. Han vil derfor også passe på hende, som en ægtemand sørger for sin hustru:

After his death, you wanted to give up everything for my sake. So I have a rightful claim on you. In return for this great love of yours, it is only fitting that I should provide for you. Therefore I take you as my bride for my own pleasure, that kind that is appropriate for God to have with a chaste soul (II, 2).

Birgitta positionerer her sig selv som et objekt for Kristus; han tager hende som brud for sit eget velbehag. Her påtager hun sig derved en traditionel kvinderolle ifølge Beauvoir som passiv modtager. Den passive rolle er paradoksal, for selvom hun er ham underdanig, så er hun også, i Birgittas egen optik, nødvendig for at Kristus kan få sit budskab ud. Hun ser sig selv som hans budbringer og elskede: "And yet I love your soul so dearly that, if it were possible, I would let myself be nailed to the cross again rather than lose you" (I, 1). Her ses også den erotomani, som Beauvoir påpeger i kvindelig mystik. Det er Kristus der har valgt Birgitta, og det er derfor ham, der har taget initiativet til forholdet. Hun er derfor i højere grad genstand for hans kærlighed, end han er det for hendes. De to er således indbyrdes afhængige.

Hun italesætter sig selv som et talerør, og at hun derfor ikke taler for sig selv og egen vinding, men at hun blot passivt videreformidler et guddommeligt budskab. Hun må virke passiv og magtesløs, for at overbevise folk om at en højere magt virker i hende. Det er karakteristisk for alle Birgittas åbenbaringer, at hun ikke selv interagerer i dem, men blot observerer, og modtager viden, som hun så senere kan videreformidle via skrift. Paradoksalt er det gennem denne passivitet, at Birgitta opnår sin autoritet. Kvinder kunne ikke selv prædike eller handle i et religiøst domæne, og Birgitta forsøger derfor at afskrive sig selv som aktiv part i sine skrifter. Hun handler i overensstemmelse med sit køn, og hun kan derfor i højere grad accepteres i sin samtid. Da hun første gang kaldes af Kristus fortæller hun, at hun blev bange og ikke forstod hvem der talte til hende. Hun understreger, at hun ikke selv nødvendigvis forstår de budskaber, Kristus medierer igennem hende. Birgitta forsøger således i sine åbenbaringer ikke at bryde med de gængse



kønsnormer, men at indgå i dem. Igennem hendes iscenesættelse af sig selv som passivt medium placerer hun også sig selv i den etablerede profettradition, som særligt er til stede i Det Gamle Testamente. Birgitta bruger aldrig ordet profet om sig selv, men sammenligner flere steder sig selv med prominente profeter såsom Moses. I I,60 fortæller Kristus Birgitta om, hvordan ikke alle blandt jøderne havde tiltro til Moses. På samme måde har heller ikke alle kristne tiltro til Birgitta, da de ikke er i stand til at skelne de gode fra de onde ånder. Ligesom Gud straffede dem, der ikke havde tiltro til Moses, vil han også straffe dem, der ikke tror på Birgittas ord. Birgitta bliver inden for den etablerede tradition, og deltager derved i de gentagelige handlinger, der lægger sig til den kristne kulturarv. Hun legitimerer igennem den sin egen status, og imødekommer den kritik, hun enten har modtaget, eller ved hun kommer til at få: ligesom alle ikke troede på Moses, tror alle heller ikke på hende, men det er profetens lod. Hendes subversion består i, at profetfunktionen i den etablerede profettradition i Det Gamle Testamente mest varetages af mænd. Profetfunktionen kan dog varetages af kvinder, og der findes i alt fem kvindelige profeter i Det Gamle Testamente. Forudsætningen for, at disse kvindelige profeter kan tolereres, ligger i deres evne til ellers at overholde de normer, der ellers eksisterer jf. Butlers udsagn om deltagelse i de gentagelige handlinger som forudsætning for subversion. Her står askese, både for mænd og kvinder, som den vigtigste forudsætning for, at kunne være modtager af et guddommeligt budskab (Schleicher 2017, 15).

I IV, 84 skriver Birgitta, at kvinden altid skal være underlagt manden. Hun nævner her tre eksempler på mænd, der har lidt nederlag til kvinder, heriblandt den bibelske figur Samson, der snydes af kvinden Dalila. Mændene nedgøres, og en af dem sammenlignes med et æsel, en beskyldes for at have et hjerte som en hare, og den sidste for at være lig en basilisk. Hendes konklusion på de tre eksempler lyder: "Women must therefore be subject to man" (IV, 84). I fortællingen nedgør Birgitta de tre mænd, der bliver overvundet af kvinder, mens hun i konklusionen nærmere synes at rette en kritik af kvinderne: kvinderne tager sig en magt over disse mænd, som de ikke er berettiget til. Konklusionen synes derfor ikke logisk at følge hendes fortælling om de tre mænd, og Searby foreslår derfor i en fodnote i oversættelsen, at Birgitta intentionelt laver en ironisk kommentar omkring forholdet mellem mænd og kvinder (Searby 2006, 162). På den måde holder Birgitta sig på overfladen inden for et etableret kønsrollemønster, men formår alligevel måske implicit at kommentere, at hun ønsker at omvende det.

Selvom Birgitta som kanal er passiv i sine tekster, så var Birgitta meget aktiv i samfundet omkring sig. Hun blandede sig i pavens eksil i Avignon, i storpolitik og i kirkens ledelse, og hun ønskede at oprette en ny orden. Ligesom Stk. Teresa i Beauvoirs eksempel formår Birgitta altså at projicere sine visioner ud i samfundet, og hun bruger derved sin status som brud til aktivt at ændre verden omkring sig. Ifølge Beauvoir kan erotomanien både antage platoniske og seksuelle former, hvorfor kroppen både kan spille en større eller en mindre rolle i forholdet mellem mystiker og Kristus (Beauvoir 1999, 323). Hos Birgitta fylder kroppen meget, og det er særligt Marias krop, der er i fokus. I V, 4 beskrives Marias skønhed af Kristus, og der lægges ikke blot vægt på hendes indre dyder, men også hendes ydre beskrives nøje og med et erotisk sprogbrug. Her ses igen, som tidligere nævnt, den incestuøse opstilling af Maria og Kristus, der ikke blot er mor og søn, men også ligeværdige partnere. I og med Maria varetager så mange roller hos Birgitta, flyder de ofte sammen. Maria er både Kristi mor, men identificeres også med Birgitta selv, som beskrives som Kristi brud og Marias (sviger)datter. Samtidig med at det erotiske sprog er en søn, der beskriver sin mor, er det også en mand der beskriver sin brud.

Generelt vægtes den fysiske krop højt hos Birgitta, og den beskrives som et instrument for sjælen. Igennem Birgittas stærke identifikation med Maria, imiterer hun således Marias rolle i inkarnationen af Kristus. Ligesom Maria var gravid med Kristus, så oplever Birgitta også en mystisk graviditet, der manifesterer sig i hende fysisk og mærkes som et fosters bevægelser: "On Christmas night such a great and wonderful feeling of exultation came to the bride of Christ in her heart that she could scarcely contain herself for joy. At that very moment she felt a wonderful sensible movement in her heart like that of a living child turning and turning around" (VI, 88). Birgitta skal som brud bære og føde Kristi åndelige afkom, og Birgitta formår derved at fokusere på et positivt aspekt ved den kvindelige fertilitet: som Marias kvindelighed var en forudsætning for inkarnationen af Kristus, er Birgittas kvindelighed en forudsætning for formidlingen af Kristi budskab. Birgittas egen krop bliver meget bogstaveligt et redskab for hendes formidling, og hun placerer sig dermed i en arkaisk tradition med rod i den tidligste jødiske mystik. Hos filosofen Philo (25 f.kr.- 50 e.kr.) finder man først denne tradition, hvor askese og jomfruelighed kan danne grundlag for en spirituel graviditet, hvor Gud netop anvender asketens fysiske krop som redskab for et budskab (Schleicher 2017, 15). Denne tradition

opleves på Birgitta tid som en genopblomstring især hos de kvindelige mystikere, der i traditionen finder en positiv udlægning af fertilitet i forhold til religiøsitet.

Kroppen er hos Birgitta et redskab for sjælen til at opnå frelse, og hun retter derved en indirekte kritik imod den forestilling, der fandtes i den kristne teologi med rod i Augustin, der ser kroppen som en byrde sjælen skal overvinde (Falkeid 2014, 41). Birgitta lægger stadig vægt på, at kroppen skal kontrolleres igennem lydighed og askese, men hun mener ikke, at kroppen står i vejen for frelsen, og at den derfor skal foragtes. Kroppen og sanserne skal anvendes til at forstå skaberværket. I den femte bog, *Liber quaestionum*, er der et generelt fokus på kroppen. Her stilles spørgsmål til kroppens sanser og lemmer:

Third question. "Why did you give me the limbs of my body, if I may not move and exercise them at will?" ... Answer to the third question. "A person is given limbs of the body in order that the soul might see in them a certain likeness of the virtues and so that they might be the soul's instruments for duty and virtue." (V, 2).

Mennesket skal ikke fuldstændigt forsage sin krop, men i stedet bruge den. Kroppen fungerer som et redskab, sjælen aktivt kan bruge til at udføre de pligter og dyder, der fordres for at opnå frelsen. Kroppen er en nødvendighed. Birgitta holder sig inden for det traditionelle kristne kvindesyn, hvor kvinden er mere bundet til kødet end manden, og dermed også til det jordiske liv. Og selvom Birgitta også ophøjer det spirituelle liv, så understreger hun også, at det jordiske liv ikke er dårligt, og at det kan være en nødvendighed for at opnå frelsen.

I en åbenbaring genfortæller hun historien fra Luk. 10: 38-42 om Jesu besøg hos de to søstre Martha og Maria. Mens Martha har travlt med at sørge for deres gæst, sætter Maria sig ved hans fødder for at lytte til ham. Her siger Jesus, at Maria har valgt den gode del. Hos Birgitta har begge livsformer betydning:

Concerning the deeds and way of life of Martha. "Know, too, that, although Mary's portion is the better one, still that does not mean that Martha's portion is bad.... Recall that Martha prayed for her brother Lazarus and was the first to come to me, although her brother was not raised immediately. Mary was called afterward, and then their brother was raised for the sake of both sisters. So it is in the spiritual life. Whoever really desires to be Mary must first be Martha and work materially to my glory, learning first to resist the desires of the flesh and encounter the temptations of the devil. Afterward she can then with deliberation ascend to Mary's position. How can a person who is not tested and tempted and does not overcome the impulses of the flesh persevere firmly in heavenly ways (VI, 65).

Det jordiske liv er for Birgitta en forudsætning for, at man kan opnå frelsen. Det kræver at man har levet blandt de jordiske og kødelige fristelser, for at man kan kende dem, og derved overvinde dem. At leve som Maria er stadigvæk idealet, men først når man har været en Martha, er det muligt at blive en Maria. Fortællingen om de to søstre mimer Birgittas eget liv, hvor hun netop først levede et liv som Martha i sit ægteskab og dernæst som Maria i klostret i Alvastra. Birgitta bruger derved også fortællingen til at legitimere sin egen rolle som hustru, mor, enke og religiøst medium. På den måde subverserer Birgitta kvindens forhold til Kristus, og argumenterer for, at kvinder der har levet et liv uden for klosteret, også kan stå i et nært forhold til Kristus. Birgittas måde at se kroppen som et redskab og hendes analyse af de to søstre kan ses som en vending imod det denesidige. Ved at beskrive Marthas hverdagslige handlinger som lige så vigtige og religiøse, skriver Birgitta sig ind i hvad der minder om en reformatorisk tanke og dermed Bellahs fjerde fase, den tidlige moderne religion. En af reformationens hovedtanker var netop, at frelsen kunne findes i dette liv, og ikke krævede en fornægtelse af verden og kroppen. I stedet for at vende sig væk fra verden i det monastiske liv, blev ægteskab og moderskab redefineret til at være det vigtigste religiøse kald. Familien blev i den reformerede kirkes anset som grundpillen i samfundet, og derfor betragtedes det at være en hustru og en mor også som den mest ærefulde status for en kvinde (Stjerna 2009, 33). Birgittas udlægning af søstre Maria og Martha peger derfor frem imod dette, hvor den paradoksalitet der prægede den katolske kirke, hvor jomfruelighed blev anset som den højeste og reneste status for en kvinde, samtidig med at der lå en nødvendighed i, at ikke alle valgte den vej. Jomfrueligheden var ikke mulig at efterfølge for alle, og hun advokerer her for, at den gifte kvinde kan være i lige så god stand til at forfølge den religiøse vej.

Ifølge Butler kan en subversion kun være vellykket, hvis den sker inde fra det etablerede system. Selvom Birgitta omstyrter kvinders forhold til Kristus, og mener at kroppen kan fungere som redskab, så opretholder hun til en vis grad distinktionen mellem krop og ånd samt maskulin og feminin, ligesom hun også ser kvinden som stærkere knyttet til kroppen. Tanken om kvindekroppens urenhed findes også hos Birgitta. Det ser man f.eks. i VI, 9, hvor menstruationsblod nævnes som et urent element. Menstruationsblod og andre slags udflåd fra kroppen som noget urent har sit udspring i den gammeltestamentlige arkaiske kultiske tradition, hvor naturlige og uundgåelige fænomener knyttes

til den ydre verden, anses som urene. Birgittas forhold til kvindekroppen er derfor paradoksalt: samtidig med at hun ophøjer moderrollen og kvindens evne til at bære afkom, så giver hun et negativt billede af kvindekroppen, når det ikke drejer sig om reproduktion. Både Marias og Birgittas graviditet, og her menes ikke de børn hun rent fysisk fik med Ulf, er af åndelig karakter. Det fortælles i VII, 21 at Maria fødte Jesus uden smerte og blod, og uden at hun blev uren. Kristus renses hende, i det samme han fødes: "I did not need purification, like other women, because my son who was born from me made me clean" (VI, 6). På samme måde opretholdes hendes jomfruelighed både under undfangelsen, graviditeten og fødslen. Marias graviditet og fødsel, sammen med Birgittas egen mystiske graviditet, er således fri for den urenhed, der normalt følger med. Birgitta legitimerer sine egne udsagn og status som Kristi brud ud fra hendes identifikation med Maria: hun renses også, når hun føder Kristi budskab, og præsenterer i sine åbenbaringer en visionær viden udelukkende forbeholdt for kvinder, da kun kvinder kan bære afkom. Birgitta forbliver altid i sit køn, og hun forsøger aldrig at transcendere sin kvindelighed, men finder i stedet i sin identifikation med Maria og i sin rolle som Kristi brud en måde at legitimere sit køn. Birgitta både opretholder og subverserer hierarkiet mellem krop og ånd samt maskulin og feminin. Hun vedkender sig kvindens underordnede position, men åbner samtidig gennem sin graviditets- og fødselsmetaforik op for, at der findes en særlige guddommelig viden, som kun kvinder kan mediere igennem et himmelsk ægteskab med Kristus.

## 6. 3 Birgittas kritik, politiske agenda og den nye orden

### 6.3.1 Apostasi

Birgittas hovedkritik af kirken og adelen ligger i, at disse grupper er frafaldet kirken og den rette tro, og at de derfor forsømmer Kristus. Skabningerne har glemt deres skaber, og Maria begræder svigtet af hendes lille dreng:

The Mother speaks: "My lament is that on this day the most innocent lamb was carried who best knew how to walk. On this day, that little boy was silent who never knew how to speak. On this day, the most innocent little boy who never sinned was circumcised. This is why, although I cannot be angry, still I seem to be angry because he supreme Lord who became a little boy is forgotten and neglected by his creatures." (III, 25)

I Bog III, 5 taler helgen Ambrosius (340-397) til Birgitta om apostasi hos både de politiske og kirkelige ledere. Her anvendes en lignelse, hvor lederne beskrives som styrmænd, der styrer deres passagerer, befolkningen, direkte imod livsfarlige bølger. Bølgerne er her den negative del af den jordiske verden, den verden der er inficeret med synd. Den jordiske verden er ikke altid negativt beskrevet hos Birgitta, da hun skelner imellem den verden, der er blevet korrumpet af mennesker, og den gudskabte. Birgitta lægger vægt på, at al synd er frivillig, da mennesket har fri vilje. Det er derfor styrmændenes frie vilje til at elske sig selv og ikke tænke på de sjæle, de er herrer over. Denne narcissisme og selvophøjelse er grunden til det magtbegær og stigende korrupsion hos kirken og præsteskabet, Birgitta finder. I teksten nævnes de tre synder, som oftest er de tre største hos Birgitta: Stolthed, grådighed og urenhed. Birgittas kritik er som udgangspunkt rettet imod alle samfundslag, men henvender sig særligt til de øvre lag, den kirkelige ledelse og adelen. Det var de to grupper, hun selv havde mest kontakt med, og som hun mener, har et ansvar over for resten af befolkningen. Disse grupper burde være stærke ledere, men tager i stedet andre med i deres fald.

I VI, 33 bruges brud og gom symbolikken anderledes, end når hun selv optræder som Kristi brud. Kristus er også her brudgommen, men bruden er udvidet til at omfatte alle kristne. Kirken bliver beskrevet som brudkammeret, hvor de to skal forenes. Men bruden har vendt sig imod sin brudgom og er blevet til en hore:

But now your bride has turned into an adulteress. The chamber-doors are closed, and instead of a bride, a wicked adulteress lies there, thinking to herself: 'While my husband is asleep and lying there naked, I will take out a sharp sword and kill him, because he does not please me (VI, 33).

De kristne er utro med djævelen, og de hører dermed ikke længere til i kirken. Ingvar Fogelqvist finder i en undersøgelse af Birgittas forhold til kirken, at Birgitta opererer med to forskellige slags kirker. Der er både tale om kirken som institution og kirken som et fællesskab af troende. Kirken er således både den fysiske bygning, men også de kristne selv. Birgitta mener, at mange kristne i sin samtid er en del af den fysiske kirke som institution, men er faldet fra den rette tro, og de er derfor ikke en del af det åndelige fællesskab. Hun skelner derfor i mellem dem, der er en del af den indre kirke og dem, der blot er en del af den ydre. Disse frafaldne og fordærvede kristne beskrives i en åbenbaring som fjender, der har belejret en borg, dvs. kirken (IV, 65). Der skelnes derfor hos Birgitta i mellem to forskellige tilhørsforhold til kirken; et ydre og et indre (Fogelqvist 1993b, 150-151)

Ved at kritisere dem, der er i den fysiske kirkebygning, så kritiserer hun også institutionen, dvs. præsteskabet og klerkene, og siger, at de ikke er sande kristne. De skal lede befolkningen imod frelsen, men fejler. Birgitta lægger vægt på den personlige tro, og at folk selv skal tilegne sig frelseshistorien. Dette viser sig også i, at Birgitta ønskede at folk skulle kunne læse den hellige skrift på sit modersmål, og hun beordrede derfor også dele af Bibelen oversat til svensk (Morris 1999, 57). Den personlige tro og oversættelse af den hellige skrift fra latin til modersmål er klart indikationer, der peger frem imod Bellahs tidligt moderne religion, den protestantiske reformation. Hammerich lagde i sin analyse af Birgitta som forløber for reformationen vægt på hendes kritik af præsteskabet og hele det kirkelige hierarki, hvilket også er en del af den protestantiske grundtanke. Selvom Birgitta retter en skarp kritik imod flere dele af institutionen, så sætter hun aldrig spørgsmålstegn ved deres autoritet, og hun forbliver derfor tro imod systemet. Hun ønsker ikke at omstyrte eller fjerne det kirkelige hierarki, men hun ønsker at rense det for det fordærv, den har været udsat for. Fogelqvist kommer derfor også på dette grundlag frem til, at Birgitta ikke, som Hammerich i 1862 påstod, kan ses som en forløber for reformationen (Fogelqvist 1993b, 145). Selvom denne kritik ikke er reformatorisk, så findes der dog andre aspekter ved Birgitta som analysen viser, der kan pege fremad.

### 6.3.2 Politik

Politik og religion var i middelalderen to sider af samme sag. Kongen blev anset som indstiftet af Gud, og kongedømmet var derfor helligt. Gik man imod sin konge, gik man imod sin Gud, og oprør imod kongen blev fordømt. Hos flere middelalderlige tænkere, bl.a. Thomas af Aquinas (1225-1274), finder man dog distinktionen mellem kongedømme og tyranni som en lovlig begrundelse for oprør og afsættning af kongen. Hvor en konge styrer sit folk med retfærdighed i sit folks interesse, så undertrykker tyrannen sit folk, og underkender landets love. Derfor skriver Thomas af Aquinas, at det slet ikke er at betragte som et oprør at sætte sig op imod en tyrann, da det er tyrannen der er den egentlige oprører (Ferm 1993, 126).

Denne distinktion gør Birgitta brug af i sin attitude mod den svenske konge Magnus. Birgitta var under sit ægteskab meget tæt på kongen og hans dronning, da hun var ansat ved hoffet for at oplære den udenlandske dronning i svensk sprog og skikke. I 1340'erne, hvor Birgitta forfatter de fleste af åbenbaringerne i Sverige, er attitudeen imod Magnus meget positiv. Han beskrives som en helgenkonge, og han har da også set positivt på

Birgitta, da han i 1346 donerede et slot i Vadstena til hendes orden. Med denne donation kom også en anmodning om, at både han og dronningen ønskede at blive begravet i klostret (Morris 1999, 86). Omkring ti år senere i åbenbaringerne omkring 1350'erne skifter den positive attitude imod Magnus, og Birgitta advokerer her for en omstyrting af kongen, imens hun selv sidder på sikker afstand i Rom. I IV, 1 beskrives Magnus netop som en tyran: "Thus this king was given the keys of power and glory, which he has used in an unjust and wasteful manner, not for glory of God." (IV, 1). Kulminationen af Birgittas tiltagende fjendtlighed imod Magnus ses i hendes oprørsskift dateret til 1361. Heri beskyldes kongen igennem Jomfru Maria for ikke at have fulgt Birgittas råd og formaninger. I teksten forudsiges det, at han skal væltes og erstattes af en ny. Birgitta udpeger fire personer, som skal hjælpe med at få kongen afsat. De fire har i det oprindelige håndskrift været navngivne, men navnene er på et tidspunkt gået tabt (Ferm 1993, 129). Begrundelserne for oprøret imod kongen er mange. Først og fremmest er han frafaldet den rette tro, han har tilranet sig land, forrådt sit land og sit folk, overholder ikke kirkens regler, og beskyldes endog for sodomi. Birgitta nævner især kampen om Skåne som et vigtigt argument. Kongen havde svigtet sit folk i Skåne, som Birgitta så som en gudsbestemt del af Sverige, ved at overgive dem til den værste fjende af dem alle, den danske konge Valdemar Atterdag (1320-1375). Magnus må derfor enten væltes eller selv gå af og overlade tronen til sin søn, forudsat at denne lover at give skåningene oprejsning:

You have the worst of reputations in the whole kingdom. It is said that you carry on sexual intercourse and perversion with other men against nature. This appears likely, since you love some men more than God or your own soul or your own wife. There is also doubt about whether you have the true faith, seeing that the church has placed you under interdiction and forbidden you to attend mass, but you still enter churches and attend masses. Moreover, you have plundered the property of the crown and the kingdom. You are a traitor to your household servants and the subjects who have served you and your son faithfully. You surrendered them and the whole of Skåne deliberately into the hands of their worst enemy, and they will never be safe and secure from his ill will and deceits as long as he is alive. If, however, you decide to rectify these sins and repossess the transferred territory, we will serve you. Otherwise you should hand the kingdom over to your son under sworn oath to repossess the transferred territory, love the common people, be faithful to his knights, and rule and govern justly and piously according to the laws of the country (REX, 80).

Birgittas skiftende mening om Magnus sker omkring hans korstog mod hedningene i det østlige Finland og Rusland. Det første fandt sted i 1348 og det andet i 1350. Det første korstog var i første omgang vellykket, men efter hans afrejse tilbage til Sverige, gik der



kun seks måneder førend det erobrede land blev tabt. Ved det andet korstog blev Magnus' styrker slået tilbage, og han måtte selv flygte til Estland og Letland, hvor han blev vinteren over. Der findes i blandt Birgittas åbenbaringer omkring 20, der retfærdiggør korstogene, og som giver Magnus råd og vejledning (Morris 1999, 83-84). Der lægges vægt på at hedningene først skal tilbydes fred, førend kongen kan benytte vold: "Therefore, those who march on the lands of the infidels, should first offer them peace, faith and freedom. If the infidels do not accept their advice and admonitions, then they should zealously take to arms" (VIII, 40). På den måde retfærdiggøres det at anvende vold, da hedningene først skal afvise freden. Selvom Birgitta retfærdiggør korstogene, så er hendes holdning til dem aldrig helt klar. I VIII, 39 spørger Magnus selv Birgitta om råd til, hvordan han skal gribe korstogene an. Her lyder svaret, at hvis han virkelig ønsker at drage på korstog, så skal han starte med sig selv og sørge for at have den rette tro både i sit hjerte og i sin krop. Hun virker derfor ikke sikker på korstogenes nødvendighed, men accepterer dem nærmere, hvis de er udført korrekt og med de rette intentioner. Efter Magnus' andet fejlslagne korstog i 1350, hvor Birgittas egen bror angiveligt deltog og døde, ændrer Birgitta sin holdning både til korstogene og til Magnus. I de efterfølgende åbenbaringer nedgøres Magnus og beskyldes for ikke at have fulgt de råd, som Maria igennem Birgitta gav ham. Korstoget slog derfor fejl som en straf for kongens manglende moral: "He did not take my advice into consideration but went back with no profit gained. He became a burden to the people of his kingdom, disobedient to both God and men, and a violator of his knightly vows" (VIII, 47). Birgitta tilslutter sig her en hel række af Kong Magnus' støtter, der rejste sig imod ham efter det andet korstog, da det havde krævet mange liv og ressourcer og intet udbytte gav.

Birgitta afholdt sig derfor ikke fra at blande sig i den svenske politik, selv ikke da hun i de sidste år af sit liv var bosat i Rom, og at hun dermed ikke havde nogen direkte kontakt med den svenske adel. Teksterne viser derfor hvordan Birgitta bruger sin position som kanal for Helligånden til at indvirke og ændre den politiske virkelighed, hun var en del af. Birgittas engagement i politik kan være et eksempel på Beauvoirs begreb om, hvordan kvinden kan træde i karakter og blive et subjekt ved igennem mystikken at handle i den virkelige verden. Selvom Birgittas køn fordrede til passivitet og stilhed, blandede hun sig alligevel i politik på lige fod med mænd ved at bruge en religiøs autoritet som legitimering.

Det var ikke blot i svensk politik, Birgitta var interesseret. Krigen mellem England og Frankrig, der rasede på dette tidspunkt, stod også Birgitta nær. Birgitta kommer endog med et konkret løsningsforslag, da hun i en åbenbaring foreslår en forening imellem de to stridende familier i form af et ægteskab (IV, 105). I en åbenbaring adresseret til Pave Clement VI opfordrer Birgitta til, at han skal bringe fred i mellem de stridende parter: "Write the following words on my part to Pope Clement: I exalted you and let you ascend through all the ranks of honor. Rise up and establish peace between the kings of France and England, who are like dangerous beasts, betrayers of souls." (VI, 63). Birgitta beskylder herefter paven for ikke at have gjort nok for at bringe fred. Hendes kritik er dog mindre velbegrunderet, da Clement VI faktisk siden han fik embedet i 1342, havde arbejdet hårdt på en fredsafteale. Birgittas kritik af paven kan derfor skyldes, at Clement VI havde en udpræget pro-fransk holdning til krigen, hvorimod Birgittas var pro-engelsk. At Birgitta tog den engelske konges parti juridisk, skyldes hendes loyalitet over for det svenske monarki, der netop støttede England bl.a. på grund af den svenske dronnings families affærer med den engelske kongefamilie. Selvom Kong Edward (1312-1377) havde Birgittas juridiske støtte, så fordømmer hun begge konger moralsk. De beskrives af hende som vilde dyr, der begge gør sig skyldige i grådighed og hovmod: "I see, as it were, two most ferocious beasts, each of its own kind. The one beast is excessively greedy, and its craving is never sated. The other beast strives to rise u above all the others" (IV, 104).

Birgitta blandede sig også kirkepolitisk, da hun gik aktivt ind i kampen om pavedømmet i Avignon, og ønskede pavens tilbagekomst til Rom. Også i dette anliggende tiltager Birgittas tekster i aggressivitet. I en åbenbaring dateret til 1370 truer hun Pave Urban, der på dette tidspunkt befinder sig i en provins til Rom, og forudsiger hans død, hvis han vender tilbage til Avignon: "If it does happen that he returns to the country where he was elected pope, within a short time he shall be struck with a blow that will knock his teeth out. His sight will become cloudy and darkened, and he will tremble in every limb of his body" (IV, 138).

Birgitta anvender også Maria og moderfiguren i sin politiske argumentation. Pave Urban beskrives i ovenstående åbenbaring som et barn af Maria, som hun som mor leder til sit bryst, som her er kirken i Rom:

As a mother carries her child to the place she likes before uncovering her breasts for him, so I led Pope Urban by my prayer and the work of the Holy Spirit from Avignon to Rome without any physical danger

whatever. What did he do to me? He turns his back on me rather than face me, and he intends to go away from me (IV, 138).

Her omstyrter Birgitta forholdet mellem det maskuline og det feminine. En mor står altid over sin søn, og det er hende, der beskytter ham, og ved, hvad der er bedst for ham. Alle børn har brug for en mor, selv konger og paver, hvilket er en rolle, kun en kvinde kan udfylde – her Jomfru Maria.

Birgittas indblanding i politiske affærer viser den kamp i mellem det religiøse og det verdslige hierarki, som Bellah ser karakteristisk for den historiske religion. Magten deles i den historiske religion i to hierarkier med hver deres elite og legitimering. Den politiske leder har derfor ikke længere monopol på magten på trods af, at kongedømmet stadigvæk ses som helligt. Den religiøse elite har, som Thomas Aquinas bl.a. udlægger, mulighed for at omstyrte den politiske leder (Bellah 1964, 367). Birgitta stod her i en særlig position, da hun var en del af begge eliter. I sin slægt og gennem sit ægteskab med Ulf var hun en del af den politiske elite. Da Birgitta bliver enke og bosætter sig ved klosteret i Alvastra, bliver hun snart set som en del af en religiøs elite, og hun kan derfor tale inden for to forskellige diskurser. Da Birgitta levede i sit ægteskab, havde hun ingen direkte politisk magt, men havde dog en vis autoritet, hvilket kan ses ved, at hun netop i forhold til den svenske Konge i 1340'erne opnår en vis magt. Det kommer sig til udtryk ved, at Magnus rent faktisk lyttede til Birgittas råd og forærede hende et slot i Vadstena. Når Birgitta senere kommer til Rom, bevæger hun sig væk fra det politiske domæne, hun før var en del af. I Rom havde Birgitta kun sin religiøse autoritet, og hendes opfordringer til paven, den engelske og den franske konge, havde derfor ingen effekt. Birgitta selv var overrasket over, at hendes formaninger tilsyneladende gik ubemærket hen, og at de ikke kom til at spille nogen rolle hverken i pavens tilbagevenden til Rom eller fredsslutningen imellem England og Frankrig. Selvom mange aspekter af hendes politiske agenda ikke blev hørt, så viser teksterne hendes engagement og visioner om at deltage i storpolitik på lige fod med magtfulde mænd i den politiske elite. Birgitta brugte således mystikken og sin positionering som Kristi brud til at handle og manifestere sine egne meninger i den fysiske verden. Birgittas egne meninger skinner tydeligt igennem, da hun i den engelske og franske konflikt er tro imod sit hjemlands politiske ståsted. Ligeledes skinner hendes personlige mening igennem i hendes kritik af Magnus efter hans andet korstog, hvor Birgitta mistede sin bror. Birgitta havde derfor dybt personlige

interesser i den politik, hun kommenterede på. Birgittas politiske engagement viser således, hvordan Birgitta træder ud af sin position som objekt, og dermed er en af de kvindelige mystikere i middelalderen, som Beauvoir finder eksemplificeret i Skt. Teresa.

### 6.3.3 Den nye orden

“I want to establish this Order first and foremost for women in honor of my beloved Mother. I will explain its constitution and statutes fully with my very mouth.” (RS, 1).

Således beskriver Birgitta kortfattet formålet med den nye orden, hun ønskede at stifte: hun ønskede en orden først og fremmest for kvinder til ære for Jomfru Maria. Ordenen fik navnet Den allerhelligste Frelzers Orden og findes udførligt beskrevet i *Regula Salvatoris*. I prologen til RS beskrives ordenen som en ny vingård. Kristus har plantet en vingård, der har frembragt god vin i mange år. Med tiden har fjender sået dårlige frø i vingården, og den gode vin er derfor blevet svær at fremskaffe. Kristus ønsker derfor at plante en ny vingård, selv gøde den og frembringe en ny god vin. Vingården er den nye orden, og vinen er dens grundlægger, Birgitta selv (RS prolog). Birgitta retter således en kritik af de eksisterende ordener, som hun mente var frafaldet den rette tro og de monastiske idealer. I ordensreglerne findes alt beskrevet ned til mindste detalje, fra den arkitektoniske udformning af klosterkirken til hvilke klæder søstre skal bære. Birgitta er derfor i sine ordensregler usædvanligt detaljeret.

Birgittas orden findes som noget nyt kun i en version for kvinder, hvorimod de fleste andre nonneordener var udsprunget som en kvindelig pendant til en munkeorden. Birgitta var derimod ikke tilfreds med de eksisterende nonneklostre, hvilket også indikeres af, at hun selv valgte at bosætte sig ved munkeklosteret i Alvastra efter Ulfs død frem for et kloster for kvinder. Birgittas ordensregler er dog i høj grad inspireret af både benediktinerne og cistercienserne, som hun stiftede bekendtskab med i Alvastra særligt igennem prior Peder Olufsson. Derudover ses også inspiration fra dominikanerne, hvilke hun havde kontakt med igennem hendes skriftefader Peder Olufsson fra Skäninge. På visse punkter ses også lighedstræk med franciskanerne, hvis teologi hun særligt kendte gennem hendes læremester Mathias af Lindköping, men derudover havde Birgitta ikke kontakt med disse hjemme i Sverige. På trods af visse lighedspunkter fordømte hun franciskanernes lediggang som tiggermunke uden for klosterets mure, og lagde i stedet vægt på det manuelle arbejde i klostret (Fogelqvist 1991, 204-205).

I RS kap. 10 og 11 forklares det, hvordan man kan blive optaget i ordenen. At blive optaget skulle være en langsommelig og besværlig proces, så man vidste, at ansøgeren virkelig ønskede optagelse. Først gang skulle ansøgeren have besked på at komme igen efter tre måneder. Efter de tre måneder ville abbedissen undersøge ansøgerens motiver, og hvordan hun var bundet til verden. Efter yderligere nogle måneder fortæller abbedissen ansøgeren om, hvor hårdt livet i klosteret er. Når man først er blevet optaget i ordenen, er det ikke muligt at forlade klosteret, og man skal derfor forlade alt og alle på den anden side. Her kræves en total verdensfornægtelse. Det er dog muligt for en nonne at have kontakt med familiemedlemmer på bestemte tidspunkter, men kun igennem et vindue fra klosteret, og fravælger man helt denne kontakt, vil belønningen i det hinsides være desto større (RS 8). Selve optagelsen i ordenen sker igennem et symbolsk ægteskab, hvor søsteren bliver viet til Kristus. Ceremonien imiterer et jordisk bryllup, og ægteskabet symboliseres i en ring, der bliver givet til søsteren. Hun er nu totalt underlagt Kristus i tro og kærlighed. Birgittas egen positionering som objekt for Kristus videreføres her til hendes orden, hvor nonnerne positioneres i en traditionel passiv kvinderolle.

På trods af at Birgitta lægger vægt på klosterlivets afsondrethed i forhold til den omgivende verden, så skal kroppen ikke totalt fornægtes. I RS 23 fortælles det, at Maria inddelte sin tid i tre perioder: en tid hvor hun priste Gud med tale, en tid hun priste Gud i sine hænders arbejde og en tid, hvor hun plejede sin egen svage krop. På samme måde skal søstrene opdele deres tid, og dermed bruge alle kroppens lemmer i deres tilbedelse. Det manuelle arbejde kommer på Birgittas tid til at fylde mere og mere, hvilket peger frem imod en tidlig moderne religion i Bellahs optik. Her bliver kroppen set som et redskab, der ikke nødvendigvis skal forsages totalt. Det manuelle arbejde kan være en metode til renselse. Da det er med lemmerne, man begår synder, er det også med lemmerne, man kan blive rensset igen:

If you are worrying and afraid about being burdened by work and sickness, then consider how severe a thing it is to burn in the fire ... Just as you have sinned in all your limbs, you must also make satisfaction in every limb ... For this reason, embrace your small hardships cheerfully so that you can be cleansed and reach your great rewards all the sooner! (I, 2).

Renselsen kan altså begynde allerede i det jordiske liv igennem fysisk arbejde, og man kan derigennem mindske sin tid i skærsilden. Med vægten på det fysiske arbejde skriver Birgitta sig ind i den form for arbejdsetik, der udvikledes i middelalderen, og som ses

stærkest hos Thomas Aquinas. Fra at se arbejdet som en straf eller bod, ændres indstillingen til en fordømmelse af lediggang og dermed en opvurdering af manuelt arbejde (Olsen 1991, 330). Denne forestilling peger frem imod Bellahs tidligt moderne fase, hvor frelsen netop her er at finde i den fysiske verden. Frelsen kræver også hos Birgitta en deltagelse i Guds skaberværk, men det er altid en balance. Kroppen skal bruges og vedligeholdes, men den skal hverken misbruges eller forkæles. Birgitta advokerer derfor for en moderat askese, hvor man lever asketisk uden at mishandle sin krop så meget, at det går ud over det nødvendige arbejde - både det fysiske og bønnerne. Kroppen er ikke så stærk som sjælen, og skal derfor passes på. Hun sammenligner i RS 24 kroppen med et svækket muldyr: "Accordingly, this is what I find pleasing and acceptable: that a person should treat his or her body like a debilitated mule in order that it may be of service to me, not in order for it to live a life of luxury and dissolution." (RS 24). Ligesom et arbejdsdyr er nødvendigt, for at et arbejde kan blive udført, er det vigtigt at kroppen har det, den skal bruge for at være sund og rask uden at være overøst med luksus. Selvom Birgittas askese er moderat er de tre vigtigste idealer for hendes orden ydmyghed, kyskhed og frivillig fattigdom, og altså alle klassiske monastiske regler.

I Birgittas tillæg til reglen befaler Kristus, at nonnernes tidebøn bør gå forud for brødrenes, selvom det i andre kirker er omvendt: "The laudable custom of the fathers is not to be rejected, but it is pleasing to me that in other churches the hours of my Mother the Virgin should be recited first, then the hours of the day should be sung at the fixed times." (REX 3). Her antydes at søstrenes bøn er vigtigere, og har en mere fremtrædende rolle i liturgien end brødrenes, hvilket giver kvinderne en lidt højere status inden for den religiøse praksis, hvor kvindens status normalt er begrænset. Kvindens status ophøjes især i de tanker Birgitta gør sig om klosterets overhoved, abbedissen. Abbedissen er Marias stedfortræder på jorden og derfor også hendes talerør. Da Birgittas teologi både har en himmelsk konge i Kristus og en himmelsk dronning i Maria, må de derfor begge have en stedfortræder på jorden, og hun skal derfor ses som en pendant til en biskop. Abbedissen skal være leder for ordenen, ligesom Maria var leder for Kristi disciple og apostle efter hans himmelfart (RS, 14). Maria får igen her en fremtrædende rolle i fortællingen, hvor hun gøres til leder over de første kristne. Abbedissen skal imitere Marias liv, og den der vælges som abbedissen skal derfor leve i en af de tre livstadier, som Maria levede i: jomfruelighed, ægteskab og enkestand. De tre stadier i en kvindes liv er dem,

der behager Kristus mest: “Accordingly, when an abbess is elected, a woman who belongs to one of these three states should be chosen. However, a sister who comes from a different origin, however continent and exemplary she is in her conduct, should not be chosen as abbess.” (REX 20). Her lægges der eksplicit vægt på, at abbedissen ikke skal være en nonne, og Birgitta åbner derfor op for, at selv en kvinde der har levet i ægteskab, som hun selv, kan blive en religiøs leder. Meget af den status Birgitta giver kvinden i hendes orden, finder hun således grundlaget for i sin marialogi.

På trods af at ordenen var for kvinder, og skulle ledes af en, havde Birgitta alligevel respekt for det maskuline, patriarkalske system inden for liturgien. Klosteret havde brug for mænd i form af klerke, præster og lægbrødre, bl.a. på grund af kvindens udelukkelse fra den religiøse kult. Magten skulle derfor også være todelt. Abbedissen kunne ikke fungere som skriftefader, og måtte derfor udpege en af klosterets præster til at udføre den opgave. Skriftefaderen havde således en spirituel magt, abbedissen var udelukket fra som kvinde, men det var hende, der havde den reelle magt i klosteret, og han måtte derfor heller ikke handle imod hendes vilje (Fogelqvist 1991, 229).

Abbedissen måtte ikke udføre sakramenterne, til dette skulle bruges en præst. Der skulle i alt i hendes kloster være 60 nonner og 13 præster. Det er dog altid søstre, der er i centrum, og klerkene, præsterne og lægbrødrene er der for at servicere dem. Så selvom Birgittas idéer om sit kloster på overfladen kan ligne andre nonneklostre, hvortil der er et mandligt samfund af klerke og lægbrødre tilknyttet, så adskiller Birgittas sig ved, at nonnerne her har en højere status end mændene. I et tillæg til ordensreglen vedrørende nadverens sakramente åbner Birgitta op for, at abbedissen kan bryde med det etablerede hierarki. Her bliver der ekstraordinært givet tilladelse til abbedissen om, at hun må bære nadverbrødet, Kristi legeme, hen til en nonne der pga. sygdom er forhindret i at deltage i nadveren. Brødet skal dog altid være i en beholder, så hun ikke rører direkte ved det (REX 37). Birgitta åbner her forsigtigt op for, at abbedissen som Marias stedfortræder kan have en fremtrædende plads i kulten, ligesom Maria har det i teologien hos Birgitta. Hun bliver dog hele tiden inden for den etablerede tradition, hvor kvindens kropslighed gør hende uegnet til at røre ved Kristi legeme. Men med denne tilføjelse åbner Birgitta op for muligheden af en subversion af kvindens rolle i liturgien.

Den paradoksaltet der findes i Birgittas egen positionering som Kristi brud, findes også i den status, kvinderne i hendes orden tillægges. Nonnerne optages i ordenen ved at

indgå i et helligt ægteskab med Kristus, og de sættes derfor i en position som objekter, hvor de ikke fremstår som selvstændige handlende subjekter. De bliver redskaber for en maskulin autoritet. I klosterets lukkede samfund er nonnernes, og særligt abbedissens, status derimod høj og ikke underlagt nogen maskulin autoritet. Her er mændene underlagt kvinderne, da livet i klosteret er tilegnet Maria. Ved at underlægge sig en sakral, overnaturlig, maskulin magt kan kvinderne derved opnå en verdslig magt, der ellers ikke var dem forundt. Inden for klosteret får kvinden derved mulighed for netop at være subjekter, da de her kan være ansvarlig for deres egen frelse. Birgitta lagde desuden vægt på, at både munkene og nonnerne i hendes kloster skulle kunne læse de hellige tekster på deres eget sprog, og hun fik derfor oversat dele af Bibelen fra latin til svensk. Klosteret gav derfor også kvinden en mulighed for at tilgå skriften og derved egenhændigt at tolke den. Birgittas insisteren på at den hellige tekst skulle være tilgængelig på ens modersmål, peger frem imod Luthers insisteren på det samme under reformationen. Hvis ikke folket forstod skriften, kunne de heller ikke opbygges og tage ved lære af den (Hammerich 1862, 98-99).

Birgitta ventede på pavens godkendelse af sin orden i Rom i over 20 år, og i 1370 fik hun den endelig. Hun døde dog selv inden hun nåede tilbage til Vadstena, hvor klosteret skulle grundlægges. Hendes datter Katarina (1332 -1381) blev derfor klosteret i Vadstenas første leder. Dele af Birgittas teologi, som den står beskrevet i RS blev underkendt, og hendes matriarkalske vision blev derfor aldrig realiseret fuldt ud. Noget af det der især voldte problemer var hendes ide om et dobbeltkloster, der skulle husere både mænd og kvinder, og abbedissens suveræne magt (Børresen 1991, 56). At Birgittas teologi med fokus på kvinden blev underkendt, vidner om, hvor revolutionerende hendes tanker var i tiden, og hvordan Birgitta forsøgte at bryde med det monopol mænd havde i kirkelige embeder. Birgittas ordensregler kan ses som et eksempel på, hvordan Birgittas egne visioner og mål skinner igennem i hendes mystik. Birgitta havde en vision om en orden først og fremmest for kvinder, og hun bruger derved sin status som mystiker til at handle aktivt i det offentlige rum. Hun kamuflerer sin egen stemme bag ved en guddommelig instans, men det faktum at hun efter Ulfs død ikke fandt et nonnekloster, der behagede hende, vidner om hendes personlige utilfredshed med de eksisterende. Hun træder derfor med Beauvoirs begreber ud af fænomenverdenen, og træder i karakter som subjekt. Her bruger hun således mystik og selvudslettelse som en strategi til at opnå bestemte mål i den fysiske verden.



## DISKUSSION OG PERSPEKTIVERING

### 6. Delkonklusion: Subversion og udvidelse af kvindens råderum

I denne delkonklusion fremhæves de vigtigste pointer fra analysen. Konklusionerne fra analysen er dem, der vil blive anvendt i den senere diskussion og perspektivering.

Maria fylder meget i Birgittas tekster, og det er i hende, at Birgitta finder et fundament for sin subversion. Maria beskrives i teksterne som himmelens dronning, og konstrueres som en suveræn himmelsk magt. Maria har hos Birgitta præeksistens, og hun sættes lig med, og smelter til en vis grad sammen med Kristus i og med, at de deler det samme hjerte. Maria har således del i Kristi lidelse, og hun ofrer sig derfor også for menneskets skyld. Maria er ikke hos Birgitta, som i Bibelen, et passivt redskab for Guds vilje, men derimod en aktiv medspiller og aktør i frelsen. Birgitta formår stadig at bibeholde den maskuline treenighed, da hun ikke gør hverken Gud eller Kristus feminine, men igennem Marias identifikation med Kristus bliver hun alligevel en del af treenigheden.

Birgitta udvider i sine tekster frelserrollen til at bestå af to frem for en. Maria og Kristus er et himmelsk frelserpar, og ligesom Kristus ses som den reinkarnerede Adam, er Maria den reinkarnerede Eva. Birgitta går dermed væk fra tanken om kvindens skyld i synden alene. Både Adam og Eva syndede, og eftersom de var to om synden, må de også være to om frelsen. Hos Birgitta findes der derfor en dualitet, hvor kønnene er indbyrdes afhængige. Birgitta subverserer således kvindens hidtil passive rolle i frelsen og tanken om kvindens skyld i syndefaldet.

Ifølge Birgitta levede Jomfru Maria sit liv igennem tre stadier: jomfruelighed, ægteskab og enkestand. Maria er både jomfru, mor og enke, da hendes søn ingen jordisk fader har, og at hun føler sig som en enke efter sin søns død. Birgitta anvender denne moderrolle til at subversere det traditionelle hierarki imellem mand og kvinde ved at pointere at en søn, et barn, altid har brug for sin mors kærlighed og vejledning. I et mor og søn forhold står kvinden således over manden. I de tre faser står både jomfruen og enken uden for det traditionelle familiemønster og dermed den traditionelle kvinderolle, da de begge er kyske, og i den forstand står i en af-seksualiseret position. Ved at konstruere Maria som en enke forsøger Birgitta at løse et af hendes største problemer, nemlig hendes tab af jomfruelighed, som traditionelt blev set som en kvindes bedste og højeste status. Til dette kan Birgitta have anvendt rollemodeller som f.eks. Elizabeth af Ungarn, for på den

måde at legitimere sin status som guddommeligt medium på trods af sin manglende jomfruelighed.

Birgitta beretter om, hvordan hun oplever en mystisk graviditet, hvor hun bliver gravid med Kristi åndelige afkom. Hun skal føde, og på den måde videreformidle Kristi budskab. Igennem denne graviditet- og fødselsmetaforik åbner Birgitta op for et positivt aspekt ved kvindens kropslighed, den kvindelige fertilitet. Evnen til at bære og føde afkom som et profetisk redskab er således også eksklusiv for kvinder. Det sker dog uden at Birgitta fjerner sig fra den traditionelle tanke, at der med kvindekroppens menstruation og fødsel følger urenhed. Maria – og Birgitta selv i sin mystiske graviditet – er her et særtilfælde, da det er Kristus, der bliver født. Han renser hende, i det samme han fødes. Generelt vægtes kroppen hos Birgitta højt. Kroppen er hos Birgitta et redskab til frelse, og den skal derfor ikke fornægtes helt. Faktisk kan det jordiske liv være en nødvendighed for, at man kan opnå frelsen i det hinsidige. Til dette argument anvender Birgitta lignelsen som de to søstre Martha og Maria, hvor den ene er optaget af huslige dennesidige pligter, imens at den anden kun er optaget af det hinsidige. Ifølge Paulus er det Maria, der er optaget af det hinsidige, der har valgt den gode vej, men Birgitta opretholder, at Marthas vej ikke er dårlig. Man må nemlig først være en Martha, førend man kan blive en Maria. På den måde retfærdiggør hun sin egen status, da Birgitta selv spejler sig i de to søstres liv.

Birgitta positionerer sig selv som Kristi brud i sine åbenbaringer, hvilket var en udbredt praksis blandt kvindelige mystikere på hendes tid. Beauvoir sammenligner denne praksis med den psykiske tilstand erotomani, hvor man positionerer sig selv som genstand for en uopnåelig persons kærlighed og affektion. Erotomanien, mener Beauvoir, viser kvindens begær efter at blive repræsenteret som subjekt og undslipper rollen som ”den anden”. Som Kristi brud er Birgitta stadigvæk et objekt og underlagt en suveræn maskulin magt, nemlig Kristus. Hun positionerer også sig selv som en gammeltestamentlig profet, hvor hun lige som Moses videreformidler et guddommeligt budskab uden selv at have del i budskabet. Profeten har ingen mening eller betydning i sig selv, men er blot en kanal for guddommelig viden. I denne paradoksalitet ligger kimen til Birgittas magt og autoritet. Ved at indgå i de gentagelige handlinger, hvor kvinden er passiv, så bliver det muligt for Birgitta at blive aktiv. Ved at positionere sig selv som passivt objekt underlagt en maskulin autoritet, finder Birgitta en mulighed for at subversere dem, jf. Butlers ide om, at subversion skal ske indefra. Ved at lade Kristus, Jomfru Maria, Gud eller

afdøde helgener tale i sine tekster formår hun at handle aktivt i den samtid, hun var en del af. Igennem mystikken udvides således kvindens råderum, og Birgitta anvender sin position som mystiker til at deltage i politiske debatter om den svenske konges korstog, krigen mellem England og Frankrig og pavens tilstedeværelse i Avignon.

Udover sit engagement i pavedømmet og politiske anliggender, så rettede hun også en skarp kritik af både adel og den kirkelige institutioner i form af præsteskabet og klerkene. Hun beskylder begge parter for at være frafaldet den rette tro, og hun ser det som hendes opgave at rense troen. Birgitta blander sig dermed inden for to forskellige domæner, hvilket hun begte selv var en del af i form af sin status som både aristokrat og mystiker, nemlig et politisk og et religiøst domæne. Birgitta var en del af det svenske samfunds top, og opnår derfor i Sverige en vis magt, da den svenske konge donerer et slot til Birgitta, og selv udtrykker et ønske om at blive en birgittinsk konge. Birgittas klosterorden blev aldrig realiseret fuldt ud, men hendes ordensregler udtrykker visioner, der klart omstyrker og redefinerer de traditionelle kønsrollemønstre. Ordenen skulle være tilegnet Maria, og skulle derfor også have en kvinde som overhoved. Præsterne og klerke tilknyttet til klosteret skulle derfor også stå i en vis underordnet position i forhold til nonnerne og klosterets leder, abbedissen. Nonnerne skulle indgå i et ægteskab med Kristus ligesom Birgitta selv, og igennem denne paradoksale undertrykkelse kunne kvinden opnå religiøs autoritet og magt. Birgitta åbner endog også op for, at abbedissen som Marias stedfortræder på jord kan få en mere fremtrædende plads i liturgien. Birgitta bruger således sin position som mystiker til igennem Maria at legitimere sig selv og advokere for, at kvinden har og kan have en fremtrædende position i det religiøse hierarki.

## 8. Det brede religionshistoriske perspektiv

I det følgende undersøges de kønsrollemønstre, der gjorde sig gældende henholdsvis i tiden før Birgitta og i tiden efter. Dernæst diskuteres det, hvordan Birgittas kønsopfattelse passer ind i disse mønstre, for at sætte hende ind i en bred religionshistorisk kontekst.

### 8.1 Kønsroller i det før-kristne Norden

”Idet de gav afkald på al kvindelig svaghed og blødagtighed, tvang de sig selv til at anlægge mandlige hårdhed og gik i den grad op i alt, hvad der har med krigsvæsen at gøre, at man kunne fristes til at tro, at de ikke længere var kvinder. Der var især dem, der havde stærke sjæle eller høje, slanke kroppe, der gerne slog sig ind på en sådan tilværelse. Det var, som om

de glemte de forhold, i hvilke de var født, og foretrak barskhed for elskovs ord; de valgte kamp frem for kærtegn og tørstede efter blods og ikke efter kys, lagde større vægt på krigens idrætter end på kærligheden, og knugede spyd i de hænder, som de burde have brugt ved væven. De tænkte ikke på brudesengen, men på døden.” (Saxo, Bog 7<sup>11</sup>).

Således skildrer Saxo den nordiske krigerkvinde, den såkaldte skjoldmø. Skjoldmøer betegner inden for den norrøne tradition kvinder, som tog del i krigshandlinger på lige fod med mænd, og hun falder ofte sammen med valkyrien. Begge kvinder er knyttet til krig, og er ofte beskrevet med maskuline genstande såsom våben og kampdragt. Kvinderne illustrerer derved et andet aspekt af kvindelighed, hvor kvinder kan tage del i mændenes verden (Jesch 1991,138). Saxo ser på disse kvinder som en del af en kaotisk og ustruktureret fortid, hvor folk ikke kendte deres rette roller. Før kristendommen kom, og lavede klare skel mellem kønnene og deres funktionsområder, kunne kvinder frit opføre sig som mænd, hvilket for Saxo var uacceptabelt og unaturligt. Saxo afslører herved sin egen og sin tids gængse kønsnormer. Det biologiske køn er her determinerende for hvilken karakter en person har, og hvilke funktionsområder man skal påtage sig. Kvinder er svage og bløde, de er smukke og elskelige, og deres funktioner findes i husarbejde ved væven og i kærtegn og kys. Saxo beskriver her hvilke egenskaber der er særlige elskværdige ved kvinder, hvilket alle er egenskaber, der lægger sig til omsorg og pleje: af hjemmet, af manden og af børnene. På samme måde skal mænd være hårde, stærke og gode krigskundskaber. Der er så at sige regler for, hvordan man handler i overensstemmelse med sit køn.

Alligevel vrimler det med autonome kvinder i den norrøne litteratur, der bl.a. formår at ægge mænd til at gøre det, de ikke selv i stand til, og derved opnå en indirekte magt (Mundal 1994). Derudover findes der også i den norrøne fortællertradition kvinder, der ikke blot kæmper som mænd, som skjoldmøerne, men som også virker som politiske og militære ledere, de såkaldte mø-konger. Mø-konge-motivets oprindelse er uklart, men da det havde sin storhedstid i slutningen af det 13 århundrede, tyder det på, at motivet er en slags blandingsgenre med stof både fra islandske sagaer og fremmed europæisk litteratur (Friðriksdóttir 2012, 229). Et af de mest fremtrædende eksempler på en møkonge findes i den islandske saga *Hróls saga Gautrekssonar*. Her erklærer kvinden Thorberg sig selv for konge. Thorberg er kongens eneste barn, og hun beder sin far om

---

<sup>11</sup> Saxo: *Danmarks riges krønike: Danernes bedrifter fra den ældste tid og frem til omkring år 1200*, oversat af Fr. Winkel Horn, bearbejdet af Mogens Boisen, 2015.

at arve riget efter ham på egen hånd fremfor at blive nogen mands hustru. Hendes far, den svenske kong Erik, eftergiver hendes ønske:

När hon allt detta ay sin fader undfåget hade, for hon ut på Ulleråker, stämmer ihop allmänt ting och låter där taga sig till konung över tredjedelen av Sverige, som hennes fader kong Erik henne hade efterlåtit att regera över. Därmed låter hon kalla sig kong Torberger, och skulle ingen fördrista sig, vid hårt straff tillgörandes, att kalla henne mö eller kvinnsperson (Korn 1990, 78- 79).

Thorberg optræder uafhængigt af sit biologiske køn. Selvom hun er født som kvinde, kan hun godt indtræde i traditionelle manderoller, og det er endog muligt for hende helt at skifte sit køn. Det er dog vigtigt at understrege, at dette kun er muligt i det omfang, at kong Erik ikke har nogle sønner. På det grundlag er det trods alt bedre, at hans kongerige bliver i slægten, end at en udefrakommende skulle arve det. Sammenblanding eller overlap i køn og kønsroller er ikke usædvanligt inden for det norrøne tekstkorpus, og der findes både eksempler på kvinder der agerer som mænd, og mænd der agerer som kvinder, omend med stor skam til følge. Carol Clover stiller derfor spørgsmålet, om den i kønsforskningen anvendte distinktion mellem *sex* og *gender* overhovedet kan anvendes på det norrøne materiale (Clover 1993, 370). Clover foreslår i stedet et socialt binært kønssystem, hvor man enten karakteriseres som *able-bodied* eller ikke. At være *able-bodied* associeredes traditionelt set med den maskuline krop, da der dertil knyttedes styrke, magt, ære, hæder og fysiske attributter såsom et sværd, mens det ikke at være *able-bodied* associeredes med den feminine krop. Kategorien omfatter dog også børn, ældre, slaver og syge uanset køn, og opdelingen ligger derfor ikke nødvendigvis imellem de to biologiske køn. Mænd havde naturligt fra fødslen mere maskulinitet, men både maskulinitet og femininitet var ikke irreversible og fastlagte roller, men i stedet noget mænd kunne tabe, og kvinder vinde: "Not only losable by men, but achievable by women, masculinity was in a kind of double jeopardy for the Norse man" (Ibid., 381). I det før-kristne Norden var ens biologiske køn, *sex*, dermed ikke nødvendigvis determinerende for ens kulturelle køn, *gender*, og Clover finder derfor, at man i Norden nærmere opererede med et system med kun ét *sex*, men to *genders*.

Man har derfor helt op til Birgittas tid været bekendt med den stærke kvinde, der kan virke i en politisk og derfor maskulin verden i Skandinavien. Det er dog vigtigt at nævne, at disse krigerkvinder ikke repræsenterede den gængse kvinderolle<sup>12</sup>, men idéen om dem

---

<sup>12</sup> Denne står nærmere beskrevet i afsnittet "4.1 Den religionshistoriske kontekst"

skal nærmere ses som en fælles nordisk kulturel reference. Deres plads i historien er omdiskuteret, og forestillingen om den maskuline autonome kvinde skal derfor mere betragtes som et narrativt motiv (Friðriksdóttir 2012, 230). Netop Birgittas svenske ophav var et af hendes modstanderes kritikpunkter: hvor skulle Gud vælge en kvinde fra det perifere nord som sit talerør? En ukendt britisk franciskansk klerk adresserede dette i et forsvar for Birgitta i et skrift, hvori han postulerer, at de nordiske kvinder altid har været favoriseret af Gud, selv i hedensk tid. Her nævner han netop de stærke nordiske krigerkvinder, og siger, at Gud altid har udstyret de nordiske kvinder med særlige gaver og evner (Morris 1999, 155). Her sammenlignes Birgitta med de maskuline kvinder fra Norden, og de beskrives positivt. Den positive opfattelse er dog sjældnen, da den gængse opfattelse i tiden var tættere ved den, der findes udfoldet hos Saxo.

En anden der forsøger at retfærdiggøre Birgittas troværdighed, er den italienske biskop Alfonso af Jaén, der fungerede som Birgittas skifterfader, imens hun boede i Rom. I skriftet *Epistola solitarii* sætter han først Birgitta ind i en tradition af kvindelige profeter i Bibelen, men argumenterer også for, at Birgittas visioner er af intellektuel art. De intellektuelle visioner hører normalt til de mandlige profeter, og de sættes over for de mere kropslige og sansebaserede, man finder hos kvindelige profeter (Voaden 1999, 86-87). De sansebaserede visioner kunne dog både stamme fra gode og onde ånder, og da kvinder blev set som intellektuelt underlegne til mænd, var de ikke altid i stand til at skelne. Ved at insistere på at Birgittas visioner ikke var sansebaserede, prøver Alfonso på den måde at maskulinisere Birgitta.

Alfonso skriver om Birgitta, at hun netop kunne virke i sin position som medium, og derved legitimt blande sig i politiske henseender fordi hun som stærk kvinde formåede at transcendere sit køn og på den måde gøre sig fri fra sit køn, der blev set som et handicap (Voaden 1999, 89). Ifølge Alfonso forlod Birgitta altså sit køn ligesom Thorberg. Karakteristisk for fortællingerne om mø-kongerne er, at de alle mister deres status til en mand igennem ægteskab, og glider over i en traditionel kvinderolle. Dette tab skildres ofte som en ydmygelse og som straf for kvindens stolthed og ofte ondskabsfulde afvisning af bejlere. Genren kan derfor måske have virket i kristen tid som en måde at skræmme og kontrollere kvinder på (Friðriksdóttir 2012, 235). Som det også skildres hos Saxo, beskrives det ikke at opføre sig i overensstemmelse med sit køn som noget perverteret og unaturligt. Med kristendommens indførelse i Norden blev det biologiske køn nu set som determinerende for det biologiske køn i kraft af tanken om kvinden som

bundet til kroppen. Birgitta var stærkt optaget af den politiske situation i sin samtid, men hun kunne ikke skifte køn og derved deltage i politiske spørgsmål. En mulighed for Birgitta var derfor, som Alfonso beskriver, at transcendere sit køn og derved blive en slags kønsløs hybrid. Da mø-kongerne ikke kan gifte sig uden at miste deres position, står de uden for det etablerede kønssystem baseret på ægteskab, og mø-kongerne bliver således i fortællingerne af-seksualiseret. På samme måde af-seksualiserer Birgitta Jomfru Maria og sig selv ved at fremhæve jomfruen og enken. Også de står begge uden nogen seksuel position. Men som analysen har vist, så placeres Maria ikke altid i denne position. Hendes position som mor er nemlig også vigtig hos Birgitta. Maria er en særlig mor, da hun stadig er af-seksualiseret. Maria er som den eneste både jomfru, mor og enke, og hun kan derfor være med til at udvide kvindens position.

Birgitta accepterede derfor til en vis grad de normer, der eksisterede på sin tid. Birgitta ser sig selv determineret af sit biologiske køn, og hun forsøger derfor aldrig at forlade eller transcendere det. I stedet formår hun inden for systemet at subversere kvinderollen igennem Maria, og på den måde legitimere egen autoritet. Det paradoksale i den metode Birgitta benytter sig af er, at hun både står alene, og er underlagt en maskulin autoritet. Profettraditionen og særligt traditionen for at positionere sig selv som Kristi brud var metoder, Birgitta kunne udnytte for implicit at få hendes egne politiske og samfundsmæssige visioner først ud. På den måde forlader Birgitta aldrig fra et emic synspunkt kvindens traditionelle position som passivt objekt, og hun kan derfor i højere grad accepteres, end kvinder der åbenlyst forsøgte at skifte køn, som de findes i den nordiske fortælletradition.

## 8.2 Kønsroller i reformationstiden

“The revelations of Birgitta... are nothing but satanic illusions by which nevertheless I myself had almost become captive when I was still a monk... The monks and papists... have filled the church with Birgittine and other books with which they have reviled the domestic and political spheres. “ (Sahlin 2001, 5) Således omtaler den tyske reformator Martin Luther (1483-1546) Birgitta og hendes skrifter. Birgittas tekster beskyldes her for at være sataniske illusioner og for at kunne bruges til at spotte den samfundsmæssige orden. Luther nævner ikke hendes køn som begrundelse for sin kritik, men en kritik af hendes engagement i offentlige anliggender kunne ligge gemt her.

I løbet af 1500-tallet blev kirken splittet, og kirken blev opdelt i tre: den romersk-katolske, den calviniske og den lutherske, som gjorde sig gældende i Nordeuropa. Luther var munk og professor i teologi, og han opdagede i sit arbejde med de bibelske skrifter, at der ikke altid var overensstemmelse imellem det, der stod og pavekirkens praksis. Han rettede derfor en kritik af paven og præsteskabet. I 1517 offentliggjorde han 95 teser, hvori han særligt kritiserende kirkens aflad. Han mente, at den troende måtte stå til ansvar for sin egen tro og ikke hverken pave eller præst. Paven var ikke længere en autoritet, det var kun skriften alene (Thomassen 2008, 271).

Både det religiøse landskab og samfundet generelt ændrede sig drastisk med indførelsen af den reformerede kirke i Skandinavien. Man fik med reformationen et nyt syn på ægteskabet og familien. Ifølge Luther var samfundet inddelt i tre stænder, som var indstiftet af Gud og derfor urokkelige. De tre stænder var den verdslige øvrighed, den kirkelige øvrighed og familien eller husstanden. Disse tre stænder var således dem, der skabte rammerne for samfundet. Den verdensfornægtende praksis i det monastiske liv forsvandt, og rollen som hustru og mor blev nu anset som værende af lige så høj status. På den måde fik mange kvinder oprejsning for det liv som mange, ligesom Birgitta, alligevel var forudbestemt til at leve. Hverken det jordiske liv, kroppen eller seksualiteten skulle på samme måde undertrykkes som før. Det almindelige liv blev ophøjet, og al handling i den jordiske verden blev ophøjet til religiøs handling. Dette gjaldt både for mænd og kvinder, og i og med præster nu måtte gifte sig, fik mange kvinder en ny rolle som præstekoner. Ikke desto mindre var det stadig "blot" hustruer, og dermed altså negativt defineret i forhold til manden. For med nedlukningen af klostrene forsvandt den eneste reelle mulighed, kvinden havde for at forfølge og udtrykke sin religiøsitet (Stjerna 2009, 33). Samtidig forsvandt den udbredte helgendyrkelse, hvori kvinderne også var stærk repræsenteret. Ifølge Luther blev helgener ophøjet til afguder, og helgendyrkelse gik derfor efter hans mening imod Bibelens første bud: "du må ikke have andre guder end mig". I helgeninder kunne kvinder finde religiøse rollemodeller, og her blev især Jomfru Maria ophøjet til at være en kvindelig pendant til den maskuline Gud, som det også ses i Birgittas tekster. I mystikken fandtes der i den katolske kirke en metode, hvor kvinder kunne virke i det offentlige religiøse sfære, hvilket forsvandt med helgendyrkelsen.

Da kvinder i middelalderen var udelukket fra at udlægge den hellige skrift, kunne de kun opnå religiøs autoritet i form af visionær mystik. Med den lutherske devise om *sola*



*scriptura* og vægtningen af tekstudlægning, fik den mystiske oplevelse mindre værdi, da den ikke forankres i skriften. De få kvinder der rent faktisk skrev teologiske skrifter blev sjældent publiceret, da kvinders skrifter havde mindre værdi end mænds, og der var derfor sjældent nogle, der ville poste penge i en udgivelse. Derudover blev det anset for at være ukyskt for kvinder at skrive (ibid., 41). Kvinders offentlige stemme forsvandt dermed næsten i reformationstiden, og der findes stort set ingen skriftlige kilder forfattet af kvinder i perioden. Forbilledet for kvinden kan findes i den tyske Katharina von Bora (1499-1552), Luthers egen hustru. Før sit ægteskab levede hun som nonne i Sachsen, men hun flygtede i 1523 fra klosteret, efter at være blevet bekendt med Luthers skrifter. Efter flere forsøg på at få hende giftet bort, giftede Luther sig selv med hende i 1525. Katharina blev således forbilledet og idealet for den gode hustru samt det gode familieliv. Kvindens vigtigste opgaver lå i hjemmet, hvilket ses i de bevarede breve, Luther sendte til sin hustru. Heri gav han hende råd og formaninger om husholdning og børneopdragelse. Husmoderens liv var et hårdt liv, og kvinderne var ofte gravide det meste af tiden i deres fertile år. Det var derfor et liv med mange børn og mange potentielt farlige graviditeter og fødsler (ibid., 57-59). Sammen med det hårde liv opstod der med reformationen også en ny rolle for kvinden: at være en hustru til en gejstlig. Kvinden blev lederen af huset, og det var hendes opgave at oplære og forpleje ikke blot husets børn, men også dets gæster. Kvinden fik en stemme inden for hjemmet, imens de blev afskåret fra at tale offentligt (ibid., 60). På den måde blev kvindens religiøse råderum indskrænket, da der i den protestantiske kirke ikke var andre muligheder for at leve et religiøst liv, end det der fandtes i ægteskabet. Kvindens status blev derfor på en måde ophøjet, samtidig med at hendes råderum samfundsmæssigt blev skærpet.

Hammerich peger i sin udlæsning af Birgitta som forløber for reformationen på hendes skarpe kritik af paven og præsteskabet. Det er dog vigtigt at bemærke, at Birgitta aldrig kritiserer institutionen bag paven og præsternes autoritet. Hendes kritik går derimod på, at de ikke varetager deres pålagte opgaver ordentligt. Denne kritik synes derfor ikke at være specielt reformatorisk. På samme måde synes Birgittas egen indblanding i offentlige anliggender heller ikke at være specielt reformatorisk, da kvinden i den reformerede kirke som ideal ikke skulle blande sig i den offentlige debat. Ingvar Fogelqvist kommer derfor også i sin analyse af Birgitta som reformator frem til, at hun ikke bør opfattes som en forløber for reformationen (Fogelqvist 1993b, 146).

Alligevel viser analysen af Birgittas tekster at forskellige tidstypiske træk overlapper. Fogelqvists konklusion synes derfor ikke at være helt berettiget. Birgitta har nemlig, som analysen har påvist, et fokus på det dennesidige, som kan betegnes som en del af den re-arkaisering, som den lutherske reformation er et udslag af. Birgittas re-arkaisering ses i hendes forhold til den fysiske krop, som her ikke skal totalt fornægtes i stil med aksetidens verdensfornægtelse. Den fysiske krop skal derimod passes på, så den er i stand til at udføre både åndeligt og manuelt arbejde. Lige som hos Luther mener Birgitta nemlig også, at frelsen allerede kan påbegyndes i dette liv, da fysisk arbejde fungerer som en renselse på samme måde som skærsilden. I Birgittas udlægning af de to søstre Martha og Maria åbner Birgitta også op for, at der også kan ligge et religiøst kald i at være husmor. Men hvor det hos Luther er kvindens ultimative kald, er husmorlivet hos Birgitta kun et stadie på vejen. Den ideale kvinderolle hos Birgitta er stadigvæk nonnen. Birgittas kvinde- og kropssyn er derfor på nogle punkter reformatorisk særligt jf. hendes fokus på kroppen og det fysiske arbejde, mens hun andre steder holder sig inden for en katolsk ramme.

## AFSLUTNING

### 9. Birgitta: et krydsfelt mellem to traditioner?

Birgitta oplevede i sin samtid både medgang og modgang. Selvom hun havde mange følgere, havde hun også mange modstandere, og blev af flere beskyldt for at være heks. Birgitta var ikke, som mange af de andre hellige kvinder på hendes tid, en del af et kloster. Hun levede efter sit ægteskab i en moderat askese, og påstod at kommunikere med Gud, samtidig med at hun levede og interagerede med samfundet omkring hende. Hun var derfor atypisk for sin tid. Hendes skarpe samfundskritik og politiske holdninger forargede mange, og fik dem til at sætte spørgsmålstegn ved hendes autoritet som religiøst medium. Hvorfor skulle Gud vælge en kvinde som sit talerør? Og ydermere en kvinde der ikke engang var en nonne? Et argument flere af Birgittas forsvarer anvender, er den teologisk accepterede teori om, at Gud vælger de svage og de tåbelige som sine redskaber, for på den måde at kunne gøre de kloge og magtfulde til skamme. Teorien stammer fra Paulus der i 1. Kor. 1:27 skriver: ”Men det, som er dårskab i verden, udvalgte Gud for at gøre de vise til skamme, og det, som er svagt i verden, udvalgte Gud

for at gøre det stærke til skamme”<sup>13</sup>. Selvom Birgitta kom fra en magtfuld familie, argumenterede blandt andre Peter af Alvastra for, at Birgittas køn satte hende i en kategori med de dårlige, tåbelige og svage i verden (Sahlin 2001, 137-138).

Selvom argumentet om Birgittas svaghed er fremsat som et forsvar for hendes autoritet, så synes Birgitta at dømme ud fra hendes skrifter og handlinger ikke som en svag person. Hun udnytter i stedet sin fremtrædende sociale rolle til at handle på mændenes territorium, og hun har selv nogle tydelige personlige visioner, hun forsøger at manifestere. Den stærke politisk selvstændige kvinde findes også præsent i den nordiske fortælletradition. Selvom Birgitta levede i et kristent globaliseret Europa, så var Sverige stadig et perifert land, både geografisk og religiøst. Man havde derfor stadig på Birgittas tid i Norden en fælles kulturel referenceramme, som stammede fra den hedenske tid, hvor kønsrollemønstret så anderledes ud. Som Carol Clover har vist, så var det biologiske køn ikke nødvendigvis determinerende for ens kulturelle køn i det før-kristne Norden, og kvinder havde derfor mulighed for at handle som mænd. Selvom en ukendt klerk i et forsvar for Birgitta sætter hende i sammenhæng med de stærke nordiske kvinder, så synes der ikke umiddelbart at kunne findes mange lighedstræk i Birgittas egne skifter i mellem hende selv og eksempelvis mø-kongen. Hvor mø-kongen Thorberg skifter køn, accepterer Birgitta altid den biologiske determinisme: kvinder er kvinder, og mænd er mænd hos Birgitta. Hendes indstilling stemmer således overens med den gængse på hendes tid, og som den ses udfoldet hos eksempelvis Saxo. Både mænd og kvinder var forpligtiget til at handle i overensstemmelse med sit køn, og overlap imellem kønsroller var ikke anset som acceptabelt. Men på samme måde som de nordiske krigerkvinder afseksualiseres ved at placere sig uden for det etablerede kønssystem i og med, at de kun kan fungere ugifte, så formår Birgitta også at afseksualisere kvinden i rollen som jomfru eller enke. Igennem Maria udvider Birgitta dog denne rolle til også at omfatte moren og hustruen. Det kræver dog en særlig mor for at kunne udvide rollen, og da Maria som den eneste kvinde er både jomfru, mor og enke, er hun den eneste, der kan udvide kategorien. Maria er både mor og jomfru, dvs. hun er både inden for og uden for den traditionelle kvindes rolle: hun er dermed den afseksualiserede mor. På den måde overskrider Birgitta aldrig tanken om det biologiske køns determinisme, da hun forbliver inden for

---

<sup>13</sup> Bibelen 1992 Bibelen, Det Danske Bibelselskab, København.

den kristne diskurs. Igennem Maria som er både-og, formår hun at subversere kvinde-  
rollen indefra, og hun åbner dermed op for at se moderrollen som lige så hellig som  
jomfruen.

Moderrollen som hellig er noget af det, der især fremhæves i reformationstiden. Her er  
rollen som hustru og mor kvindens religiøse kald, og ægteskabet er dermed et bedre  
alternativ for kvinden end at forblive jomfru. Selvom Birgitta lægger stor vægt på vig-  
tigheden af det monastiske liv, så argumenterer hun samtidig for en moderat askese, hvor  
kroppen ikke skal fornægtes totalt. Ved at lægge vægt på morens ophøjede og hellige  
status samt kroppens funktion som redskab, ses dermed den re-arkaisering Bellah finder  
særligt fremtræden i forbindelse med den protestantiske reformation. Derimod kan man  
ikke i Birgittas tekster finde en sådan kritik af pavedømmets institution som autoritet,  
som den Luther godt 200 år senere retter imod den katolske kirke.

Birgittas tekster rummer således både tidstypiske træk fra hendes egen tid, men også få  
træk der rækker både bagud og forud. Bellahs kulturevolutionære model kan anvendes  
til at fremhæve nogle af disse træk, men modellen kan aldrig anvendes til helt at fastsætte  
religiøse traditioner i et bestemt stadie. Hvor man kan finde mange træk fra det stadie  
Bellah kalder tidligt moderne i Birgittas tekster og handlinger, så er det sværere at få øje  
på de træk, Bellah finder karakteriserende for arkaisk religion. Dette kan skyldes at Bel-  
lah ikke selv nævner kønsroller, og at hans model derfor også er et udslag af den andro-  
centrisme Rita M. Gross mener, religionsforskningen har været præget af. Ikke desto  
mindre synes Birgittas krav om at blive anset som en ligeværdig aktør i politisk hen-  
seende og hendes ønske om at åbne op for kvindens plads i kulten igennem abeddissens  
rolle i hendes orden, at pege tilbage mod en ældre og arkaisk kønsopfattelse. Som Bellah  
selv fremhæver, så vil ældre former altid hænge ved, ligesom man også ofte vil kunne  
se senere former varslet i ældre.

## 10. Konklusion

Jeg har i dette speciale undersøgt, hvordan Birgitta handler og opnår autoritet på trods  
af sit køn og sociale status igennem en religionshistorisk, kønsreflekteret analyse af hen-  
des åbenbaringer. Birgittas åbenbaringer og påståede profetiske egenskaber skabte debat  
både i hendes levetid og efter. Ikke blot skabte Birgittas køn problemer for hendes auto-  
ritet, men også hendes rolle som gift kvinde fik mange til at stille spørgsmål ved hendes

autenticitet. Birgitta levede og navigerede inden for et kønsrollemønster i middelalderens Europa, hvor kvinden var manden underlegen både intellektuelt og kropsligt, og hvor rollen som jomfru i et kloster var kvindens eneste mulighed for at være religiøs specialist. En mulighed Birgitta ikke havde adgang til, da hun som adelig var blevet tidligt gift væk med dertilhørende tab af jomfrudom. Birgitta havde derfor mange forhindringer på sin vej til at blive en helgeninde. Alligevel lykkedes hun med at skabe sig tilhængere og grundlægge sin orden, ligesom hun også formåede at blive den eneste helgen fra Skandinavien, der er blevet helgenkåret af paven. Hvordan lykkedes Birgitta så med sine visioner?

For at opnå autoritet som kvinde og religiøst medium benytter Birgitta en strategi i sin mystik, der er meget udbredt blandt kvindelige mystikere på Birgittas tid, hvor hun positionerer sig selv som Kristi brud. Birgitta skriver sig dermed ind i den tradition af kvindelig mystik, som Simone de Beauvoir sammenligner med sindslidelsen erotomani. Ved at positionere sig selv som objekt for en maskulin figur, så indgår kvinderne i en position som undertrykt objekt og ”den anden”, som Beauvoir mener, at kvinden historisk set altid har ladet sig indgå i. I sin mystik og positionering som brud oplever Birgitta en mystisk graviditet, hvor Kristi budskab manifesterer sig i hende fysisk, og hvor det bevæger sig som et foster i hendes krop. Birgitta tilbyder så følge heraf en numinøs viden særlig forbeholdt kvinder. Den kvindelige mystiker kan, ifølge Beauvoir, enten vælge selv helt at forsvinde, når Kristus gennemtrænger hende, eller hun kan bruge sin position som brud til at projicere sine egne visioner ud i samfundet og dermed træde i karakter som subjekt.

Her benytter Birgitta umiddelbart den første strategi, da hun italesætter sig selv som ren kanal for det guddommelige: hendes ord er Guds ord og aldrig Birgittas egne. Sådan står det beskrevet i Birgittas egne tekster, og hun holder sig derved inden for den kristne diskurs, hvor kvinden er underordnet manden. Ved brug af Judith Butlers performativitetsteori har analysen dog vist, at Birgittas selvudslettelse i teksterne anvendes af hende til at handle og dermed gribe ind i samfundet omkring hende. Dette ses først og fremmest ved grundlæggelsen af hendes orden, men Birgittas egne holdninger skinner også igennem i hendes politiske engagement. Dette ses f.eks. i hendes forsøg på at skabe fred i mellem den engelske og den franske konge, hvor hun støtter op om den svenske adels interesser, ligesom hendes holdning til den svenske konge ændres, efter hun mister sin

bror i et mislykket korstog. Hun havde derfor dybt personlige interesser i kongens affærer. Den underordnede position, som Birgitta indtager i sine tekster, bruges derfor afhængende til at subversere kvindens underordnede position i samfundet. Hvor hun er passiv i sine tekster, er hun aktiv i sine handlinger.

Ifølge Butler er kønsroller performativt konstrueret inden for de diskurser, de indgår i, og subversion af kønsnormer er kun mulig indefra. Ved at indgå i kvindens underordnede position formår Birgitta således indefra at subversere nogle af de etablerede kønsrollemønstre. Analysen har vist, at det især er igennem Jomfru Maria, Birgitta foretager denne subversion. Maria fylder meget i åbenbaringerne, og hun optræder her både som dronning, jomfru, mor og enke. Når Maria omtales som himmelens dronning, gøres hun ligeværdig med Kristus, og hun fremstilles som en ny Eva, ligesom Kristus er den nye Adam. De har begge præeksistens, og de er begge kommet for at rette op på de første menneskers synd og derved frelse menneskeheden. Hos Birgitta er manden og kvinden lige om synden, ligesom de også er lige om frelsen. Når Maria derimod fremstilles som en mor, står hun derimod i en position over Kristus i et mor-barn forhold, hvor barnet altid har brug for sin mor. Birgitta åbner derfor op for, at husmoren ikke nødvendigvis er laverestående end jomfruen. Hun mener derimod, at rollen som husmor kan være et nødvendigt stadie at leve i, førend man kan opnå helgenstatus: man skal kende livet, førend man kan skelne imellem det gode og det onde. Maria sammenlignes nemlig også hos Birgitta med en enke, og her findes tydelige paralleller til Birgittas eget liv. Jomfruen og enken hænger hos Birgitta sammen, da de begge står uden for det etablerede kønssystem, og da de begge står i en asketisk position af seksuel afholdenhed. Hun udvider derfor den af-seksualiserede rolle, som jomfruen har, til også at omfatte enken. Maria er hos Birgitta også en mor, men hun er en særlig mor. Maria er nemlig den eneste kvinde, der både er mor og jomfru. I positionen af både-og står Maria både inden for og uden for det etablerede kønssystem. Hun er så at sige den af-seksualiserede mor.

Denne af-seksualiserede kvinde findes også i det nordiske kildemateriale, hvor der fortælles om krigerkvinder, der både kæmper og regerer politisk som mænd. Selvom kvinden måske overordnet set havde flere beføjelser før kristendommens indførelse i Skandinavien, så var den offentlige sfære normalt set forbeholdt mænd. Fælles for de nordiske krigerkvinder er, at de alle kun kan handle i en sådan position, så længe de er ugifte. Den nordiske kvinde skal altså være jomfru eller enke, for at kunne opretholde en politisk magt. Selvom Birgitta i et forsvar for sin autenticitet er blevet sammenlignet med

disse kvinder, så kommer Birgittas autoritet som politisk taler fra en helt anden kant. Birgitta forbliver nemlig altid inden for det etablerede kønssystem. Ved at bruge Jomfru Maria som idealtypen for både jomfruen, moren og enken åbner hun op for især enkens religiøse råderum. Derudover handler Birgitta fra et emic synspunkt aldrig selvstændigt. Dette forklarer hun både med reference til den gammeltestamentlige profettradition, hvor profeten blot er et talerør og aldrig egenrådig, men også igennem sin positionering som brud. Hun er derfor ud fra en emic synsvinkel ikke af-seksualiseret, men er netop gift med Kristus, og føder hans afkom. Således formår Birgitta at subversere kvindens rolle, da hun indgår i de gentagelige handlinger og de herskende kønsrollemønstre ved at placere sig under en maskulin autoritet, samtidig med at hun udvider det religiøse råderum hos kvinden, der hidtil kun har været forbeholdt jomfruen til også at omfatte enken og endog moren.

Nogle af Birgittas tanker synes umiddelbart også at pege fremad imod den protestantiske reformation. Men hvor hendes kritik af paven og præsteskabet ikke er reformatorisk, da hun aldrig kritiserer deres autoritet, synes hendes reformatoriske tanker at ligge i hendes syn på kroppen. Birgittas teologi rummer både træk fra Bellahs historiske stadie og det før moderne. Den historiske religionsform er aksial, og fokus skiftede derfor fra det densidige til det hinsides med verdensfornægtelse som et udslag af dette skift i fokus. Selvom det monastiske liv og askese var vigtigt for Birgitta, så var hendes askese altid moderat. Kroppen skal aldrig totalt fornægtes hos Birgitta, den skal derimod passes på, dog uden at forkæles. I og med at det er med kroppens lemmer man synder, så er det også med dem, man kan renses og opnå frelse. Frelsen begynder således hos Birgitta allerede i dette liv, da kroppen igennem manuelt arbejde kan renses på samme måde, som den bliver det i skærsilden. Derfor kan denne re-arkaisering, hvor kroppen i højere grad skal bruges frem for at skulle fornægtes og undertrykkes, ses som noget, der peger frem imod reformationen og dermed Bellahs fjerde fase, tidligt moderne. I hendes holdning til kvindens plads både i teologien og den religiøse kult, så synes hun dog ikke at læne sig op ad reformationens idealer. Selvom den gifte kvinde ophøjes i reformationen, så blev kvinden, især med afskaffelsen af klostrene, afskåret fra at leve som religiøs specialist. Birgitta åbner i sine ordensregler forsigtigt op for, at kvinden kan have en mere fremtrædende rolle i liturgien og den religiøse praksis. Hun havde visioner om et kloster, hvor abbedissen havde den altoverskyggende magt, og hvor præsterne og kler-

kene var der for at servicere nonnerne, da kvinder stadig var udelukket fra præsteembedet. I en tilføjelse til reglerne åbner hun endog op for, at abbedissen i særtilfælde og med særlige forholdsregler kan få lov at udføre nadveren. Hendes tanker om abbedissen som en kvindelig pendant til biskoppen, med beføjelser til at udføre rituelle handlinger, er måske derfor mere arkaisk end reformatorisk, da kvinder i det før-kristne Norden ikke var udelukket fra præsteembedet. På trods af dette, er Birgitta dog meget forsigtig i denne tilføjelse, og hun respekterer som udgangspunkt det kristne hierarki, hvor en kvinde ikke kan varetage præstens opgaver. Det var især abbedissens position og magt der gjorde, at dele af hendes ordensregler blev underkendt. Det vidner om hvor kontroversielle mange af hendes ordensregler var for hendes tid.

Birgitta er således både et produkt af sin tid, samtidig med hendes skrifter rummer både elementer, der peger bagud og fremad. Selvom hun havde mange modstandere og forhindringer, så opnåede hun alligevel en popularitet, der gav hende Skandinaviens eneste kvindelige helgenkåring. Birgitta formåede at navigere i et kønsrollemønster, hvor hun ved at indgå i de gentagelige handlinger kunne subversere dem indefra og på den måde opnå en magt og autoritet. Selvom hun i sine tekster forsøger at kamuflere sin egen stemme og virke passiv, så vidner andre kilder om, at hun bestemt ikke var passiv i samfundet omkring hende. Analysen af Birgittas tekster har således vist, at Birgitta falder i Beauvoirs kategori af positive mystikere: selvudslettelsen hos Birgitta anvendes af hende som en strategi til at manifestere egne visioner i samfundet. Ved at anvende denne strategi tager hun del i de gentagelige handlinger, der konstruerer kvindens identitet, og hun foretager således en subversion af den passive kvinderolle, både inden for politik og liturgi.



## 11. Litteraturliste

### 11.1 Primærlitteratur

Horn, Fr. Winkel & Mogens Boisen [Saxo]

2015 *Saxo: Danmarks riges krønike: Danernes bedrifter fra den ældste tid og frem til omkring år 1200*, Lindhardt og Ringhof, København.

Korn, Dan [Olof Verelius]

1990 *Tre isländska sagor om Sverige: Götriks och Rolfs saga om kungarna Göte, Götrik och Rolf från Västergötland Oversatta til svenska av Olof Verelius åren 1664- 1672. Nyutgåva med ordförklaringer, kompletteringar och en utförlig kommentar av Dan Korn*, Bokförlag Dan Korn, Mölnlycke.

Searby, Denis Michael & Brigit Morris

2006-2008 *The Revelations of St. Birgitta of Sweden, Vol 1: Liber Caelestis Book 1-3*

*The Revelations of St. Birgitta of Sweden, Vol. 2: Liber Caelestis Book 4-5*

*The Revelations of St. Birgitta of Sweden, Vol. 3: Liber Caelestis Book 6-7*

*The Revelations of St. Birgitta of Sweden, Vol. 4: The heavenly emperor's book to kings, the rule, and minor works*

Oxford University Press, Oxford.

### 11.2 Sekundærlitteratur

Bagge, Sverre

2014 *Cross and Scepter: The rise of the Scandinavian Kingdoms from the Vikings to the Reformation*, Princeton University Press, Pinceton & Oxford.

Bellah, Robert N.

1964 "Religious Evolution" *American Sociological Review* 3, 358-374.

2005 "What is so Axial about the Axial Age?" *European Journal of Sociology* 46, 1, 69-89.

Butler, Judith

1986 "Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*" *Yale French Studies* 72, 35-49.

1999 [1990] *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York & London.

Bruce, Yvonne

2001 "I am the Creator: Birgitta of Sweden's Feminine Divine" *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies* 32, 19-41.

Børresen, Kari

1991 "Birgittas Godlanguage: Exemplary intention, inapplicable content ", in: Tore Nyberg eds., *Birgitta, hendes værk og hendes klostre i Norden*, Odense Universitetsforlag, Odense, 21-72.

Clover, Carol

1993 "Regardless of sex: Men, Women and Power in Early Northern Europe" *Speculum* 68, 363-387.

Falkeid, Unn

2014 "En stige godt plantet i Jorden. Teologikritik og politisk modstand i den hellige Birgittas Frågornas bok" *Norsk Litteraturitenskapelig Tidsskrift* 1, 17,38-54.

Fogelqvist, Ingvar

1991 "The New Vineyard. St. Birgitta of Sweden's "Regula Salvatoris" and the Monastic Tradition" in: Alf Härdelin, eds., *In Quest of the Kingdom. Ten Papers on Medieval Monastic Spirituality*, Almquist & Wiksell International, Stockholm.

1993a *Apostasy and Reform in the Revelations of St. Birgitta*, Almquist & Wiksell International, Stockholm.

1993b "De kristna och kyrkan i Heliga Birgittas uppenbarelser" in: *Heliga Birgitta – budskapet och förebilden. Föredrag vid jubileumssymposiet i Vadstena 3-7 oktober 1991*, Almquist & Wiksell International, Stockholm, 145- 152.

Foucault, Michel

2014 *Viljen til viden. Seksualitetens historie 1*, Det lille Forlag, Frederiksberg.

Friðriksdóttir, Jóhanna Katrín

2012 "From Heroic Legend to 'Medieval Screwball Comedy'? The Origins, Development and Interpretation of the Maiden-King Narrative" in: Annette Lassen, Agneta Ney & Ármann Jakobsson, eds., *The Legendary Saugas: Origin and Development*, University of Iceland Press, Reykjavik.

Hammerich, Frederich

1862 "Den hellige Birgitta som forløber for reformationen i Norden. Tale ved universitetets reformationsfest 1861", *Nordisk universitets-tidskrift* 8, 88-102

Istoft, Britt

2011 "Mystik, visioner og køn i europæisk middelalder" in: Aksel Haaning & Magnus Riisager, eds., *Mystik – i filosofi, religion og litteratur*, Forlaget Univers, Højbjerg.

Jesch, Judith

1991 *Women in the Viking Age*, The Boydell Press, Woodbridge.

Kastfelt, Sandra

2011 "Sophia – den hellige kirkemoder" *Bibliana: tekst, kultur, historie* 2, 44-47.

Koch, Helga

1990 "Lignelses-, symbol- og billedsprog hos Birgitta. Visdommens efterfølgelse som *Imitatio Christi et Mariae*" in: Tore Nyberg, eds., *Birgitta, hendes værk og hendes klostre i Norden*, Odense Universitetsforlag, Odense, 471-489.

Lykke, Nina

2008 *Kønsforskning – en guide til feministisk teori, metodologi og skrift*, Samfundslitteratur, Frederiksberg C.

McGinn, Bernard

1998 *The Flowering of Mysticism. Men and Woman in the new Mysticism (1200-1350)*, The Crossroad Publishing Company, New York.

Mikaelsson, Lisbeth

1987 "Hva kan kvinneforskningen tilføre religionsvitenskapen – fagteoretisk, metodologisk og kunnskapsmessig?" *Chaos: dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 7, 44-58.

Morris, Bridget

1999 *St. Birgitta of Sweden*, The Boydell Press, Woodbridge.

Mundal, Else

2000 "Korleis påverka kristninga og kyrkja kjønnsrollemønstra?" in: Niels Lund, eds., *Viking og hvidekrist. Et internasjonalt symposium på Nationalmuseet om Norden og Europa i den sene vikingetid og tidligste middelalder*, C. A. Reitzels Forlag, København K, 41-58.

Olsen, Ulla Sander

- 1991 "Arbejdspraksis og arbejdsret i birgittinernes nonnekonvent" in: Tore Nyberg, eds., *Birgitta, hendes værk og hendes klostre i Norden*, Odense Universitetsforlag, Odense, 329-348.
- Rod-Salomonsen, Børge
- 2008 [1998] "Forløber" in: Geert Hallbäck & Hans Jørgen Lundager Jensen, eds., *Gads Bibel Leksikon*, Gads Forlag, København K, 214.
- Roelvink, Henrik
- 1993 "Andligt släktskap mellan Franciskus och Birgitta" in: Alf Hardelin & Mereth Lindgren, eds., *Heliga Birgitta – budskapet och förebilden, Föredrag vid jubileumssymposiet i Vadstena 3-7 oktober 1991*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 99- 122
- Sahlin, Claire L.
- 1993 ""His Heart Was my Heart" Birgitta of Sweden's Devotion to the Heart of Mary" in: Alf Härdelin & Mereth Lindgren, eds., *Heliga Birgitta – budskapet och förebilden. Föredrag vid jubileumssymposiet i Vadstena 3-7 oktober 1991*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 213-230.
- 2001 *Birgitta of Sweden and the Voice of Prophecy*, The Boydell Press, Woodbridge.
- Salmesvuori, Päivi
- 2014 *Power and Sainthood: The Case of Birgitta of Sweden*, Palgrave Macmillan, New York.
- Schleicher, Marianne
- 2015 "Kønsforskning" in: Armin W. Geertz, Tove Tybjerg & Tim Jensen, eds., *Religionsforskningen før og nu II, Nyere tid*, Gyldendal, København, 181- 214.
- 2017 "Violent or Tolerant Attitudes toward Deviation from Gender Norms? Insights from Israelite and Early Jewish Religion into Uneven Distribution of Vulnerability", under udgivelse in Wernmeny Yong Ade & Deirdre Byrne, eds., *Fluid Love, Fluid Gender*, Brill, Leiden.
- Skovgaard, Johanne
- 1921 *De hellige Birgitta. Kilderne til hendes historie og udvalg af hendes skrifter*, Det schønbergske forlag, København.
- Steinsland, Gro
- 2005 *Norrøn religion: Myter, riter, samfunn*, Pax Forlag A/S, Oslo.
- Stjerna, Kirsi Irmeli
- 2009 *Women and the Reformation*, Blackwell, Oxford.

Podemann Sørensen, Jørgen

1999 "Mystik" in: Gina Smidt, Marianne C. Qvortrup Fibiger & Jørgen Podemann Sørensen, eds., *Gads religionsleksikon*, Gads Forlag, København, 374-375.

Thomassen, Einar & Tarald Rasmussen

2008 *Kristendommen: en historisk innføring*, Oslo Universitetsforlag, Oslo.

Voaden, Rosalynn

1999 *God's Words, Women's Voices. The Discernment of Spirits in the Writing of Late-Medieval Women Visionaries*, York Medieval Press, York.

### **Ordbogsopslag**

<http://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=erotomani> (set d. 16.05.2017).