

HISTORISK TIDSKRIFT
(Sweden)

130:2 • 2010

Hur man skapar ett helgon

Normering och censur i senmedeltida kanonisationsprocesser

Av Cordelia Heß

*Audivimus, quod quidam inter vos sint, qui, diabolica fraude decepti, hominem quendam in potatione et ebrietate occisum quasi sanctum more infidelium venerantur [...] etiamsi per eum miracula plurima fierent, non liceret vobis ipsum pro sancto absque auctoritate Romanae ecclesiae publice venerari.*¹

Vi har hört, att det finns några bland er, som genom djävulskt bedrägeri vördar en man som helgon, som dödades i fylleri och dryckenskap, efter hedningarnas sätt [...] och även om många mirakler verkades genom honom, så är det dock inte tillåtet att ni vördar honom offentligt som ett helgon utan den romerska kyrkans samtycke.

Detta välkända brev från påven Alexander III år 1172, riktat till den svenske kungen, är ett av väldigt få exempel på att kurian faktiskt försökte att styra en helgonkult som redan fanns och blomstrade. Förmodligen menade påven med den i fyllan dödade mannen Erik IX ("den helige"), som redan kort tid efter sin död i Uppsala domkyrka vördades som helgon, och historien visar att påvens intervention var föga effektiv. Att Alexander III över huvud taget hade hört talas om helgonkungen Erik är nästan lika förvånansvärt som hans beslut att utfärda ett brev mot helgonkulten.² När det gällde

1. Decretales Gregorii IX., Lib. III., tit. 45, Cap. 1, 650, i Aemilius Friedberg (red.), *Codex iuris canonici pars 2: Decretalium collectiones* (Leipzig 1881, nytryck Leipzig 1959); sv. övers. av förf. En diskussion av brevvets betydelse för påvens anspråk på auktoritet i kanonisationsfrågor finns i André Vauchez, *Sainthood in the late Middle Ages* (Cambridge 1997) s. 25; för Skandinavien i Christian Krötzl, *Pilger, Mirakel und Alltag: Formen des Verhaltens im skandinavischen Mittelalter (12.–15. Jahrhundert)* (Helsinki 1994) s. 51.

2. För det allmänt bristande intresse som kurian visade för Sverige under högmedeltiden, se Christian Krötzl, "Finnen, Liven, Rüssen: Zur päpstlichen Politik im nördlichen Ostseeraum im 12. und 13. Jahrhundert", i Marie-Louise Rodén (red.), *Ab Aquilone: Nordic studies in honour and memory of Leonard E. Boyle* (Stockholm 1999), s. 44–56.

Dr phil. Cordelia Heß, f. 1977, som för närvarande är postdoc-forskare vid Historiska institutionen, Stockholms universitet, disputerade 2007 vid Hamburgs universitet på en avhandling om kanonisationsprocesser i det medeltida Östersjöområdet. Hon har sedan disputationen gett ut den Tyska ordens räkenskapsböcker och undersöker nu den sociala ordningen i senmedeltida Hansastäder.

Adress: Stockholms universitet, Historiska institutionen, 106 91 Stockholm
E-post: cordelia.hess@historia.su.se

helgonvördnad bestod kurians roll formellt sett i att godkänna och legitimera kulten – men endast om man i helgonets hemtrakter efterfrågade en kanonisationsprocess. Speciellt när det gällde det medeltida Skandinavien brukade kurian inte alls intressera sig för äldre helgonkultur, och många lokala kulturer fungerade utmärkt utan kurial legitimation.

Om man dock påbörjade en kanonisationsprocess betydde detta en stor insats, både personellt, finansiellt och intellektuellt. Då gällde det att försäkra sig, så långt som möjligt, om att processen skulle bli framgångsrik, och ett sätt var då att utforma processakterna enligt normerna.

Jag kommer i följande undersökning att använda begreppet "censur" för att beteckna en process i vilken klerkerna från den kristna världens periferi förändrade vissa aspekter av helgonens vita och postuma mirakelgärning för att de trodde att det skulle öka chanserna för helgonförklaring. Det handlar om frivillig självcensur. Frivillig är inte endast själva censuren utan också det faktum att man över huvud taget efterfrågade ett påvligt godkännande. En officiell helgonförklaring betydde större uppmärksamhet och räckvidd för kulten, fler pilgrimer och därmed mer pengar – men den var inte nödvändig för att kulten skulle kunna fungera på regional nivå. Frivillig självcensurering är i det här fallet alltså för det första den frivilliga underordningen under en granskningsprocess av lokala fromhetspraktiker, och för det andra är det utformandet av den skriftliga presentationen av dessa praktiker efter en rådande norm. Den katolska kyrkan, närmare bestämt påven och ett kollegium av kardinaler, verkade genom att granska processakterna såväl normativt som sanktionerande. Makten är i det här fallet helt enkelt centrerad till Rom – men samtidigt handlar det inte alls om en centralistisk förtryckande makt, utan om internalisering och frivillig underkastelse under en norm. Det intressanta med normen är att den aldrig skrevs ned någonstans: det fanns inga tydliga förebilder eller normativa texter som visade hur en lyckad kanonisationsprocess skulle se ut. Dessutom gick det trender i helgonförklaringar över tid och från påve till påve: ibland var det biskopar som hade de bästa chanserna, ibland helgon som stod tiggeriordnarna nära, i vissa perioder var det enklare än annars för asketiska kvinnor att bli helgonförklarade.³ Däremot fanns det aldrig någon period då helgonkandidater från de perifera områdena var speciellt

3. Undersökningar om trender i helgonförklaring är Vauchez (1997); Jane Tibbets Schulenburg, "Sexism and the celestial gynaeceum – from 500 to 1200", i *Journal of medieval history* 4 (1978), s. 117–131; Michael Goodich, *Vita perfecta: the Ideal of sainthood in the thirteenth century* (Stuttgart 1982).

lovande, bortsett från då kurian hade ett momentant och specifikt intresse att framhäva just den regionen genom att helgonförklara en person med lokal anknytning. En lyckad helgonförklaring påverkades av många olika aspekter, som politiskt intresse, personlig affinitet och viljan att stödja en viss orden eller personkrets. I efterhand går det nästan alltid att se grunderna för en lyckad eller misslyckad process utifrån dessa yttre faktorer, men det är inte sannolikt att utgången var lika tydlig när man började en process.

Normbildning inom hagiografiska källor kan därmed bara avläsas genom att jämföra äldre varianter av helgonens levnadsberättelser och mirakelsamlingar med kanonisationsakterna själva. Ofta författades dessa av samma personer. Tyvärr är materialet för sådana jämförande undersökningar inte alltid bevarat, men just för tre senmedeltida processer i Östersjöområdet – Heliga Birgittas, Nikolaus av Linköping och Dorotheas av Montau – finns flera versioner av det hagiografiska materialet som uppvisar tydliga skillnader gentemot kanonisationsprocesserna.⁴ Alla tre kan betecknas som "levande helgon", alltså att de var personer som åtnjöt någon form av celebritet under livstiden och antogs ha en förmåga att hjälpa efter döden,⁵ och alla tre var verksamma i den kristna världens periferi. Att det efterfrågades helgonförklaringsprocesser för dessa personer och att processerna formades efter en gällande norm är en del av en omfattande europeisering.⁶ Med detta avses ett utbyte av kunskaper, kulturella mönster, texter och annat mellan kristendomens centrum och regioner som låg längre bort rent geografiskt och som dessutom hade antagit kristendomen senare och under olika förhållanden. I Sverige lät sig kungarna döpas relativt tidigt, men det dröjde länge tills den kyrkliga administrationen fungerade självständigt.

4. För en utförlig redogörelse för de bevarade källorna för alla tre helgon, se Cordelia Heß, *Heilige machen im spätmittelalterlichen Ostseeraum: die Kanonisationsprozesse von Birgitta von Schweden, Nikolaus von Linköping und Dorothea von Montau* (Berlin 2008), s. 103–113, 205–210, 249–251.

5. Samma definition använder Klein för senmedeltida helgon: Aviad M. Klein, *Prophets in their own country: living saints and the making of sainthood in the later middle ages* (Chicago 1992). För frågan om celebritet under medeltiden se t ex Gerd Althoff, "Gloria et nomen perpetuum: wodurch wurde man im Mittelalter berühmt?", i Dieter Geuenich, Otto Gerhard Oexle & Joachim Wol拉斯ch (red.), *Person und Gemeinschaft im Mittelalter: Karl Schmid zum fünfundsechzigsten Geburtstag* (Sigmaringen 1988) s. 297–314.

6. För diskussionen om europeisering eller själv-europeisering se t ex Linn Lager, *Den synliga tron: runstenskors som en spegling av kristnandet i Sverige* (Uppsala 2002); Thomas Lindkvist, "Norden og Europa under medeltiden: europeisering eller själv-europeisering?", i: dens. & Per Ingeman (red.), *Norden og Europa i middelalderen: rapporter til det 24. Nordiske Historikermøde, Århus 9–13 august 2001*, Bd. 1 (Århus 2001), s. 231–236; Sverre Bagge, "Ideologies and mentalities", i Knut Helle (red.), *The Cambridge history of Scandinavia, vol. 1: prehistory to 1520* (Cambridge 2003) s. 465–486.

I Preussen och de baltiska länderna fungerade de kyrkliga strukturerna efter Tyska ordens tvångsmision snabbt och effektivt, men det är väldigt osäkert i vilken mån den lokala befolkningen anammade den kristna tron. Helgonvördnad är ett område inom vilket både den lokala kyrkliga administrationens funktionalitet och befolkningens tro och praktiker granskades av den centrala makten, kurian.

Europeisering är även i detta exempel en ömsesidig process: De regionala klerkerna skaffade sig kunskaper och utformade sina processakter efter något som de trodde var ett gällande ideal. Samtidigt förändrade och formade deras helgonkandidater idealet själv. Dessutom skedde anpassningen till den kuriala normen endast på den nivå där man kommunicerade med kurian: i kultpropagandan i helgonets hemort kunde samma klerker som inför kurian just hade beskrivit sin kandidat som en ödmjuk och stum asket, hävda att samma person hade varit en lokal politisk aktivist. Konflikter mellan den kuriala, centraleuropeiska normen och ett lokalt behov av egna helgon med stark lokal anknytning uppstod inte, för det fanns plats för både och i den senmedeltida maktmiljön. Censurering av kanonisationsprocesser från periferin kan därmed läsas som resultat av en inkludering i ett kulturellt rum genom förmedling av kunskap om gällande normer. Samtidigt bidrar ett utvidgat censurbegrepp till analysen av maktrelationerna mellan centrum och periferi.

Kanonisationsprocesser

Kanonisationsakter har sedan mitten av 1200-talet varit normerade och utformade efter den kanoniska rättens formalia.⁷ Därför innehåller de alltid vissa hagiografiska och juridiska texter som nödvändiga beståndsdelar: *vitae*, mirakelsamlingar, frågeartiklar, vittnesmål och petitioner. Alla delar av kanonisationsakterna tjänar på olika nivåer till att bidra till karakteriseringen av helgonen.

Vitae är den hagiografiska genre som har undersökts mest. Den nyare forskningen om latinska helgon-*vitae* hävdar särskilt betydelsen av *topoi*

7. Nyare forskning om kanonisationsprocesser är t. ex. Thomas Wetzstein, *Heilige vor Gericht: das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter* (Köln 2004). Om processernas förlopp och deras normalisering, se Marcus Sieger, *Die Heiligsprechung: Geschichte und heutige Rechtslage* (Würzburg 1995). Denna har en tydlig betoning på utformningen av den kanoniska rättsprocessen. En antologi utgiven av Gabor Klaniczay, *Procès de canonisation au moyen âge: aspects juridiques et religieux = Medieval canonization processes: legal and religious aspects* (Rom 2004) innehåller nyare forskning om enstaka processers betydelse för Centraleuropa och periferierna.

för berättelsernas utformning. *Topoi* strukturerar berättelserna på så sätt att det finns vissa partier som måste fyllas i: exempelvis måste det alltid finnas några meningar om helgonets barndom.⁸ Men innehållet i dessa *topoi* lämnar stort utrymme för olika karakteriseringar av helgonen. Till exempel kan *vitae* hävda att någon som senare blev helgon redan som barn var mycket klok och lärde sig mycket och snabbt, eller att han eller hon som barn var ostyrig och glad men senare upplevde en konversion som ändrade på detta.

Kanonisationsprocesser innehåller ibland en särskild process-*vita* som författades enbart för detta syfte. Birgittas process-*vita* konstaterades vara en bearbetning av den äldsta *vita* som skrevs av hennes två svenska *confessores*, Petrus Olavi från Skänninge och Prior Petrus Olavi från Alvastra. Denna äldsta versionen modifierades och förbättrades språkligt inför processen av Alfonso de Jaen, som även var redaktör för Birgittas *Revelaciones*.⁹

I de andra två processerna saknades en process-*vita*. Dorothea av Montaus biktfader Johannes Marienwerder skrev en liten dossier, *Libellus de vita beate Dorothee*, som skulle ersätta hans vittnesmål ifall han skulle dö innan processen hann slutföras men som lämnades till akterna trots att han vittnade som planerat.¹⁰ Men viktigast inom processen för beskrivningen av Dorotheas gärningar *in vita* är de så kallade *articuli interrogatorii*, frågeartiklarna som framställdes av processprokuratorn utifrån äldre *vitae* och mirakel. Frågeartiklarna skulle framläggas för alla vittnen så att de enbart behövde säga att innehållet var rätt eller fel. Därmed utgjorde de en mycket viktig faktor i framställningen av helgonidealet: de var censurerade versioner av de äldre uppgifterna och speglade prokuratorernas uppfattningar om hur helgonidealet borde framställas för att vara framgångsrikt hos påven och kardinalerna.

Även i Nikolaus av Linköping process ersätter frågeartiklarna en process-*vita*. De bygger på en *vita* som medlemmar av domkapitlet i Linköping skrev, men man har lagt till några episoder som stärker bilden av Nikolaus som förkämpe för kyrkans frihet mot kungar och stormän.

8. Dieter von der Nahmer, *Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie* (Darmstadt 1994), s. 156.

9. Den äldsta varianten, *biktfadernas vita*, är bevarad i Codex C 15, Uppsala universitetsbibliotek (UUB). Förhållandet mellan den och process-*vitan* har undersökts av Sara Ekwall. *Vår äldsta Birgittavita och dess viktigaste varianter* (Stockholm 1965). Hon daterar C 15-*vitan* till 1372/1373 och process-*vitan* till 1380.

10. Richard Stachnik (red.), *Die Akten des Kanonisationsprozesses Dorotheas von Montau von 1394 bis 1521* (Köln 1978) s. 297–327.

Alla tre processer innehåller även en stor mängd mirakelberättelser. I Birgittas process finns det både samlingar från Sverige och Italien; Nikolaus mirakel nedtecknades i Linköping, och i Dorotheas process kom så många människor till Marienwerder för att vittna om mirakel som hon hade utfört, att man fick lägga det planerade protokollet åt sidan för att i stället nedteckna de 257 vittnesmålen.

Det är för det mesta tydligt vem det var som skrev de enstaka delarna av kanonisationsakterna: lokala klerker som kände helgonet redan under dess livstid. För kvinnornas del var det ofta biktfäder, i den adliga Birgittas fall ett helt nätverk av biktfäder.¹¹ Vad gäller Dorothea, som var änka efter en hantverkare, var familjen helt frånvarande i processen, men klerkerna som tog hand om henne medan hon satt i sin cell, skötte även den postuma vårdnaden av helgonben och helgonrykte.¹² Biskopen Nikolaus, som jobbade mera självständigt under sin livstid, hade inga tydliga förespråkare efter sin död, men det verkar ha varit hans efterträdare Knut Bosson Natt och Dag samt domkapitlet i Linköping som skötte uppgiften att skriva akter och sätta press på konsiliet i Konstanz att ta upp processen.¹³ Vad man däremot inte kan se är vem som stod bakom censurprocessen – var det exakt samma personer som de som skrev akterna och de hagiografiska texterna för hemtrakten, eller fanns det förmedlare? I Birgittas process har man antagit att det var den spanske biktfadern Alfonso de Jaen som kunde bättre latin än de svenska biktfäderna och därför redigerade akterna. Annars är det oklart om klerkerna i periferin skaffade sig kunskap om normer inom helgonförklaringsprocesser genom att läsa andra processakter – som sällan var tillgängliga: vanligtvis publicerades endast en avslutande *bull*, som visserligen tog upp aspekter från processakterna men inte kunde tjäna som ett fullständigt exempel, formellt och innehållsmässigt – eller om de anlitate andra som de antingen kände i Rom eller som på annat sätt hade en mer kontinental utbildning.

I Dorotheas process kan man inte i själva akterna – men däremot i den

11. Om den så kallade birgittinska kretsen, se Birgit Klockars, *Birgittas svenska värld* (Stockholm 1976) s. 167f. Se också Heß (2008) s. 157–160 om svenska vittnen i kanonisationsprocessen.

12. Om Dorotheas betydelse som uppfostringsprojekt för riddarna inom Tyska orden se Arno Mentzel-Reuters, *Arma spiritualia: Bibliotheken, Bücher und Bildung im Deutschen Orden* (Wiesbaden 2003), s. 93–95.

13. Knut Bosson Natt och Dag undertecknade ett brev, utfärdat av domkapitlet i Linköping, som bad konsiliet i Konstanz om lov att öppna en undersökning för en kanonisationsprocess. Brevet är tryckt som bilaga i Henrik Schück, "Två svenska biografier från medeltiden", *Antikvarisk tidskrift för Sverige* 5 (1873–1895), s. 467–474.

efterföljande brevväxlingen mellan Tyska ordens högmästare Konrad von Jungingen och ordens prokurator vid kurian Peter von Wormditt – se att prokuratorn hade flera samtal med olika kardinaler om ämnet Dorothea.¹⁴ En direkt påverkan på själva akterna av prokuratorn i Rom är däremot omöjligt att urskilja, eftersom de för oss kända akterna är kopior som fanns i Marienwerder medan den version som skickades till Rom inte har bevarats.

Klerkernas utbildning och kunskaper om kanonisk rätt var alltså en avgörande faktor för processernas framgång. En annan var helgonkultens räckvidd: Å ena sidan var det viktigt att helgonkandidaten hade ett starkt regionalt stöd, å andra sidan betydde en officiell helgonförklaring inskrivning i hela den katolska kyrkans helgonkalender. Därmed var även ett visst internationellt intresse för helgonet avgörande. Även här hade kandidater som levde och hade sina nätverk i regioner med långa och täta förbindelser med Rom en fördel, medan sådana som levde i periferin behövde en annan motivering för att väcka internationellt intresse. I kanonisationsakterna kunde man framställa ett sådant intresse på olika nivåer: Antingen hittade man vittnen som var kända vid kurian eller i alla fall stod högt i den kyrkliga hierarkin, eller så skrev man ned många mirakel genom vilka människor som bodde långt ifrån kultorten botades. Därmed försökte man bevisa den geografiska räckvidden av helgonets krafter och goda rykte. Inte heller dessa faktorer och deras betydelse för en lyckad process finns tydligt formulerade någonstans.

Därmed är det omöjligt att konkret bestämma orten där normbildningen angående helgonidealen skedde – det är bara möjligt att jämföra kanonisationsakterna med äldre varianter och få fram vad det var som censurerades. Mycket ringa forskning har skett angående de helgonideal som formulerades inom ramen för mirakelsamlingarna.

Mirakel

De senmedeltida mirakelsamlingarna har hittills mest undersökts som seriella källor som beskriver sådant som pilgrimernas sociala tillhörighet eller förekomsten av vissa sjukdomar. De enskilda berättelserna har vanligen betraktats som material för att fylla upp processen, med många stereotypa

14. Hans Koeppen, "Peter von Wormditt und die Edition der Berichte der Generalprokuratoren des Deutschen Ordens an der Kurie", i: Bernhart Jähmig (red.), *Die Berichte der Generalprokuratoren des Deutschen Ordens an der Kurie: Personen- und Ortsindex sowie Ergänzungen zum 4. Band* (Köln, Weimar & Wien 2006), s. 28–52.

textdelar utan särskild betydelse.¹⁵ Samtidigt har man dock kunnat konstatera, att enstaka mirakel från äldre samlingar ibland censurerades utan att man har försökt förklara varför de inte togs med i akterna.

Det är därför nödvändigt att utveckla en metod för att kunna jämföra miraklen på ett strukturellt och innehållsmässigt plan. En utgångspunkt för detta finns i befintlig forskning om mirakel i Nya Testamentet.¹⁶ Dessa tjänade uppenbart som förebild för de senmedeltida mirakelsamlingarna, både beträffande innehåll och struktur. Praktiskt taget alla motiv som förekommer i de medeltida mirakelberättelserna fanns redan i botmiraklen i Nya Testamentet, och den här närheten till den bibliska förebilden var en väsentlig faktor för kompositionen och betydelsen av de medeltida samlingarna. Schemat bygger på att varje berättelse består av minst två huvuddelar: Först en exposition, där personerna, deras förhållande till varandra och sjukdomen eller svårigheten introduceras. Sedan följer alltid berättelsens egentliga kärna, *nucleus*, med två väsentliga moment – en dialog, där den sjuka människan eller hennes hjälpare tar kontakt med helgonet genom att anropa det och avlägga ett löfte om pilgrimsfärd eller liknande, varpå följer själva botandet, där sjukdomen försvinner på något sätt. Sedan följer en mindre formaliserad avslutande del. Kombinationen och ordningen i huvuddelarna utgör den religiösa signifikansen, det vill säga att människorna tolkar händelsen som helgonets gärning och därmed som ett mirakel. Inom de tre huvuddelarna finns det alltid utrymme för topiska förstärkningar av berättelsen, och dessa är inte slumpmässiga utan noggrant utformade efter de nytestamentliga förebilderna. Det finns inga mirakelberättelser helt utan topiska element.

15. Margaret Cormack, "Better off dead: approaches to medieval miracles", i Thomas DuBois (red.), *Sanctity in the North: saints, lives and cults in medieval Scandinavia* (Toronto 2007) s. 334–352; Anders Fröjmark, *Mirakler och helgonkult: Linköpings biskopsdöme under senmedeltiden* (Stockholm 1992); Christian Krötzel, *Pilger, Mirakel und Alltag: Formen des Verhaltens im skandinavischen Mittelalter (12.-15. Jahrhundert)* (Helsinki 1994); Klaus Schreiner, "Peregrinatio laudabilis und Peregrinatio vituperabilis: zur religiösen Ambivalenz des Wallens und Laufens in der Frömmigkeitstheologie des späten Mittelalters", i Gerhard Jaritz (red.), *Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Krems & Donau 1992) s. 133f.; Michael Goodich, *Lives and miracles of the saints* (Aldershot, Burlington & Ashgate 2004) s. 23–38; Rebekka Habermas, "Wunder, Wunderliches, Wunderbares: zur Profanisierung eines Deutungsmusters in der Frühen Neuzeit" i Richard van Dülmen (red.), *Armut, Liebe, Ehre: Studien zur historischen Kulturforschung* (Frankfurt am Main 1988), s. 38–66.

16. Gerhard Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten: ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (Gütersloh 1974), s. 57–82; Rudolf Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen 1995), s. 236–240; Robert W. Funk, "The form of the New Testament healing miracle story", i William A. Bardslee (red.), *The poetics of faith: essays offered to Amos Niven Wilder: part 1: rhetoric, eschatology, and ethics in the New Testament* (Missoula 1978) s. 57–96.

De senmedeltida mirakelberättelserna kan schematiskt sammanfattas på följande sätt:¹⁷

Expositio

- personer
 - berättare
 - patient
 - helgon
 - motspelare
- ort
 - patientens härkomstort
 - händelsens ort
 - sjukdom/defekt
 - karakteriserad genom*
 - orsak
 - kroppsdel
 - dramatiserad genom*
 - symptom
 - längd
 - konsekvenser

Nucleus

dialog:

- fråga efter hjälp
 - kan uppkomma genom*
 - rådgivare
 - visioner
 - att någon kommer ihåg helgonet
- löfte
 - kan konkretiseras som*
 - speciella former av pilgrimsfärd, t ex
barfota
 - votivgåvor

botande

- praktiker
- plötsligt eller stegvis

17. Schemat är en utveckling av mirakelschemat hos Funk (1977). För en utförligare diskussion, se Heß (2008), s. 51–66.

Avslutning

- omvärldens reaktion
- bevis
- vallfärd
- vittnen

Avslutningen är såväl i de bibliska miraklen som i de senmedeltida samlingarna sällan utförligt och kan ibland saknas helt, men i processakterna brukar det innehålla namnen på flera vittnen som var med om miraklet eller dess *publicatio* vid helgonets kultort, samt ett intyg på att den tidigare sjuka personen fortfarande var frisk. Följande är ett exempel från Dorotheas mirakelsamling:¹⁸

Expositio	person, ort	<i>Hannis Hoffmann de Eckersdorff diocesis Pomezaniensis [...] respondit:</i>	<i>Hans Hoffman från Eckersdorf i stiftet Pomesanien svarade:</i>
	sjukdom	<i>Quod habuit albuginem in dextro oculo quasi per tres menses,</i>	<i>Att han hade haft en vit fläck i sitt högra öga i cirka tre månader,</i>
	Topos: sjukdomens symptom	<i>sic quod cum dicto oculo nichil videre poterat. Tandem in tali dolore et angustia constitutus</i>	<i>så att han inte kunde se med detta öga. Sedan, i så stor smärta och ångest fångad</i>
Nucleus	dialog löfte	<i>memor sanctitatis et miraculorum beate Dorothee ipsam humiliter invocavit vovens eius sepulchrum visitare, si sibi visum dicti oculi a domino impetrare dignaretur.</i>	<i>kom han ihåg den saliga Dorotheas helighet och underverk, och han bad till henne ödmjukt och lovade att besöka hennes grav, om hon skulle be Gud, så att han skulle få tillbaka synen på ögat.</i>
	botandet	<i>Quo voto facto infra octo dies immediate sequentes plene visum recepit</i>	<i>Efter avlagt löfte fick han synen fullständigt tillbaka inom de följande åtta dagarna</i>
Avslutning		<i>et usque in presentem diem bene vidit et hodie videt.</i>	<i>och kunde se bra intill idag och gör det fortfarande.</i>

Miraklet passar dessutom bra rent innehållsmässigt eftersom ögonsjukdomar var typiska för senmedeltida samlingar. Tidigare socialhistorisk forskning har försökt tyda detta som ett tecken på att blindhet var mycket vanligt under medeltiden¹⁹ – vilket det säkert var – men vad gäller samling-

18. Tryckt i Stachnik (red.) (1978) s. 452; sv. övers. av förf.

19. Joseph Ziegler, "Practitioners and saints: medical men in canonization processes in the thirteenth to fifteenth centuries", *Social history of medicine* 12 (2002), s. 191–225; Howard Clark Kee, *Medicine, miracle and magic in New Testament times* (Cambridge 1986); Ulrich Sagel, *Die Wunderhei-*

arnas uppbyggnad var närheten till de bibliska miraklen viktigare. Jesus botar i Nya Testamentet blindhet, stumhet, dövhet, förlamningar, blödningar, feber, spetälska och besatthet; dessutom uppväcker han några döda. Just de här typerna av mirakel är också de vanligaste i senmedeltida samlingar, och det beror på deras betydelse för helgonens gärningar inom eskatologin. Jesus botade sjuka för att bekämpa djävulen och förstärka tron, därmed uppfyllde han de gammaltestamentliga profetiorna och bekräftade det nya förbundet mellan Gud och människorna. De blinda som han botade var "det blinda folket, som dock har ögon", och Gud hade skickat sin enfödde son för att ge dem tillbaka synen, det vill säga hjälpa dem att inte synda mer och samtidigt visa sin makt.²⁰ De senmedeltida helgonen hade samma funktion: att öppna trons ögon och öron på det blinda och döva folket.²¹

Alla typer av medeltida mirakel följer alltså en gemensam grundstruktur, och därför blir det möjligt att bevisa huruvida enstaka berättelser blev censurerade på grund av strukturella eller innehållsmässiga brister. De redigerade mirakelsamlingarna i processakterna brukade ta upp och förstärka aspekter från helgonens *vitae*, både med hänsyn till den sociala sammansättningen – genom till exempel upprepane av mirakel med adliga huvudpersoner eller utelämnande av mirakel med kvinnor – och helgonens specialisering. Dessutom kan man utifrån mirakelschemat tolka de mirakel som fanns i äldre samlingar, framställda på kultorten, som inte fick komma med i processakterna. Ett exempel på en äldre samling i Heliga Birgittas kanonisationsprocess är Codex C 15 (Uppsala universitetsbibliotek), som innehåller både den version av Birgittas levnadsberättelse som identifierades som "biktfadernas vita", skriven av de två svenska biktfaderna, och en äldre mirakelsamling från Vadstena kloster, som uppenbarligen utgjorde underlaget för kanonisationsprocessens mirakelsamlingar.²² Några av de underverk som där finns redovisade kom inte med i kanonisationsakterna.²³

lungen im Kanonisationsprozeß Dorotheas von Montau aus medizinhistorischer Sicht (Düsseldorf 1991); Maria-Elisabeth Wittmer-Butsch & Constanze Rendtel, *Miracula: Wunderheilungen im Mittelalter: eine historisch-psychologische Annäherung* (Köln 2003).

20. Cit. Jes. 43:8; jfr också Joh. 9:3.

21. Bernd Kollmann, *Jesus und die Christen als Wundertäter: Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum* (Göttingen 1996); Hans-Josef Klauck, "Heil ohne Heilung? Zur Semantik von Sünde und Vergebund im Neuen Testament", i Hubert Frankemölle (red.), *Sünde und Erlösung im Neuen Testament* (Freiburg 1996), s. 18–52.

22. Ekwall (1965), s. 110, Heß (2008), s. 114–129.

23. UUB C 15, fol. 94r–94v; tryckt hos Fröjmark (1992), s. 182. Sv. övers. av förf.

Expositio	sjukdom	<i>Quidam vivens incontinenter et excedens metas coniugii sui infirmatus est periculosa infirmitate in genitalibus,</i>	Någon som levde oåterhållsamt och tänjde ut ätenskaptens gränser fick en farlig sjukdom i sina könsdelar,
	topos: sjukdomens symptom	<i>qui pro confusione membri nec audebat consulere medicos nec aliis detegere miseriam suam,</i>	och i sinnenas förvirring ville han inte lyssna på läkarnas råd och kunde inte heller på annat sätt minska sitt elände,
	topos: smärta och förtvivlan	<i>cumque sic destitutus iaceret et dolores ingeminaret,</i>	och då han låg förtvivlad och kände smärtorna dubbelt,
Nucleus I	dialog I: helgonet uppträder	<i>ecce domina quedam in habitu albo apparuit dicens: Inuocasti me. Ecce assum. Numquid vis sanari?</i>	se, då kom en kvinna i en vit klänning och sade: Du har sökt mig. Här är jag. Vill du bli frisk nu?
	dialog II: den sjuke svarar	<i>et ille: "Quid", inquit, "gracius optare et desiderare possem quam sanitatem in tam confusibili infirmitate? Morior enim confusione et dolore."</i>	Och han svarade: "Vad skulle jag hellre vilja ha än att vara frisk i min stora sjukdom? Jag dör nämligen av förvirring och smärta."
	dialog III	<i>Tunc domina ait: "Doles plagam carnis tue sed non doles plagam anime tue, que longe fetidior est carne in conspectu Dei."</i>	Då sade kvinnan: "Du fruktar ditt köts smärta, men du fruktar inte din själs smärta, som är så mycket större i Guds ögon."
Nucleus II	den verkliga sjukdomen	<i>Tu quippe promisisti vni astare ei ad mortem quidquid attemptaret, et occasione verbi istius vir ille homicidium perpetravit, de qua promissione numquam penituiti.</i>	Du har nämligen lovat någon att bistå någon intill döden, vad han än gör, och på grund av dessa ord begick mannen ett mord, och du har aldrig sonat detta löfte.
	dialog II	<i>Ideo penitere de hiis et aliis, sincerius quo potueris, et recipies sanitatem."</i>	Alltså, gör bot för det och annat, så uppriktigt som du kan, och du kommer att bli frisk."
	löfte		
Avslutning	bot?	<i>Quod et sic factum est.</i>	Och så skedde det.

Varför kom miraklet inte med i kanonisationsprocessen? Det är både underhållande, dramatiskt och ekivokt, och alla dessa drag uppskattades av kardinalskollegiet, då det i många berättelser lades stor vikt vid just underhållning.²⁴ Andra faktorer talade tydligen emot miraklet. För det

24. Anders Fröjmark, "The 'voice of the people' in some late-medieval miracle-collections", i Hans Bekker-Nielsen & Birte Carlé (red.), *Saints and sagas: a symposium, proceedings of the 16th international symposium organized by the Centre for the Study of Vernacular Literature in the Middle Ages held at Odense University on 18–19 November, 1991* (Odense 1994), s. 89–108, som betonar att vittnesmålen i kanonisationsprocesser också skulle vara "good stories". Samma åsikt om berättelsernas dramatisering och narrativa tekniker har Goodich (2004), s. 177–187.

första fattades den nödvändiga mirakelstrukturen. Den sjuke avlägger aldrig något löfte, helgonet uppträder utan att bli tillkallat, det finns ingen egentlig dialog mellan helgonet och den sjuke. Att det fanns två *nuclei* var inte störande i sig, men att den verkliga sjukdomen, ett vänskapslöfte som ledde till mord, inte beskrivs som grunden till sjukdomens uppkomst, var oacceptabelt. Det blir aldrig klart om det är löftet eller den sjukes sexualliv som är det verkliga problemet, och vilket av de båda som måste sonas.

Dessutom var den initiala sjukdomen mycket ovanlig i de medeltida mirakelsamlingarna med sina nytestamentliga förebilder. Varken Jesus eller apostlarna botade någon som led av en könssjukdom, och därför återfinns sällan sådana fall i medeltida mirakel.

För det tredje var även den sjuke själv opassande för en kanonisationsprocess: han har inget namn, han visar inga tecken på ånger och känner inte igen helgonet. Alla dessa aspekter var viktiga för miraklens religiösa signifikans – utan dem kunde man inte veta säkert att det var just ett mirakel som personen hade upplevt – snarare än kanske ett demoniskt ingripande eller bara tur.²⁵

Det var en vanlig praxis att censurera sådana mirakel som berörde okända människor och att i stället flera gånger inom kanonisationsprocessen upprepa mirakel där adliga personer eller klerker botades, så att det relativa antalet av personer med hög social status ökades.

Mirakelberättelserna kunde alltså för det första censureras eftersom de inte följde det normativa schemat med *expositio*, *nucleus* och avslutning och en tydlig dialog mellan helgon och människa. Men de kunde också väljas bort för att de inte passade med helgonets karakterisering i ett större sammanhang. Om man undersöker de censurerade aspekterna i både mirakelsamlingarna och levnadsberättelserna, hittar man skickliga avvägelse för vad som ansågs lämpligt och inte.

Birgitta av Vadstena (1303–1373, kanoniserad 1391)

Heliga Birgittas mirakelsamlingar inom kanonisationsprocessen karakteriserar henne som specialist på demonisk besatthet och konversioner²⁶, medan däremot andelen kvinnor som får hjälp vid en svår födsel är ovan-

25. Joseph Kellenberger, "Miracles", *International journal for philosophy of religion* 10 (1979) s. 145–162, *ibid.* s. 147.

26. Närmare 15 procent av miraklerna handlar om besatthet och 17 procent om konversion av personer som tidigare inte trodde på Birgittas helgonstatus.

ligt låg för ett senmedeltida helgon.²⁷ Birgitta karakteriseras genom sina mirakler alltså som ett helgon som aktivt verkar för kristnandet av Sverige och för dess befrielse från djävulen – men inte explicit som ett kvinnligt helgon.

Heliga Birgitta är känd som en modig profet som bannar den svenska adeln och författar budskap till konungar och påvar. Att denna bild av en politisk mycket extrovert Birgitta än i dag är den som behärskar forskningen, kan förklaras med att kanonisationsakterna och deras helgonideal aldrig granskats separat. I stället lästes dessa historier tillsammans med episoder från hennes egna *Revelaciones*. Uppenbarelserna och deras budskap spelade dock nästan ingen roll i kanonisationsprocessen; snarare försökte man i akterna tona ned hennes roll som profet – en roll som dessutom var grunden till de senare konflikterna kring hennes kanonisation. Birgittas profetior och samhällskritik, hennes offentliga uppträdande och konflikt med Magnus Eriksson, hölls borta från akterna, eller så förändrades väldigt mycket så att kanonisationsakterna gav en helt annorlunda bild av Sveriges nationalhelgon.

Ett exempel är hur Birgittas äktenskap och hennes tid som änka i Sverige, före Rom-resan, behandlades. Alla versioner av *vitan* som tillkom utanför kanonisationsprocessen lägger stor vikt vid den perioden och framställer Birgittas äktenskap som förutsättningen för och förberedelsen till hennes karriär genom kontakten med och tillhörigheten till den svenska överklassen. Hennes första fyra–fem år som änka, som hon tillbringade i närheten av klostret Alvastra, utökas i den betydelsefulla romerska källan *Codex Panisperna* (1378) så att den tar upp en tredjedel av hela *vitan*. Birgitta sägs ha utfört mirakel redan här, och flera episoder berättar om hennes alltmör problematiska förhållande till det svenska kungaparet. I process-*vitan* saknas däremot de flesta av dessa episoder. Där blir i stället hennes pilgrimsresor och åren i Rom viktiga, och *miracula in vita* behandlas lite mera återhållsamt. Det leder till att process-*vitan* håller sig inom en tydlig gräns vad gäller kritiken mot kungaparet; här är det snarare den svenska adeln som drabbas av Birgittas uppmaningar, medan konkreta beskyllningar mot kungen utelämnas. Birgitta framstår mer som en ödmjuk kvinna, som står

27. Av mirakelberättelserna från Sverige i Birgittas process handlar 4 procent om svåra förlossningar medan de italienska miraklen inte innehåller några förlossningar alls. I Dorotheas process utgör 10 procent hjälp vid förlossningar. Även Nikolaus samlingar innehåller hjälp vid förlossningar i närmare 7 procent av fallen.

ut med alla anfäktelser och smädelser från den svenska adeln, som en del av hennes martyrium.

På det sättet faller Birgittas utan tvivel täta förbindelser med sitt hemland Sverige offer för censuren. I stället ställs hennes breda nätverk i hela Europa och framför allt Italien, det civiliserade Europas centrum, i förgrunden – och i jämförelse med de andra två helgonkandidaterna från Östersjöområdet verkar just denna aspekt ha varit avgörande. Man lyckades framställa Birgitta som ett helgon som både hade stöd bland sitt hemlands politiska elit och bland Roms ledande familjer. Det verkar dock ha varit speciellt viktigt att tona ned Birgittas kontroversiella roll i både svenska som romerska konflikter. Kanonisationsakterna är väldigt nogga att ta med vittnen och botade för hennes helgonrykte inte bara från den "birgittinska kretsen". Birgittas egen släkt är lika väl representerad i akterna som familjerna Natt och Dag, Bielke och Sparre, vilket visar på en kontinuerlig kontakt mellan Birgitta och hemlandet även under hennes år i Rom.²⁸ Bland de romerska vittnena finns representanter från både familjerna Orsini och Colonna, som var rivaler i *urbi et orbi* om makt, inflytande, påvestolen och stadens politik.²⁹

Det finns flera sådana förändringar vad gäller Birgittas politiska engagemang, och *Codex Panisperna* visade sig vara den källa som var frimodigast i att framställa Birgitta som politiker.³⁰ Men även den fornsvenska *Vita abbreviata*, som skrevs redan innan Birgittas kanonisation i Vadstena kloster, formulerar några episoder kring Magnus och Birgitta kraftigare

28. De svenska släkterna finns delvis med i de svenska mirakelsamlingarna. Mest uppenbar är dock deras uppträdande i den del av akterna som kallas för *processus in partibus*, då lokala vittnen utfrågades efter frågeartiklarna om helgonets liv och postuma gärningar. Interrogationen ägde rum i Vadstena den 2/4 1377. De svenska vittnesmålen finns i Isaak Collijn (red.), *Acta et processus canonizationis Beate Birgittae: efter Cod. A 14 Holm., Cod. Ottob. Lat. 90 o. Cod. Harl. 612 med inledning, person- och ortregister* (Stockholm 1924–31), s. 63–71.

29. De romerska släkternas betydelse för Birgittas kanonisationsprocess har analyserats av Arnold Esch, "Die Zeugenaussagen im Heiligsprechungsverfahren für Francesca Romana als Quelle zur Sozialgeschichte Roms im frühen Quattrocento", *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 53 (1973), s. 91–151, *ibid.* s. 128f. En utförligare diskussion om både deras och de svenska släkternas aktiviteter som vittnen, petitionsskrivare och mirakelmottagare finns i Heß (2008) s. 157–173.

30. *Vitan* och den tillhörande mirakelsamlingen författades av en präst i det romerska klostret San Lorenzo in Panisperna, där Birgitta jordfästes före relikviettransporten till Sverige, tydligen för att användas för kultpropagandan inom klostret. *Codex Panisperna* verkar vara ett av de viktigaste dokumenten för Birgittas kultpropaganda inom den birgittinska kretsen, men dess betydelse, tradering och reception har hittills inte undersökts. Det finns ingen modern källutgåva, däremot ett faksimiletryck: Isaak Collijn (red.), *Liber de miraculis beate Brigide de Suecia, Roma 1378: Codex San Laurentii de Panisperna in Roma, Suecice et Britannice prefatus* (Hafniae 1946).

än process-*vitan*.³¹ Och slutligen, en tysk översättning av processens material, *Leben und Wunder der Heiligen Birgitta*, använder Birgitta för att framställa Sverige som ett okristet land med en svag konung, ett korrupt adelsskikt och många hedniska riter som praktiserades bland befolkningen. Processakterna däremot utelämnar alla dessa uppenbarligen känsliga aspekter och framhåller Birgitta som en typisk *Adelsheilige*, som ägnar sig åt pilgrimsresor, allmosor och asketiska övelser och får uppenbarelsen som belöning för detta.

Nikolaus av Linköping (1331–1391, saligförklarad 1499)

Nikolaus³² är för den icke-svenska och icke-akademiska eftervärlden – om han överhuvudtaget är bekant – känd som den främste svenske latinske författaren under medeltiden och dessutom som en av de främsta anhängarna av Birgittas kanonisation och klostergrundande. Men i hans kanonisationsakter framställs hans förhållande till Birgitta som mycket mindre betydelsefullt, så att det inte helt och hållet skall se ut som att han osjälvständigt härmade den mycket mer framgångsrika kvinnan. I den tidigare mirakelsamlingen finns det en del berättelser i vilka han uppträder tillsammans med Birgitta, men dessa fick inte följa med i akterna: i dessa censurerades Birgitta.

Inte heller hans författarskap spelade så stor roll i sammanhanget – lika lite som Birgittas uppenbarelsen i hennes process. I stället konstruerades Nikolaus tydligt som skyddshelgon för Linköpings stift, och det skedde i klar avgränsning mot de så kallade *patroni Svecie*, en grupp helgon som kring 1400 fick ett eget liturgiskt firande i Uppsala ärkestift.³³ Den starka anknytningen till Nikolaus stift skedde framför allt genom att han framställdes som en person som under sin livstid modigt blandade sig i de kulminerande kyrkopolitiska konflikterna.

31. Den fornsvenska *Vita abbreviata* dateras till åren 1385–1400. Den anses vara en översättning från ett latinskt original och finns i Codex Holmiensis A 110, Kungl. Biblioteket (KB), Stockholm. Det finns ingen modern kritisk utgåva. En beskrivning av handskriften och en variant i Codex A 33 (KB), finns i Jonas Carlquist, *Handskriften som historiskt vittne: fornsvenska samlingshandskrifter – miljö och funktion* (Stockholm 2002) s. 59–63.

32. För Nikolaus finns det bara två varianter av det hagiografiska materialet att jämföra: den äldre *De vita S. Nicholai* och *De miraculis S. Nicholai*, tryckt: Henrik Schück (red.), "Två svenska biografier från medeltiden", *Antikvarisk tidskrift för Sverige* 5 (1873–1895), s. 313–332 och 333–400. För själva akterna, se Tryggve Lundén (red.) *Sankt Nikolaus av Linköping kanonisationsprocess: Processus canonizacionis beati Nicolai Lincopensi: efter en handskrift i Florens* (Stockholm 1963).

33. Sven Helander, *Den medeltida Uppsalaliturgin: studier i helgonlängd, tidegård och mässa* (Lund 2001) s. 176f.

Den medvetna framställningen av Nikolaus' gärningar i kanonisationsprocessen kan avläsas i jämförelse med en förmodligen äldre version av *vita et miracula*, som traderades i form av en avskrift för Birgittinerklostret Syon Abbey.³⁴ Den här traderade *vitan* bildade uppenbarligen förebilden för *articuli interrogatorii*, och mirakelsamlingen redigerades. I den senare varianten är Nikolaus genom hela sitt vuxna liv och även efter döden Heliga Birgittas trogna följeslagare: Han undervisar hennes barn, hon har en vision där han pekas ut som en viktig person för hennes orden.³⁵ Även i mirakelsamlingen uppträder Birgitta tillsammans med Nikolaus, till exempel när det gäller räddningen av bagaren Jacob från att drukna,³⁶ och just detta samarbete mellan helgonen inskränktes betydligt i själva kanonisationsakterna. Däremot satsade akternas författare på att placera Nikolaus i en liten nisch, som inte täcks av Heliga Birgittas gärningar: han blev Linköpings stiftshelgon. Detta räckte tydligen inte för att han skulle bli erkänd som ett internationellt betydande helgon, men hans status som lokalhelgon – i motsats till Birgitta som internationellt helgon – hindrar inte att kanonisationsprocessen nämner många stora namn: kungarna Magnus, Håkon och Albrekt, drottning Margarethe, biskop Nikolaus Markusson, Knut Bengtsson, Vicke von Vitzen – alla dessa prominenta svenskar framträder som Nikolaus motståndare i kampen för en fri kyrka.

Det verkar ha funnits en uppfattning om att det inte fanns plats för två lika stora helgon i Sverige, så Nikolaus kom på många sätt att komplettera Birgittas helgonideal: Han visade tydligen ingen som helst respekt för kungarna och andra världsliga adelsmän och han botade många kvinnor. Däremot förekommer demonisk besatthet nästan inte alls i Nikolausmiraklen. Han var borgerlig, men man och dessutom biskop, och det kan vara grunden till att författarna av hans akter vågade framställa honom som ett politiskt helgon och dessutom som en person som hjälpte de svaga utan att själv bli svag av detta. Den möjligheten hade tydligen inte de kvinnliga helgonen – både Birgittas och Dorotheas helgonideal präglas i stor utsträckning av deras kamp mot sina egna kroppar, begär, hunger och lust. Nikolaus däremot kämpade mot den yttre världen, mot kungar och adelsmän. Även om han förblev ett helgon som enbart verkade inom sin egen region, framstår

34. Codex Harleianus 612, British Library, London; tryckt i Schück (1873-1895) s. 313-400.

35. *Ibid.* s. 316-317.

36. "Interea vero quod obseruabatur sic ante aduentum nauis in Sundis, interim apparuit sibi episcopus cum beata Birgitta." *Ibid.* s. 382.

Nikolaus som det politiskt mest aktiva helgonet, och det som framför allt uppvisade traditionellt manliga dygder.

Dorothea av Montau (1347–1394, kanoniserad 1976)

Dorothea³⁷ – utanför Preussen och den historiska forskningen mest känd genom Günther Grass roman *Der Butt* – stammade från en bondfamilj i Preussen och gifte sig med en hantverkare i Gdańsk. Redan som barn utövade hon extrem askes i form av svält och självstympning. Efter många år i ett brutalt äktenskap, en del pilgrimsresor både med och utan maken och barnen – av nio nådde bara ett vuxen ålder – blev hon änka och kom då i kontakt med en präst i Tyska orden, Johannes Marienwerder, som senare blev Dorotheas biktfader och möjliggjorde för henne att låta sig inmuras i en cell vid domkyrkan i Marienwerder/Kwidzyn, där hon levde i 18 månader. Helt obemärkt i Preussens för övrigt rika 1400-talshistoriografi gjorde hon en sen karriär i den moderna historieskrivningen som skyddshelgon för Preussen och Tyska orden; det sägs att hon med energiska visioner uppmanade dess högmästare till ett bättre och dygdesammare liv och en ordensreform.³⁸ Dorothea, som inte kanoniserades under medeltiden, vördades trots detta som helgon i sina hemtrakter av både den tyska och den polska befolkningen. Hennes födelseort Małotowy Wielkie och hennes *clausa* i domkyrkan i Marienwerder/Kwidzyn är än idag kultorter för katoliker.³⁹ Både den tyska och den svenska forskningen har ibland hävdad att Dorotheas kanonisationsprocess var inspirerad av Birgittas och att Do-

37. Materialet för Dorothea är nästan lika spretigt som för Birgitta, men bara några få av de många varianter av hennes vita står i direkt sammanhang med den i kanonisationsprocessen använda versionen: Den så kallade Vita prima, OF 276, Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz Berlin; en lågtysk variant: Max Töppen (red.), *Das Leben der zeligen Frauen Dorothee clewseneyrnye in der thumkyrchen czu Marienwerdir des landes czu Prewsen* (SSrerPruss Bd. 2), s. 197-350. Vidare akterna själva: Stachnik (1978), samt två yngre varianter av materialet: *Liber de miraculis beate Dorothee*, Codex Cent. III,81, Stadtbibliothek Nürnberg; och Nikolaus' Humilis vita, Codex Guelferbytanus 7. g. Aug. 4^o, Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel.

38. Ute Stargardt, "Male clerical authority in the spiritual (auto)biographies of medieval holy women" in Albrecht Classen (red.), *Women as protagonists and poets in the German middle ages: an anthology of feminist approaches to middle high German literature* (Göppingen 1991) s. 209-238; Anneliese Triller, "Die Hl. Dorothea von Montau in ihrem Verhältnis zum Deutschen Orden und die Deutschordensmitglieder im Kanonisationsprozeß Dorotheas 1404-1406" i Udo Arnold (red.), *Von Akkon bis Wien. Studien zur Deutschordensgeschichte vom 13. bis zum 20. Jahrhundert. Festschrift zum 90. Geburtstag von Althochmeister P. Dr. Marian Tumler O.T. am 21. Oktober 1977* (Marburg 1978) s. 76-83.

39. Marian Borzyskowski, "Błogosławiona Dorota z Małotów i jej droga na Oltarze pańskie" *Studia Warmińskie* 14, (1977) s. 517-537; Stefan Kwiatkowski, *Klimat religijny w diecezji pomeszańskiej u schyłku XIV i w pierwszych dziesięcioleciach XV wieku* (Toruń 1990), s. 245.

rothea själv skulle ha sett Birgittas kvarlevor medan de visades i den senare Birgittinerkyrkan i Gdańsk.⁴⁰

Dorotheas moderna hagiografi och historiografi är högst politisk laddade: det var så kallade *Heimatvertriebene* – forskare som härstammade från de tidigare östtyska regionerna kring Danzig/Gdańsk och Königsberg/Kaliningrad och som flydde från områdena efter andra världskriget – som drev återupptagandet av hennes kanonisation, och detta lika mycket som en politisk som en religiös fråga.⁴¹ Det var de som publicerade de flesta källorna om hennes liv och kanonisationsprocessen, och de präglade därmed bilden av henne som ett politiskt helgon och taleskvinna för den så kallade tyska överklassen i det medeltida Preussen. Även den nyare forskningen har tillskrivit henne dessa funktioner: politiskt helgon och profet, skyddshelgon för Tyska orden samt för hela landet Preussen. Den uppfattningen bygger mindre på medeltida källor och mer på den bild som den tyska forskargruppen målade upp och som andra sedan tog över. I nyare forskning använder man sig mest av en medellågtysk version av Dorotheas *vita* som hennes biktfader författade innan kanonisationsprocessen för kultpropaganda i regionen.⁴²

Efter en undersökning av kanonisationsakternas olika delar och relaterade material samt några hagiografiska texter om Dorothea som tillkom utanför Preussen blir av den populära bilden bara hennes funktion som skyddshelgon för den preussiska befolkningen kvar. Men det preussiska patronatet konstruerades just i avgränsning till Tyska ordens administrativa skikt: Dorothea var det första helgon som fanns till mer för befolkningens behov av mirakulös hjälp än för Tyska ordens behov av politisk

40. Tore Nyberg, "Das Birgittenkloster in Danzig bis Ende 1402", *Zeitschrift für Ostforschung* 40 (1991), s. 161–225; Hans Westpfahl, "Beiträge zur Dorotheenforschung", *Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde Ermlands* 27 (1942), s. 1–177, *ibid.* s. 150.

41. Se t. ex. upprättandet av det så kallade "Dorotheebund", en förening som grundades med syfte att främja Dorotheas kanonisation ideellt och ekonomiskt. I deras föreningshäfte "Der Dorotheenbote" (1951–1978) publicerades de första meddelandena om planeringen av källornas editioner, översättningar och mindre bidrag om enstaka aspekter i Dorotheas mystik. Men den tjänade uppenbarligen också till att främja kontakten och kommunikationen mellan katolikerna från de före detta tyska regionerna, där de publicerade familjenytt, trosupplevelser och liknande. Föreningen hade inget uttalat politiskt syfte, men underförstått visar många texter att författarna ansåg situationen med den tyska östgränsen som tillfällig. "Der Dorotheenbote: Mitteilungsblatt des Dorotheebundes" (Herne & Coesfeld, Westfalen), nr 1.1951 – nr 38.1978.

42. Petra Hörner, *Dorothea von Montau: Überlieferung – Interpretation, Dorothea und die osteuropäische Mystik*. (Frankfurt am Main 1993); Dyan Elliot, "Authorizing a life: the collaboration of Dorothea of Montau and John Marienwerder", i Catherine M. Mooney, *Gendered voices: medieval saints and their interpreters*. (Philadelphia 1999), s. 168–192.

legitimering. Tyska ordens officiella, politiskt präglade spiritualitet visade sig exempelvis i sammansättningen av religiösa och politiska symboler i det näraliggande huvudkvarteret, Marienburg/Malbork, där jungfru Maria som himmelsdrottning var riddarnas främsta skyddspatron. Det mer folkliga helgonidealet som Dorothea representerade lyser igenom i kanonisationsakterna, som är en konstig blandning av planerade och noggrannt konstruerade texter och hundratals vittnesmål, som togs med även om de saknade den utformning som krävdes. Kultplaneringen, alltså den bild som Dorotheas *confessores* och det som det pomesanska domkapitlet tänkte ut,⁴³ strävade nämligen efter att framställa henne som sin egen skapelse. De försökte tona ned hennes betydelse som ett levande helgon som satt inmurat och offentligt tillgängligt i domkyrkan i Marienwerder där hon ledsagade befolkningen, och lyfte i stället fram biktfaderns roll och betonade att denne var hennes enda kontakt med yttervärlden. Inom kanonisationsakterna skiljer sig uppenbarligen helgonidealet i de delar som författades av det pomesanska domkapitlet – frågeartiklarna, biktfadernas vittnesmål om Dorotheas liv och uppenbarelser, samt några bifogade mirakelsamlingar som medlemmar av domkapitlet lämnade in – från det som befolkningen hade att berätta. Det senare utgörs framför allt av några väninnor som kände Dorothea redan under hennes livstid och som höll kontakten med henne efter reklusionen, och de många vittnen som berättade om mirakel utan att vara tillkallade. Dessa togs ändå med i akterna. I en yngre bearbetning av hennes *vita* är det hennes vistelse i det lilla rummet i domkyrkan som grundlägger hennes rykte som helgon och profet för allmänheten: Den tyska prästen Nikolaus Humilis skrev utifrån några brev han fick från Dorotheas biktfader Johannes Marienwerder en *vita*, där han använde Dorothea som ett exempel för nunnorna i klostret Pillenreuth angående frågan hur de kunde påverka folk även om de levde i sträng klausur.⁴⁴

43. Dorotheas cell befann sig i domkyrkan i Marienwerder/Kwidzyn, som var biskopssäte för det preussiska stiftet Pomesania. Hon murades in i ett litet rum med två fönster, ett till altaren och ett till kyrkorummet, och där hon levde i 18 månader. Enligt den regel som Gud föreskrev henne för vistelsen i cellen, fick hon bara prata med sina biktfäder, men i verkligheten blev *reclusae* ofta rådgivare för hela befolkningen, kvalificerade lika mycket genom att de levde ett normalt och sexuellt aktivt liv innan reklusionen som genom deras val att lämna världen. För kvinnliga rekluser i Italien under senmedeltiden, se Kristin Böse, "Weltrückzug und Weltbezug: Vereinzelung und öffentliche Präsenz in bildlichen Darstellungen von Eremitinnen und Reklusinnen des 15. Jahrhunderts" i Caroline Emmelius/Fridrun Freise et al. (red.), *Offen und Verborgene: Vorstellungen und Praktiken des Öffentlichen und Privaten in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Göttingen 2004), s. 33–46.

44. Tryckt hos Werner Williams-Krapp, "Kultpropaganda für eine Mystikerin: das Leben der Dorothea von Montau im Sendbrief des Nikolaus von Nürnberg" i Nine Miedema & Rudolf Suntrup

Även om det medeltida Preussen hade en ganska unik struktur vad gäller befolkning, etnicitet, kyrklig administration och förbindelser till Rom, visar ändå Dorotheas hagiografiska skrifter en del aspekter som är likadana som det svenska materialet – i alla fall när det gäller Birgitta. Det finns samma försiktighet med biografiska fakta som äktenskap, barn och pilgrimsresor, samma fokus på asketiska övningar och visioner, samma återhållsamhet vad gäller offentligt uppträdande. Helgonets kön verkar därmed vara en faktor som är mera präglade för det valda och framställda helgonidealet än andra faktorer såsom social status, tillhörighet till en orden eller regional härkomst. Och även om Tyska orden till och med hade en prokurator vid kurian i Rom, drabbades Dorotheas fall av samma problem som de andra perifera helgonens: Påven hade inget större intresse av att helgonförklara kandidater från periferin.

Vad censurerades?

Mirakelberättelserna från kanonisationsakterna har visat sig vara strikt reglerade och omtänksamt kompillerade samlingar, som formade en karaktéristik av helgonen *post mortem* från materialet som framställdes nära kultorterna. Den som med nödvändighet identifierade mirakelstrukturen grundade sig till mycket stor del på de nytestamentliga botmiraklen. I den här strukturen fanns det utrymme för flera olika tyngdpunkter, till exempel betoningen av släktsammanhang i Birgittas fall eller en noggrann beskrivning av sjukdomssymptom i Nikolaus akter. Men om strukturen var annorlunda i de äldre förlagorna, så redigerades mirakelberättelserna eller, mer sannolikt, gallrades de ut. För det mesta försökte man uppgradera samlingarnas sociala profil genom att flera gånger redogöra för mirakel som utfärdades med adliga personer för att höja det absoluta och relativa antalet adliga i samlingen. Samtidigt utgallrades mirakel som inte bara saknade rätt struktur utan också hade fel protagonist, och här bestämdes valet efter aspekter som redan fanns i helgonens *vitae* och som nu skulle utarbetas vidare i mirakelsamlingarna. I fallet Birgitta ville man betona hennes adliga härkomst, men också att hon var politiskt neutral på den världsliga planen och att hon ville medla mellan parterna i en konflikt, såsom de romerska familjerna Orsini och Colonna, som bägge är representerade i mirakelsamlingen. För Nikolaus del, däremot, framhövdes hans

(red.), *Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte: Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft: Festschrift für Volker Honemann zum 60. Geburtstag* (Frankfurt am Main etc. 2003), s. 711–720.

regionala fokus, och Dorothea blev mer och mer ett helgon för kvinnorna från landsbygden.

Det fanns en konsekvent söndring mellan helgonen som personer och som objekt för den officiella kanoniseringen, och detta leder till att man måste relativisera kanonisationsakternas värde som källor för helgonkulten och i stället se dem mer som en facett av många möjliga. Det fanns en oskriven föreställning om hur en framgångsrik kanonisationsprocess skulle se ut, och akterna anpassades efter den. Helgonens politiska existens var en av de mest ömtåliga frågorna i processen: Att kvinnor som Birgitta uppträdde offentligt var uppenbarligen inte någonting som kvalificerade dem för helgonförklaring, snarare tvärtom. Män som Nikolaus däremot kunde mycket väl bli helgon just för att de var politiskt aktiva. Linjen drogs tydligt mellan manliga och kvinnliga helgon. Att kvinnorna över huvud taget framställdes som aktiva och kapabla till offentlig intervention, skedde i akterna endast i mirakelsamlingarna: här fick de uppträda i visioner och drömmar, de uppmanade härskare och befolkningar, de uppfostrade och förbättrade. Utifrån detta kan man dra slutsatsen att kvinnorna under sin livstid helt enkelt inte var önskade som politiska helgon. *Post mortem* blev det annorlunda: kvinnliga helgon fick bedriva politik först efter sin världsliga död, som tillverkare av mirakel. Resultatet är inte förvånansvärt med tanke på helgonens funktion som förebilder för befolkningen och kyrkans problem med lekmän och kvinnor som ville predika. Det är däremot förvånansvärt att kurian uppenbarligen inte hade något intresse av eller några möjligheter att styra de propagerade helgonidealen i periferin.

Helgonidealen som utarbetades i de latinska förebilderna var på inget sätt förpliktande för senare bearbetningar, som kunde ta upp episoder från äldre material eller helt enkelt hitta på en egen värdering av helgonens egenskaper. Speciellt folkspråkliga texter ägnar mycket mer uppmärksamhet åt de politiskt extroverta egenskaper som framför allt traderades vid helgonens kultorter i hemlandet. Man kan alltså konstatera att det ställdes helt olika krav på helgonen, och att alla dessa krav kunde uppfyllas genom att man helt enkelt anpassade helgonidealen efter behov: blyga och asketiska, tigande kvinnor för påven och kardinalerna; modiga profeter och nödhjälpare för befolkningen.

Centrum, periferi och normering

Censur i kanonisationsprocesser är inte en fråga om elitär fromhet ställd mot en mer folklig fromhet.⁴⁵ Skiljelinjen gick inte mellan kunniga präster och utbildade bönder i Sverige eller Preussen, utan mellan kristendomens periferi och dess centrum i Rom. Periferi betyder här både en rent geografisk periferi och ett land eller område som var mindre inkluderat i den kulturella region som kristendomen skapade över hela Europa.

Akternas författare underkastade sig frivilligt de oskrivna normerna och censurerade helgonens politiska aktioner – helt enkelt för att de trodde att det skulle ha effekt. Censur betyder här inte ett medvetet ingrepp av en central instans för att förtrycka spridningen av vissa fakta och innehåll. Rom var i religiöst avseende den centrala normgivande makten under medeltiden och dessutom den enda instans som skulle kunna tänkas ha möjligheter att även driva igenom normernas upprätthållande. Men det hände inte på alla plan, antingen för att möjligheterna till kontroll ändå var begränsade, eller för att det var möjligt att minimera konflikter genom att inte kontrollera praktiker i helgonvårdnad överallt. Medan kyrkan var mycket angelägen om att undertrycka heretiska grupper och måna om predikomonopolet, var helgonvårdnad uppenbarligen inte ett område där kurian hade vilja eller resurser för att driva igenom en strikt normering i kristendomens periferier. Dessutom är det omöjligt att avgöra hur stor betydelse censureringen hade för helgonförklaringens utgång – andra faktorer som politiska förbindelser, pengar och en vänligt inställd och intresserad påve var säkert också viktiga.

Men det fanns faktiskt ingen central instans som strikt föreskrev en norm – däremot fanns det lokala aktörer som följde normen utan att veta hur den såg ut. Situationen blir närmast kafkaesk: utan att man visste hur man skulle göra, försökte man om och om igen att göra det rätta. Överraskande

45. En äldre tes om helt olika religiösa och spirituella världar för överklassen och underklassen har ersatts av en mer differentierad syn på olika sociala gruppers specifika spiritualitet, beroende av deras bildning, urbanitet, skriftlighet samt förhållande till nya religiösa rörelser som *devotio moderna*. Klaus Schreiner, "Laienfrömmigkeit: Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes", i dens. & Elisabeth Müller-Luckner (red.), *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter: Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge* (München 1992), s. 1–77; Peter Dinzelsbacher & Dieter R. Bauer (red.), *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter: Dokumentation der wissenschaftlichen Studientagung 'Glaube und Aberglaube, Aspekte der Volksfrömmigkeit im hohen und späten Mittelalter'* (Paderborn 1990); Stefan Kwiatkowski, "'Devotio antiqua', ihr Niedergang und die geistigen Ursachen der religiösen Krise des Deutschen Ordens im Spätmittelalter", i Martin Armgart & Udo Arnold (red.) *Deutscher Orden 1190–1990* (Lüneburg 1997), s. 107–130.

nog gick det för de senmedeltida klerkerna inte som för Kafkas K., som aldrig lyckas ta sig in i Slottet: Heliga Birgittas kanonisationsprocess lyckades, kanske för att det var någon som arbetade med akterna som visste att man inte skulle ta med en man som botades från en könssjukdom.

How to make a saint. Normalization and censorship in Late Medieval canonization processes

This article discusses the deliberate formation of different ideals of holiness in three late medieval canonization processes from the Baltic Sea region: the canonization of Bridget of Sweden, of Nikolaus Hermansson and of Dorothy of Montau. A comparison between the acts of these three processes and older versions of *vitae* and miracle collections, which have survived for all three saints, shows how the clerics who wrote the hagiographic texts shaped different ideals of sainthood for different audiences: one for the community at the saint's place of worship, another for the pope and the cardinals who read and assessed the acts in order to decide whether or not to canonize the candidate. The normalization of the canonization process of saints from the geographical and cultural peripheries was also part of a process of integrating these regions into the Christian world, as the local clerics needed specialized knowledge to be able to convert the older texts into what they found more suitable for the purpose of canonization.

The term censorship is used for the distinctive techniques which were used to highlight certain aspects of the saint's life and to ignore other, such as political action or the saint's connection to his/her home country or network. The miracle collections played an important role in this process. Both the single miracle and the whole collection had to follow the distinct model of the healing miracles in the New Testament. They had to keep a balance between demonstrating the saint's strengths and special gifts on the one hand and containing a large number of required miracle types on the other hand. Even if the norm for form and content of the acts was never written down in detail, the results of the normalization for the three processes investigated were strikingly similar.

Keywords: Europe, middle ages, saints, canonization, miracles, Bridget of Sweden, Nikolaus Hermansson, Dorothy of Montau, hagiography