

# Mariakultens musik i ett skandinaviskt perspektiv – exempel från olika sociala och historiska kontexter

*Karin Nelson*

Norges musikkhøgskole

**Abstract:** The Mary theme has been a central part of our Scandinavian history and occurs both on rune stones and in art from the 900s and 1000s. When Christianity was introduced, many earlier customs were adapted to conform with the new religion. Although the view of Mary changed after the Lutheran Reformation, the cult of Mary remained in folklore for several centuries.

Through the spread of Christianity, this tradition also came to the Nordic region. Christianity was combined with established religious practices that were partly applied in tandem. The Old Norse goddess Freya, like the Sami Sáráhkka, was replaced – or in many cases supplemented – by the Virgin Mary.

This article provides examples of music relating to the cult of Mary in various cultural expressions in Scandinavia: the Birgitta Order's Our Lady's divine office, as well as Mary joiks and Mary hymns in various Scandinavian hymn books from more recent times. Issues discussed include why certain perspectives have had a greater impact on the writing of history than others, who writes history, and what consequences this has for the dissemination of knowledge.

With the Reformation, the cult of Mary was restricted in the Lutheran Church. The Lutheran Church has periodically had a complicated relationship to Mary but in recent decades has increasingly opened up. As an overview, the occurrence of Mary hymns in Swedish and Norwegian hymn books in modern times is described in comparison with previous centuries.

**Keywords:** Acerbi, Cantus sororum, joik, Magnificat, Virgin Mary, Marian hymns, Marian joiks, The Daily Office of our Lady

Sitering: Nelson, K. (2022). Mariakultens musik i ett skandinaviskt perspektiv – exempel från olika sociala och historiska kontexter. I H. Holm & Ø. Varkøy (red.), *Musikk og religion: Tekster om musikk i religion og religion i musikk* (Kap. 9, s. 157–181). Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.177.ch9>

Lisens: CC-BY 4.0

”Deras sång var meningslös och utan takt och rytm, och de slutade först då luften helt tog slut.”

—Acerbi, 1799/1964, s. 64

## Introduktion

Mariatemat har varit en central del i vår skandinaviska historia och förekommer både på runstenar (Williams, 1996, s. 78) och i konst från 900- och 1000-talen (Liepe, 1996, s. 87). När kristendomen introducerades kom många av de tidigare sederna att transformeras för att passa in i den nya religionen. Även om synen på Maria förändrades efter den lutherska reformationen levde Mariakulten kvar i folktron under åtskilliga sekler. I denna artikel ges exempel på Mariakultens musik inom olika kulturyttringar i Skandinavien: Birgittaordens Vår frus tidegård, Mariaojokar och Mariapsalmer i olika skandinaviska psalmböcker från nyare tid.

Min utgångspunkt har varit att belysa Marias roll historiskt i olika kulturella miljöer, men även i vår tids skandinaviska lutherska kyrkans syn på Maria.

Relationen till Maria har varierat inom olika tidsperioder, miljöer och kulturer. Vissa kulturella beteenden har genom betraktarens postkoloniala glasögon accepterats medan det som upplevts annorlunda har avfärdats som avvikande och främmande.

Det har funnits en hierarki i historisk forskning vad gäller betydelsen av källors olika värde, något som har inneburit att vissa kulturer har gynnats framför andra. Eller som Björn Magnusson Staaf (2013, s. 35) formulerar det: ”Vad som kunde beläggas i dokument eller andra typer av empiriskt material bedömdes ha ett betydligt högre källvärde för historieskrivningen än till exempel muntligt traderat berättande.” Utifrån ett postkolonialt perspektiv har jag valt att lyfta fram citat som visar på denna obalans. Frågeställningar som diskuteras i artikeln är hur denna syn har påverkat historieskrivningen och varför vissa perspektiv har fått större genomslag än andra. Vilka det är som skriver historien och vad som blir känt för eftervärlden får konsekvenser för kunskapsförmedlingen och vår tids kunskap om det förgångna.

Utifrån kontextualismens men även hermeneutikens metoder har jag nalkats de historiska texterna. Även om ambitionen har varit att sätta in citaten i ett större kulturellt och socialt sammanhang är jag väl medveten om att vare sig vi lever i nutid eller dåtid kommer våra tankar alltid att vara närmast den tid och det samhälle som vi lever i. Det är en omöjlighet att nalkas historiska texter utan att tolka dessa utifrån sin egen förförståelse. I textavsnittet där 1900-talets psalmböcker i Norge och Sverige har undersökts har psalmtexterna varit det empiri som har använts i sökandet efter formuleringar om Maria.

## Tidigare forskning

En rad författare har skrivit biografier om den heliga Birgitta. Carina Nynäs (2006) har ett intressant perspektiv där hon i boken *Jag ser klart!* jämför synen på den heliga Birgitta i svenska 1900-talsbiografier. Bland annat uppmärksammas historikerna och människan som forskningsobjekt. En åttondel av *Heliga Birgittas uppenbarelser* har getts ut på svenska i översättning av Alf Härdelin (2004, 314 sidor) med introduktion av Birgitta Trotzig samt kommentarer och ordförklaringar av Stephan Borgehammar.

I Krister Stoors (2007) avhandling *Juoiganmuitalusat – jojkberättelser* behandlas jolkens narrativa egenskaper och det muntliga berättandet i relation till jolk. Svenska kyrkans vitboksprojekt som utmynnade i antologin *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna* (Lindmark & Sundström, 2016, 1135 sidor) innehåller 35 texter om bland annat samernas olika kulturella uttryck och Svenska kyrkans oförrätter som kyrkan genom historien har utsatt samerna för.

Marias plats i den svenska kulturen genom historien uppmärksammas utifrån olika perspektiv i ett stort antal artiklar i antologin *Maria i Sverige under tusen år* (Brodd & Härdelin, 1996, 1043 sidor).

I magisteruppsatsen från Lunds universitet med titeln *Hielp Maria! – Om jungfru Maria-fromheten bland samer och i samisk religiositet* av Felicia Åstrand (2021) undersöks vilken betydelse jungfru Maria har haft inom den inhemska samiska religionen.

I den fjärde volymen om Harald Göransson uppmärksammar Anders Dillmar (2015) psalmsångens förnyelse i relation till kyrkomusikens förändring i Sverige under 1900-talets andra hälft. Här beskrivs bland annat arbetet i psalmkommittén som så småningom ledde fram till den nya psalmboken 1986.

Som framgår av ovanstående uppställning finns ingen tidigare forskning som jämför relationen till Maria ur olika kulturers perspektiv i Skandinavien. Den samiska kulturens relation till kristendomen och dess Mariajojkar har med några få undantag lyst med sin frånvaro inom litteratur och forskning. Ett exempel på detta är att trots att det i de två omfattande volymerna på totalt över tusen sidor och med ett fyrtiotal bidragsgivare som gavs ut med anledning av symposiet i Vadstena 1994, *Maria i Sverige under tusen år* (1996), inte finns en enda text i dessa volymer som uppmärksammar samernas relation till Maria.

Att på detta sätt observera Marias roll i olika skandinaviska kontexter kan i efterhand och i ett självkritiskt perspektiv upplevas som spretigt. Det är dock min förhoppning att läsaren ska upptäcka att Maria har varit och fortfarande är en del av kulturlandskapet i Skandinavien. Vi har genom sekler sett på hennes gestalt ur olika perspektiv beroende på den kontext vi är en del av. Även om perspektiven varit olika har de, trots att det ofta inte har varit uppenbart för betraktarna, faktiskt förenat oss. Detta synsätt är mitt bidrag till forskningsfältet. I nästa avsnitt uppmärksammas bakgrunden till Mariakultens ursprung.

## Bakgrund

Den bibeltext som återfinns i Lukas 1:46–55 – Marias lovsång eller *Magnificat* vilket är den latinska textens inledande ord – torde vara den genom historien mest tonsatta av alla kristenhetens texter. Vid kyrkomötet år 451 i Chalcedon diskuterades Marias teologiska plats. Deltagarna enades om formuleringen *Theotokos* – hon som har fött Gud. Denna resolution gjorde att betydelsen av Maria förstärktes i den kristna kyrkan. En Mariakult växte fram som genom historien har haft olika skepnader, bland annat genom raden av avbildningar men också genom en ofantlig mängd musik som har komponerats. Alltsedan medeltiden har

målare och kompositörer inspirerats av Bibelns berättelse i Lukas första kapitel som beskriver när den gravida Maria får besök av ängeln och senare möter sin betydligt äldre släkting Elisabet som också väntar barn. Det är vid detta tillfälle som Maria uttalar de ord som har fått benämningen Marias lovsång.

Det som beskrivs i det inledande kapitlet i Lukasevangeliet är hela kristendomens ursprung och fundament: Ängelns budskap till Maria om att Guds son ska födas genom hennes kropp. Utan denna händelse skulle aldrig kristendomen ha uppstått och kunnat nå den status som den har haft genom historien och fortfarande har idag. Eller som Smedegaard Andersen uttrycker det: ”Da Maria sagde ja til englen, kunne en ny historie mellem Gud og mennesker tage sin begyndelse” (Smedegaard Andersen, 2015, s. 115).

År 451, på det fjärde av de sju ekumeniska kristna kyrkomötena, fastlades att jungfru Maria var Guds sons moder. Denna resolution gjorde även att betydelsen av Marias ord i Lukas inledande kapitel förstärktes. Ända sedan 500-talet har Magnificattexten använts i den tidiga kyrkans gudstjänster men redan på 300-talet förekom den på årliga fester till Marias ära (Vuori, 2012, s. 115). Genom kristendomens spridning kom denna tradition även till våra områden i Norden. Kristendomen sammanfördes med redan etablerade trosutövningar som delvis kom att tillämpas parallellt med varandra. Den fornnordiska gudinnan Freja liksom samernas Sáráhká ersattes – eller i många fall kompletterades – med jungfru Maria.

Redan på 1100-talet anlades de första klostren i Skandinavien och dessa smyckades rikligt med Mariaskulpturer och bilder. Enligt cistercienserordens tradition namngavs deras kloster och kyrkor till Marias ära. Marialegender har sedan medeltiden varit en viktig del i den kristna berättartraditionen, inte minst genom cisterciensmunken Bernhard av Clairvaux texter som spreds runt om i Europa. Åren 1520–1521 författade Martin Luther en utläggning över Magnificattexten, i förordet skriver han: ”Marias lovsång handlar om Guds stora gärningar och verk för att stärka vår tro, trösta alla som är ringa och injaga fruktan hos alla upphöjda människor” (Luther, 1521/1987, s. 11). Några år senare, 1533, skriver Luther att som skapad varelse kan Maria inte nog prisas: ”*Creatura*

*Maria non potest satis laudari*” (Luther, 1521/1987, s. 9). Även om Luther och hans anhängare rensade ut dyrkandet av Maria som himladrottningen vid reformationen ansågs Maria uppenbarligen även fortsättningsvis ha en betydande plats inom den lutherska reformerta kyrkan.

Det finns många exempel från tidigare sekler på böner och besvärjelser till Maria som härstammar från folktron. Denna är nedtecknad 1722 från Rommele i Västergötland, Sverige: ”Jungfru Maria, mildda moder, låna mig nycklar dina, mädan jag läser upp lemmar och ledamotter mina! I namn: Faders, Sons och den H. Andes” (Grundström, 1960, s. 164).

Från svenska Finnveden i Småland härstammar denna som är nedtecknad på 1840-talet: Läses av jordemodern och upprepas av barnsängskvinnan: ”Jungfru Maria, låna mig nycklarne dina till att öppna mitt lif och föda mitt barn! I Herrans Jesu namn” (Grundström, 1960, s. 164).

Maria fanns under tidigare sekler tydligen med som en naturlig del i vardagslivet. Detta är förstås inte något unikt för Skandinavien utan förekom i hela Europa. Än idag finns spår av Mariakulten, ibland kanhända utan att vi är medvetna om det. På svenska kallas den 25 mars även för Våffeldagen då det är vanligt att grädda och äta våfflor. Ordet härleds från Vårfrudagen, Marie bebådelsedag, den dag då Maria av ärkeängeln Gabriel fick veta att hon var gravid. Ett annat exempel är blomnamn med associationer till Maria som förekommer på flera olika språk.

Ett exempel på Maria i ett nationalromantiskt perspektiv ges av Erik Axel Karlfeldt i dikten *Jungfru Maria* ur diktsamlingen *Fridolins lustgård* från 1901. Dikten har tonsatts av flera, den mest kända melodin torde vara den visa i folkton som är komponerad av Nils Söderström. I dikten framställs Maria i form av en dalkulla som en sommarkväll är ute och går vid Sjugareby i Dalarna. I allmogekonsten förekommer det ofta att historiska personer och händelser placeras in i den egna omgivningen, något som åskådliggörs med gestalten Maria. Det finns nämligen en stor mängd exempel på kistebrev som klistrats på klädkistornas välvda lock och bonadsmålningar (Bringéus, 1996, s. 823) där Maria har placerats in i folkliga miljöer och klätts i allmogekläder.

Ytterligare ett exempel på hur närmiljön har inspirerat i en Mariaberättelse återfinns i en samisk sägen som skildrades av Johan Johnsen Aikio från Nesseby i Norge 1891, nedtecknades av Qvigstad (Pollan, 1999), och handlar om Marias resa till släktingen Elisabet. Här försöker Maria få hjälp av olika djur och en fisk för att komma över Jordanfloden. Både hästen, haren och flundran är inte intresserade av att hjälpa till men däremot möter hon en tjänstvillig björn som svarar att han egentligen är väldigt trött men ändå vill bistå Maria över floden. Som tack för hjälpen säger Maria att björnen hädanefter ska sova hela vintern men ändå inte vara hungrig när han vaknar. Johan Johnsen Aikio avslutar berättelsen med att klargöra att detta är anledningen till att björnen sover hela vintern (Pollan, 1999, s. 328–329). Förutom att uppmärksamma Marias väg till Elisabet är budskapet i sägnen att förklara orsaker till djurens olika beteenden i den närliggande miljön. På liknande sätt som björnen i denna sägen får en personlig relation till Maria beskrivs i nästa avsnitt hur en vänskap utvecklas mellan den heliga Birgitta och Maria.

## **Petrus Olovsson och heliga Birgittas *Cantus sororum***

I Sverige finns från medeltiden melodier över Mariatexter, både i redan existerande gregoriansk sångtradition och i nykomponerad form, bland annat i *Cantus sororum*, Vår frus tidegård, av den heliga Birgitta (1303–1373) och hennes bikt-fader, Petrus Olovsson. I Birgittas texter framställs Maria som ”myndig och befallningssäker” (Ramnefalk, 1996, s. 307), vitt skild från den ofta förekommande bilden av den begrundande tystlåtna tjänarinnan. Veckocykeln *Cantus sororum* sjöngs vid nunneklostrets dagliga tidegärder. Birgitta skrev texterna och Petrus Olovsson fokuserade till stor del på musiken men övertog hela arbetet efter Birgittas död. Enligt Birgittas uppenbarelser kom sångerna ”till honom från Jungfrun, talade genom vinden, och fyllde hans hjärta och bröst med värme, så att hans tunga talade om ting, som han inte tidigare hade kunnat ge uttryck för” (Vuori, 2021, s. 118). Även om merparten av musiken har Petrus Olovsson som upphovsman har senare forskning visat att vissa av melodierna härstammar från tidigare Mariasånger och att det

också finns exempel på efterföljande generationers tillägg (Vuori, 2021, s. 120, med hänvisning till Tryggve Lundén, 1976). År 1476 gjorde munken Nicolaus Ragvaldi en översättning till svenska med titeln *Jungfru Marie örtagård* (Geete, 1895). I Birgittinerklostren sjöngs varje dag böner till Maria och i *Cantus sororum*, Vår frus tidegård, uppmärksammas Maria ur olika perspektiv. Veckodagarnas teman har olika fokus: På söndagen Maria och Treenigheten, ”nästan som att hon var en fjärde person i gudomen” (Geete, 1895); på måndagen änglaskarans jubel över Guds moder; på tisdagen jungfru Marias lov förebådat av patriarker och profeter; på onsdagen Gudamoderns avelse; på torsdagen Jungfrun föder en son, världens frälsare; på fredagen moderns sorg över sonens lidande och död; på lördagen jungfru Marie himmelsfärd (Geete, 1895). I onsdagens text om Marias födelse skriver Birgitta om glädjen att se morgonrodnaden och liknar denna vid Maria. På samma sätt som vi längtar efter morgonljuset längtade änglarna efter att morgonrodnaden skulle visa sig, ”det vill säga Marie födelse – inte för att de skulle få se ljuset, utan för den sanna solens skull, för självaste Guds skull, som aldrig hade varit borta ur deras åsyn” (Vuori, 2012, s. 109). I Birgittas liknelse blir Maria dörröppningen till ljuset, hon som öppnar dörren till Gud. Maria har enligt Birgitta en upphöjd position och i lördagens text ur *Cantus sororum* placeras Maria hierarkiskt över änglaskarorna.

Musiken är enstämig, melismatisk och följer den gregorianska sångtraditionen med hymner, antifoner och responsorier. Eftersom *Cantus sororum* genom seklerna har sjungits i klostermiljön och det finns både bevarade manuskript och en obruten sångtradition i en skyddad miljö, är denna tradition känd för eftervärlden. Maria kom att bli en ledsagare och samtalspartner genom hela Birgittas liv och är särskilt tydlig i hennes uppenbarelser där det växer fram en djup vänskap mellan de två kvinnorna (Salmesvuori, 2012, s. 7, 25).

Syftet med *Cantus sororum* var att systrarna skulle börja likna Maria, bli ”ödmjuka, lyhörda och mycket starka i kärleken” (Vuori, 2012, s. 106). Cykeln bygger vidare på *Officium pavrum Beate Marie Virginis*, den marianiska tidegården, samt den kortare varianten *horae de beate Maria* som båda var bekanta för Birgitta. Sångerna framfördes i en blandning av solröster och körpartier. Att musik var viktig för Birgitta framgår i



hennes uppenbarelse *Extravagantes* där hon beskriver hur sången skulle framföras:

... låt ej sången vara slapp, ej svag, ej bekymmerslös, utan ädelmodig, allvarlig och enhetlig och förverkligad med all ödmjukhet, efterliknande kartusianernas koral, vars psalmodia doftar fromt och är ödmjukt uttryckt och genom att man låter sig bli berörd. (Vuori, 2012, s. 123)

Enligt Birgitta kunde musiken även ha en läkande effekt vilket framgår av följande berättelse ur en av Birgittas uppenbarelsen där hon beskriver en ung flickas kamp med djävulen. Flickan blev dock lugn när hon hörde några människors innerliga sång. Detta föll inte djävulen i smaken när han lidande lyssnade till dessa toner och det ”hemska tjutet, som där i kapellet hördes”. Enligt uppenbarelsen fortsatte folket att sjunga och den unga flickan blev fri från sin kamp (Vuori, 2012, s. 132).

På grund av allt skriftligt material som är bevarat från klostermiljöer har vi riklig kunskap om Mariakulten inom Birgittinerorden. Som framgår i nästa avsnitt finns det andra kulturer i vår närmiljö som inte har dokumenterats på liknande sätt.

## Mariakulten i samisk tradition

Bland den samiska befolkningen tog det åtskilliga århundraden innan kristendomen integrerades. Trumman och jojken som i samisk tradition var essentiella uttrycksmedel ansågs av kyrkan vara djävulens redskap. Ännu i vår egen tid går denna åsikt att finna inom vissa religiösa grupperingar (Stoor, 2016, s. 711).

Trumfigurernas uppgift verkar ha varit att ”visualisere kontakten mellom ulike verdener” (Pollan, 1997 s. 40). Därför kan man på trummorna finna figurer som associerades med dessa olikheter, bland annat från den kristna världen som kyrka, präst, jungfru Maria, Gud Fader, Guds son och den heliga Ande (Pollan, 1997, s. 27).

Andreas Petri Lundius var den första prästen av samisk härkomst i Sverige. Hans son Nicolaus Lundius skrevs in vid Uppsala universitet 9 juli 1674 och beskriver i *Nicoali Lundii Lappi descriptio Lapponiae* från mitten av 1670-talet samernas förhållande till Maria. Enligt Lundius

tillber samerna Maria och använder korstecknet och hennes namn för att be om hjälp i olika situationer:

Lapparna de tillbedia också *Maria* som jag och det hördt hafwer med mine egna öron, att om de falla säja de hielp *Maria*, eller när som de undra på något ting då korssa de sig och säja hielp *Maria*, (:heter på deras tunga tungomål wecket *Maria*) så mycket sagdt hielp *Maria*. (Lundius, 1905, s. 15)

Hans Skanke (1679–1739), rektor vid Trondheim katedralskole, skildrar missionären Thomas von Westens möte med en nåjd som beskrev figurerna på sin trumma. Bilden av solen kallades även Marianedne eller Maria moder och detta betydde ”stoor Lykke, naar Ringen falder deroppaa (Skanke refererad till i Westman, 1997, s. 52). Nåjden berättade också att han trodde ”at Marianedne skal fore ham paa den raette vey, og skal hjelpe ham a fald nod” (Skanke refererad till i Westman, 1997, s. 52). Denne nåjd ansåg alltså att det var ett gott tecken när ringen på trumskinnets stannade vid solens tecken som även kallades Maria moder.

Jojk räknas som en av de äldsta levande musiktraditionerna i Europa. I jojken blir jojkaren ett med subjektet (Moisala, 2011, s. 45), man går med andra ord in i rollen i den eller det man jojkar (Stoor, 2016, s. 722). En kulturkrock av stora mått är beskrivningen av hur det lät när samerna jojcade formulerat av den italienske reseskildraren, musikern och tonsätaren Giuseppe Acerbi i reseskildringen från 1799:

Då lapparna tömt sina lungor, som vi tyckte, fortsatte de dock med samma skri i ett slags utmattat och bortdöende röstläge så länge de hade en gnutta luft i sig. Deras sång var meningslös och utan takt och rytm, och de slutade först då luften helt tog slut. Och hur länge sången varade, det berodde helt på hur stor buk och hur starka lungor de hade. (Acerbi, 1799/1964, s. 64)

Uppenbart var jojktekniken något helt annat än Acerbi tidigare hade upplevt. Han kunde varken erfara takt eller rytm i samernas jojkar och andningstekniken var helt annorlunda. Det var luften som styrde längden på jojken. Han försökte ”både med pengar och konjak som belöning locka några toner ur våra nomadlappar, så att jag finge en idé om deras musik, men det mesta jag kunde åstadkomma var att frampressa ur dem några obehagliga skrik, vilka ibland tvang mig att stoppa fingrarna i

öronen. Det kan vara svårt att tro – men det är verkligen så – för fjäll- och nomadlapparna är allt vad harmonier heter fullständigt okänt” (Acerbi, 1799/1964, s. 63).

Acerbi beskriver även de samiska texterna som en tolk översatte för honom. Enligt Acerbi visade det sig att ”deras poetiska begåvning inte var större än deras musikaliska. Orden som de formade under sitt skrikande var endast upprepningar av samma uttryck om och om igen” (Acerbi, 1799/1964, s. 64).

Även om ordet jojk i vår egen tid är det vanligaste uttrycket för samernas sångtradition, finns det i de olika samiska språken olika namn för denna uttrycksform. På nordsamiska säger man *luohti*, på lulesamiska *vuolle*, på umesamiska *vuöllie* och på sydsamiska *vuelie*. Det som är innehållet i jojken, det som jojkas, har också olika benämningar beroende på vilket språk som används. I nordsamiska används uttrycket *dajahus* som kommer av ordet *daddjat* som betyder att säga (Ruong, 1976, s. 3), på lulesamiska talar man om *tsåhmut* (Stoor, 2016, s. 714). I framför allt Jokkmokk, Arjeplog, Sorsele och Tärna är jojkning utan ord vanligast enligt Israel Ruong: ”Längre norrut är jojkens verbala innehåll ofta lika viktigt och ibland viktigare än melodi och rytm” (Ruong, 1976, s. 3). En betydande komponent i en jojk är dess jojkstavelser. Dessa är ett komplement och ibland även ersättning för, som man säger i Pite lappmarker, *tsubmut*, jojk med ord (Ruong, 1976, s. 3). I nordsamisk tradition innehåller jojkstavelserna ofta ljud som *go lo lu la* medan *hå nå ja* är vanligare i sydsamisk tradition.

Från början av 1900-talet har jojkar dokumenterats antingen genom ljudupptagning eller – med något undantag – i transkriberad form. I detta material finns även Mariajojkar som uppenbarligen är inspirerade av medeltida katolsk trosuppfattning (Fjellström, 1962, s. 69). Även om det sjungs om och till Marias son har hennes position som modern en central roll i texten. Krister Stoor skriver angående den samiska texten att ”Ordet son förekommer inte alls i den samiska texten, den säger Marias ende och min tolkning är att det är Jungfru Maria som är viktigast i sammanhanget och är den som egentligen förlåter” (Stoor, 2016, s. 722). Stoor förklarar även den samiska traditionen ”att man inte är en individ utan familjetillhörighet, Jesus är son av Maria. Den viktiga personen

är Jungfru Maria, något som mycket väl kan vara en reminiscens från katolsk tid” (Stoor, 2016, s. 722).

Jungfru Marias ende son skall icke kasta  
ut en gammal same, då jag en gång kommer;  
jag kan (vet) ingenting, men det vet jag,  
att jungfru Marias ende son icke kastar ut mig. (Grundström, 1960, s. 169)

Jag kan icke läsa, men jag kan jojka  
till jungfru Marias ende son. (Grundström, 1960, s. 169)

En liknande text har jojken på en inspelning från 1943 med Margareta Bengtsson:

Denna hör jungfru Marias ende son  
Som i sin barmhärtighet förlåter mig  
valla valla valla va ...  
(Bengtsson, 1943a)

908 B I  
Till jungfru Marias ende son. Margareta Bengtsson, Kungälv 1943.  
♩ = 88. a' = e > g.  
la la la val datta gula visid Marjan  
äidnel mi li qul see n ärbmogi-is-vuodainis mu-u  
ferluttet valla-a-a valla valla va al-ta-a valla  
valla valla-a-a valla val-la val-  
la val-la va-al-la valla valla val-la va-al-  
la val-la-a va  
35

**Notexempel 1.** Mariajojken med Margareta Bengtsson (1943b), nedtecknad av Israel Ruong. Publicerat med tillstånd från Institutet för språk och folkminnen, Uppsala. Alla rättigheter förbehållna. Notexemplet får inte användas utan tillstånd.

Israel Ruong var den förste same i Sverige som disputerade för doktorsgraden. Han har bidragit med en stor andel inspelningar som nu finns på Institutet för språk och folkminnen i Uppsala, bland annat Mariajojken i notexempel 1. När ljudinspelningen jämförs med den nedskrivna notbilden framgår det tydligt att det är oerhört svårt att i noter förmedla den klingande versionen. Rytmiken stämmer relativt överens med förlagan men det går inte med vårt etablerade notsystem att notera tonhöjden exakt. Orsaken är att jojkmelodin har andra intervall än en traditionell västerländsk skala. I de gamla inspelningarna är pauser ovanliga. I dessa jojkar man tills luften tar slut, sedan sker en inandning och man fortsätter jojken där man slutade – liksom Acerbi noterade 1799 – även om detta betyder en rytmisk förskjutning. I många av dessa inspelningar hör man även att tonhöjden successivt stiger genom jojken, ofta en sekund eller ters (Grundström & Smedeby, 1963, s. 9). Det är också vanligt att jojken slutar väldigt abrupt.

Mariamonogram har sedan medeltidens mitt funnits i det samiska dräktsilvret (Fjellström, 1962, s. 121). Fjellström menar att det är troligt att detta beror på byteshandel mellan samerna och klostren. Klosterbröderna och -systrarna har sannolikt haft kontakt med samerna vid bland annat fjordmarknader och som ersättning för renhudar och skinn fått olika beslag tillbaka (Fjellström, 1962, s. 69). De cistercienserkloster som fanns i Norge under medeltiden var enligt denna klosterordens tradition helgade åt jungfru Maria. Ett par exempel är dåtidens nordligaste cistercienserkloster Munkeby vid Levanger som troligtvis grundades på 1150-talet, Tautra i Trondheimsfjorden 1207 samt Lyse kloster vid Bergen 1146 (Den katolske kirke, 2021). Heliga Marias kyrka i Tromsø grundlades 1250 och orten blev en viktig plats för byteshandel för den samiska befolkningen (Westman, 1997, s. 31–58). Eftersom samerna på den svenska sidan brukade förflytta sig västerut med renarna under den varmare årstiden fanns det därför gott om tillfällen att bedriva byteshandel med klostren.

De tre systergudinnorna *Sarakka*, *Juksakka* och *Uksakka* som ansågs bo under kåtan är centrala i den samiska mytologin. *Sarakka* formade barnet och hjälpte till vid barnafödandet, *Juksakka* bestämde kön på barnet och *Uksakka* var den som vaktade dörren till kåtan och hjälpte barnet så att det inte gjorde sig illa. På samma sätt som Maria i den heliga

Birgittas liknelse i förra avsnittet beskrevs som dörröppnaren refererar Skanke till att samer kallade kåtadörren ”Marian-Ugse”, på svenska Maria-dörren (Reuterskiöld, 1910, s. 103). *Sarakka* var favoritgudinnan, hon var den ”mest älskade och allmännast dyrkade gudomligheten bland de skandinaviska lapparna” (Grundström, 1994, s. 179). Det offrades till dessa tre gudinnor, särskilt till jul då man drack *Sarakkas* skål. Offren till gudarna skedde ”under sjungande” (Grundström, 1994, s. 180), vilket enligt den samiska sångtraditionen var i form av jojk. Mariakulten och dyrkandet av systergudinnorna har delvis infallit samtidigt och *Sarakka* har ersatts av Maria eller som Grundström uttrycker det: ”Maria fick ärva *Sarakkas* låtar; man behövde ju bara ändra namnet” (Grundström, 1994, s. 180).

På 1600-talet menade kyrkan att jojk var djävulens verk. Inom laestadianismen har denna syn levt kvar ända till vår egen tid (Stoor, 2016, s. 713). I nordsamiska områden där laestadianismen är som starkast är det fortfarande många som är kritiska till jojk i kyrkorummet (Stoor, 2016, s. 713). Den samiske prästen Johan Mäarak (1928–2019), kyrkoherde under många år i Jokkmokks församling, var själv jojkare och hade en annan syn på jojk. Mäarak använde ofta jojk som uttrycksmedel i gudstjänstssammanhang och hans syn på jojk blev en betydelsefull länk mellan kyrkan och den samiska kulturen. I boken *Minsta lilla liv har sin jojk* beskriver en av informanterna jojk på följande sätt: ”Jojk når bortom orden, för samman och enar släkten, kamrater och generationer. Den når även de personer som redan befinner sig i den andra världen” (Skaltje, 2014, s. 12).

Psalmsången har genom tiderna på sätt och vis också haft som ambition att förena släkten, sånger har gått i arv från generation till generation. Här nedan uppmärksammas Mariatemat i de senaste psalmböckerna i Den norske kirke och Svenska kyrkan.

## Mariapsalmer i skandinaviska psalmböcker

I och med reformationen skedde i den lutherska kyrkan en förändring av Mariakulten. Den lutherska kyrkan har periodvis haft ett komplicerat förhållande till Maria, något som under de senaste decennierna alltmer har öppnats upp. En jämförelse mellan olika psalmböcker för Den

norske Kirke och Svenska kyrkan från 1900-talet visar att förekomsten av Mariapsalmer avsevärt har ökat. I denna översikt uppmärksammas tre norska psalmböcker och två svenska.

Den första norska psalmboken var Landstads kirkesalmebog från 1870 (Den norske kirke, 2021). Den reviderades senare och blev godkänd vid en kunglig resolution 1924. Denna psalmbok användes sedan i Den norske kirke fram till 1985. Sju psalmer återfinns under rubriken Marias budskaps dag i Landstads Kirkesalmbok från 1924, nämligen titlarna *Maria hun er en jomfru ren* (nr 278); *Nu kommer bud fra englekor* (nr 279); *Folkefreslar, til oss kom* (nr 280); *I Jesu søker jeg min fred* (nr 281); *Guds engel til Maria kom* (nr 282); *Min sjel for Herren kveder* (nr 283) och *Om himmeriks rike vi tales ved* (nr 284).

Av dessa sju är det flera som har vaga antydningar till Mariatemat (nr 278, 279, 280, 281 och 284). Däremot är det tydligare i psalmen *Guds engel til Maria kom* (nr 282) som uppmärksammar ängelns besök hos Maria. I tredje versen poängteras Maria som tjänarinna från ungdomens dagar fram till ålderdomen, i hemmet och i församlingen. En delvis omskrivning av Marias lovsång finns i psalmen *Min sjel for Herren kveder* (nr 283).

I Norsk salmebok godkjent ved kongelig resolusjon från 1984 (publicerad 1985) återfinns under rubriken *Maria budskapsdag* sex psalmer med titlarna *Der sola renn i himmelrand* (nr 114); *Maria hun er en jomfru ren* (nr 115); *Syng høyt om Herrens miskunnhet* (nr 116); *Guds folk for sin konge skal kveda* (nr 117); *Alle kilder bryter frem i glede* (nr 118) och *Vi synger med Maria vår store glede ut* (nr 119).

I *Der sola renn i himmelrand* (nr 114) med musik från 1100-talet uppmärksammas Maria som den unga kvinnan som födde barnet som ängeln Gabriel hade berättat om. En äldre Mariavisa ligger till grund för Hans Thomissøns text *Maria hun er en jomfru ren* (nr 115) från 1569. Även i denna psalm är det inledningsvis fokus på Maria som födde en son, men därefter är det inget tydligt Mariafokus i texten. Inte heller i psalmen *Syng høyt om Herrens miskunnhet* (nr 116) är det någon uppenbar Mariaanknytning. I den fjärde versen av psalmen *Guds folk for sin konge skal kveda* (nr 117) är inspirationen hämtad från Marias lovsång: ”Han støyter ned store og rike, men bøyer seg kjærleg til slike” samt i den femte versen: ”Dei hungrige munnar han mettar.” I psalmen *Alle kilder bryter*

*frem i glede* (nr 118) är det första gången i de psalmer som här beskrivs som Maria tilltalas direkt: ”Å, Maria, lær meg dine sanger! Så jeg alltid elsker ham som vandret gjennom død og grav til lysets rike.” Både denna text av Eyvind Skeie och musiken av Guttorm Ihlebæk skrevs endast några år innan psalmboken gavs ut, 1977 respektive 1979.

I Norsk salmebok från 2013 finns elva psalmer placerade under rubriken *Maria budskapsdag*. Fem av dessa fanns även med i Norsk salmebok från 1985, nämligen: *Der sola renn i himmelrand* (nu nummer 121); *Maria hun er en jomfru ren* (nu nummer 124); *Guds folk for sin konge skal kveda* (nu nummer 125); *Alle kilder bryter frem i glede* (nu nummer 130) och *Vi synger med Maria vår store glede ut* (nu nummer 131). Övriga sex psalmer som har lagts till i 2013 års salmebok är *Å skjønnest rose på vår jord!* (nr 122); *Maria gjekk i tornesnar* (nr 123); *Frå englemunn dei sæle orda fell* (nr 126); *Salig du och högt benådad* (nr 127); *Gud bur i eit lys, dit ingen kan gå* (nr 128) och *Lovsangen toner* (nr 129).

Av dessa är det endast nummer 128, *Gud bur i eit lys*, som inte har så tydlig anknytning till mariatemat. I Den svenska psalmboken finns denna psalm under rubriken Barn och familj. Det är endast i sista strofen i de båda verserna som Marias namn nämns: ”Så blir han eit barn, som Maria ber!”

I psalmen *Å skjønnest rose på vår jord!* (nr 122), efter en engelsk text från omkring 1420 och nyskriven musik av Iver Kleive från 1996, liknas Maria i första och sista versen vid en ros: ”Å skjønnest rose på vår jord! Maria jomfru, Jesu mor!” (vers 1) och ”Å skjønnest rose på vår jord! Maria, jomfru, Jesu mor! Alleluia, Alleluia!” (vers 6). I psalmen *Maria gjekk i tornesnar* (nr 123) efter tysk text och musik från 1500-talet, handlar texten om Maria och barnet hon bär inom sig. Alla fem verserna slutar med orden ”Jesus og Maria.” I psalmen *Frå englemunn dei sæle orda fell* (nr 126) avslutas alla fyra verserna med orden ”velsigna mellom kvinner! Gloria.” Psalmtexten är inspirerad av Marias lovsång och musiken är en baskisk folkmelodi. I andra versen talas om att Maria ska bli en högt välsignad mor och prisas till evig tid. I den tredje versen beskrivs hur hon ödmjukt böjer sitt huvud i stillhet och mildt säger: ”Lat Herrens vilje skje.”

Nummer 127, *Salig du och högt benådad*, med musik av Harald Göransson från 1964, återges med svensk text och bygger på Magnificattexten, men



även Elisabets utrop i vers 42 när hon träffar Maria: ”Välsignad är du mer än andra kvinnor, och välsignat det barn du bär inom dig.” Psalmen *Lovsangen toner* (nr 129) har ett omkväde som också är inspirerat av Marias lovsång: ”Min sjel opphøyer Herren! Hans miskunnhet varer fra slekt til slekt for alle dem som ærer hans navn.” I andra versen beskrivs hur skaror med troende sjunger de ord som Maria har sjungit och i tredje versen en bön om att ”Gud, la de ord som Maria har gitt oss, danne en bor til den evige lovsang!” Både text och musik är skrivna 1977 av Svein Ellingsen respektive Johan Varen Ugland.

I Den svenska psalmboken från 1937 finns inga psalmer som direkt fokuserar på Maria. Däremot hänvisas under rubrikerna ”*Jungfrun Marias kyrkogångsday*” och ”*Jungfrun Marias bebådelseday*” till fyra psalmer som förekommer under rubrikerna Guds härlighet i Kristus; Det kristna hoppet inför döden och advent. Titlarna på dessa fyra psalmer är *Vänligt över jorden glänser* (nr 35); *Älskar barnet moders-fammen* (nr 558); *Kriste, som ditt ursprung leder* (nr 36) och *Huru länge skall mitt hjärta* (nr 45).

I Den svenska psalmboken från 1986 har det skett en exceptionell teologisk förändring. Även om det endast är fyra psalmer som återfinns under rubriken Jungfru Marie bebådelseday är budskapet tydligt, Maria är tillbaka och det är inte längre något tabubelagt att sjunga om henne, utan även direkt *till* henne.

Oloph Bexell skriver om processen i Svenska kyrkan när kyrkomötet skulle besluta om mariapsalmerna i den senaste psalmboken från 1986.

Nu var det inte längre fråga om någon diskussion om kyrkoläran i den ena eller andra psalmen, processen hade gått alltför långt. Icke desto mindre var det detta kyrkomöte som formellt sett tog det rätt betydelsefulla steg för Marias återkomst i Svenska kyrkans gudstjänstliv, som sedan länge förberetts. Man beslöt att anta en psalmbok där det i så hög grad var möjligt att sjunga om Maria, ja t.o.m. till henne. (Bexell, 1996, s. 899)

År 1986 publicerades Den svenska psalmboken som var ekumenisk och där närapå hälften, 325 psalmer av 700, var gemensamma för nästan alla kristna samfund i Sverige och resterande psalmer var samfundsspecifika. I denna undersökning har underlaget varit den psalmbok som används i

Svenska kyrkan. De fyra psalmer som återfinns under rubriken Jungfru Marie bebådelsedag är *På tröskeln till Marias hem* (nr 164), som handlar om ängeln Gabriels besök hos Maria, och psalmen *Var hälsad, Herrens moder* (nr 480) som är en bearbetning efter en *Salve Regina*-sång. I sista versen av psalmen *Alla källor springer fram i glädje* (nr 481) återfinns en vädjan till Maria om att hon ska lära ut sina sånger. Psalm 482 är inspirerad av Marias lovsång i Lukas första kapitel men även av Elisabets utrop i vers 42 när hon träffar Maria: ”Välsignad är du mer än andra kvinnor, och välsignat det barn du bär inom dig.” Under rubriken Kyndelsmässodagen finns ytterligare en Mariapsalm, nämligen Eva Norbergs text *Jungfru Maria, min Herres mor* (nr 479). Denna psalm handlar om hur Maria varsamt bär barnet som är världens ljus och som lyser för folket som vandrar i mörkret. Musiken till dessa psalmer är med ett undantag skriven under 1900-talet och det är psalmen *Var hälsad Herrens moder* (nr 480) som har en melodi från 1700-talet.

## Avslutning

Vi vet betydligt mer om *Cantus sororum*, Vår frus tidegård, av den heliga Birgitta och hennes biktfader Petrus Olovsson från 1300-talet än vad vi vet om samiska Mariaojokkar eftersom det i klostren har bevarats en stor mängd skriftliga källor. Dessutom har klostren i huvudsak själva författat texter om sin verksamhet vilket betyder att de har kunna styra över vad som lämnats till eftervärlden. I fallet med *Cantus sororum* kunde den heliga Birgitta och Petrus Olovsson ta kommando över vad som skulle spridas till kommande generationer. Maria beskrevs som den kraftfulla kvinnan, dörröppnaren till Gud och även den som förmedlade sånger direkt till Petrus Olovsson. I Birgittas uppenbarelser samtalar hon bland annat med Maria och Gud själv. Birgitta tilltalas som Kristi brud medan Maria beskriver sig själv bland annat som änglarnas drottning och barmhärtighetens drottning och moder.

I den svenska översättningen av valda delar av Birgittas uppenbarelser skriver Alf Härdelin att ”Budskapen i uppenbarelserna kom direkt från Maria, Gud eller andra heliga i himlen” (Härdelin, 2004, s. 247). Att uppenbarelserna hade dessa avsändare gjorde att ”om man alls ville kalla

sig för en troende motsatte man sig inte så lätt sådant som sades vara ”Himmelska uppenbarelser” (Härdelin, 2004, s. 248). Av eftervärldens skrifter om den heliga Birgitta framstår hon i vitt skilda beskrivningar. Carina Nynäs har som forskningsfråga i sin avhandling om Birgitta hur det kommer sig ”att en och samma människa kan beskrivas på så disparata och delvis oförenliga sätt när biograferna i stort sett har använt samma källmaterial?” (Nynäs, 2006, s. 5). Birgitta har vid olika tidpunkter genom historien beskrivits bland annat som den nationalistiska, feministiska eller ekumeniska Birgitta (Nynäs, 2006, s. 532) beroende vem hon har porträtterats av och vilka hermeneutiska glasögon författarna har tittat igenom. De slutsatser som vi drar är färgade av våra erfarenheter och sätter sin prägel på vårt beteende vare sig vi vill det eller inte. Detta är ett faktum både på det individuella planet och i ett större perspektiv genom att vi är en del av det samhälle vi lever i.

Det kan ses som ett egendomligt sammanträffande att Friedrich Schleiermachers första upplaga av boken *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* från 1799, med den svenska översättningens titel *Tal över religionen* kom ut samma år som den italienske reseskildraren, musikern och tonsättaren Guiseppe Acerbi publicerade boken *Travels through Sweden, Finland and Lapland to the Northcape, in the year 1798 and 1799*. I boken skriver Schleiermacher om att förmågan att utveckla sinnet för konst och religion i hans samtid höll på att förtvina. Dagligen såg han med smärta att manin att förstå allt kvävde sinnet ”från att framträda och hur allt förenar sig för att förbinda människan vid det ändliga och vid en mycket liten punkt däri, på det att det oändliga så långt som möjligt må undanryckas hennes blick” (översättning Svenungsson, 2016, s. 147). Som framgått av några citat hade Acerbi ingen större förståelse för vad han hörde när det jokades, det föreföll i Acerbis öron som något helt meningslöst. Var Acerbis beskrivningar av joken ett bevis på att även hans sinne höll på att förtvina och att hans formuleringar berodde på att han var låst av sina egna referensramar och därför begränsade förståelsen av upplevelsen? Så enkelt kan nog inte Acerbis reaktion beskrivas, han var präglad av ett helt annat samhälle än den samiska kultur som han blev vittne till under sin resa till Norden. Intressant är att hans reseskildring *Travels through Sweden, Finland and*

*Lapland to the Northcape, in the year 1798 and 1799* inte togs så väl emot i Sverige. Orsaken var dock inte beskrivningen av den samiska kulturen utan att det ansågs att han uttryckte ”sig nedlåtande och kränkande om det svenska kungahuset och gav en negativ bild av de politiska och kulturella förhållandena i landet” (Hammarlund, 2021). Anders Hammarlund kommenterar Acerbis åsikter i reseskildringen med att för ”en nutida läsare framstår däremot många av Acerbis iakttagelser och reflektioner snarast som skarpsynta och intressanta”. Detta är ett resonemang som jag inte kan hålla med om, i alla fall inte när det gäller beskrivningen av samerna. Trots att Acerbi och de samer som han mötte levde under samma tid var missförståndet totalt. Acerbi kom från en helt annan miljö än fjällvärldens folk och tolkade det främmande utifrån sin egen horisont (Dahlgren, 996, s. 280). Föga förstod han att jojken kunde vara en länk mellan generationer (Åstrand, 2022, s. 15), att den kunde förmedla känslor och skapa samförstånd både mellan människor, djur och platser. Enligt Schleiermacher är det nödvändigt att förutfattade meningar skalas bort eftersom en tolkare inte får ha en rad föreställningar när denne närmar sig objektet. I såväl nu- som dåtid har vårt medvetande och våra åsikter en relation till den tid vi lever i (Andersson, 1991, s. 95). På grund av detta är enligt den tidiga hermeneutiken missförståndet i historisk forskning det naturliga tillståndet.

Historiskt har hos den nomadiserade samiska befolkningen kunskap primärt förmedlats muntligt och praktiskt (Sjöberg, 2020, s. 35). Livsstilen har gjort att man har flyttat från boplatz till boplatz och tagit med sig hela sitt bohag vilket gör att dess lämningar är svåra att upptäcka. Det dröjde också innan det fanns något samiskt skriftspråk, först 1619 publicerades de första böckerna på umesamiska. De personer som genom historien har skrivit om samer har i många fall gjort det med ett utifrån-perspektiv, det vill säga att de inte har varit del i den samiska kulturen (Sjöberg, 2020, s. 35). År 1910 kom den första boken om samer som var skriven från ett inifrån-perspektiv. Då publicerades nämligen samnen Johan Turis bok på nordsamiska med titen *Muitalus sámiiid birra*. Den svenska översättningen gavs ut 1917 med titeln *En bok om lapparnas liv*. Turi skriver att jojken handlar om minnenas känslor, om människor, djur och platser: ”Lappens sång är jojkning. Det är en minneskonst om andra

människor. Somliga minns i hat, somliga i kärlek, och somliga i sorg” (Ruong, 1976, s. 12).

Eftersom Acerbi samlade sina intryck i skrift är det hans version som har getts tolkningsföreträde. Vad samerna ansåg om Acerbis eventuella sång vet vi ingenting om eftersom det inte finns någon text bevarad för eftervärlden om detta. Acerbi uppfattade det han hörde på ett sätt beroende på hans tidigare erfarenheter medan samerna hade andra perspektiv, joyken var en del av deras liv. Däremot är det förstås sannolikt att om situationen hade varit omvänd, om samerna hade varit i Italien, kan de ha stått helt oförstående till Acerbis kultur. Symboler kan tolkas på vitt skilda sätt beroende på olika förståelser och tolkningar hos avsändare och mottagare. En avsändare har sitt referensområde och en mottagare sitt men båda dessa ”är legitima och antagna av den kultur inom vilken avsändaren och mottagaren lever” (Eco, 1971, s. 124).

Även om synen på Maria i den lutherska kyrkan genomgått stora förändringar sedan reformationen har Maria funnits med ända fram till våra dagar i olika uttryck utan att vi kanske är medvetna om det. Det har tagit mer än 450 år för Svenska kyrkan att våga öppna dörren på glänt för Maria, vilket uppställningen över psalmer med Mariatemat har visat. Rädslan har inte varit lika stor i Norge, redan i Landstads kirkesalmebog som godkändes 1924 men som var i bruk några decennier tidigare hade ett första steg tagits. Den största förändringen skedde i och med de nya psalmböckerna 1984 i Norge och 1986 i Sverige. Här har Mariatematiken förstärkts ytterligare och texterna innehåller både omskrivningar från Bibeln och friare texttolkningar av Mariatemat. I dessa finns exempel på psalmer där Maria direkt tilltalas vilket var en teologisk omöjlighet bara några decennier tidigare. Bexell beskriver dock att det fanns många skilda meningar i det svenska kyrkomötet om denna förändring, några röster menade att texterna om Maria skulle ”upplevas som främmande i en evangelisk-luthersk kyrka” (Bexell, 1996, s. 882). Även om det fanns olika åsikter om denna förändring visade det sig att tiden nu var mogen att 450 år efter reformationen revidera synen på Marias plats i den skandinaviska kyrkan. Som framkommit i denna text har Maria dock funnits med i folktron även i efterreformatorisk tid trots att kyrkan centralt har haft en annan inställning.

Mariaperspektivet har som beskrivits i denna artikel sett olika ut beroende på våra samhällens olika kontexter. Genom att använda musik och texter som ursprungligen skapades i en annan miljö än vår egen uppstår nya funktioner (Eco, 1972, s. 316). Det behöver inte betyda att musikens kraft förminskas, det kan istället bli det motsatta, att dess betydelse förstärks när den ges ytterligare koder än den ursprungliga. Detta är fallet när till exempel musiken ur *Cantus sororum* eller en jojk framförs som konsertmusik. Istället för att vara en del av klosterkyrkans böneliv eller en lågmäld jojk kring kåtaelden får musiken en annan funktion än den ursprungliga. Dess användningsområde blir på detta sätt större och vi som upplever musiken har andra referensramar än de som ursprungligen deltog. På så sätt får musiken nya användningsområden. Den är inte historisk i den betydelsen att den endast existerade som en engångsföreteelse utan musiken får liv igen varje gång som den framförs och tillhör då inte historien utan nutiden. Enligt Dahlhaus kastar den endast sekundärt ljus över händelser och omständigheter från det förflutna: “the musical works – are primarily aesthetic objects and as such also represent an element of the present; only secondarily do they cast light on events and circumstances of the past” (Dahlhaus, 1983, s. 4).

Även om musiken skrevs under en annan tid än vår egen tillhör den nuet. Vare sig det är en enstämig melodi från Vår frus tidegård, en jojk eller Mariapsalm får den liv när den framförs. Den blir en länk mellan dåtid och nutid:

Music of the past belongs to the present as music, not as documentary evidence.  
(Dahlhaus, 1983, s. 4)

## Referenser

- Acerbi, G. (1799/1964). *Resa i Lappland 1799*. Wahlström & Widstrand.
- Andersson, S. (1991). *Filosofens fråga – om logisk empirism, hermeneutik, kritisk teori och rekonstruktion av ontologi*. Institutionen för vetenskapsteori, Göteborgs universitet.
- Bengtsson, M. (1943a). Till jungfru Marias ende son [Jojk], Acc Gr 908B1 Arjeplogs s:n, Lappland. Insp. år 1943. Institutet för språk och folkminnen i Uppsala.
- Bengtsson, M. (1943b). Mariajoik [Musiknoter]. Accessionsnummer 21694:3. Institutet för språk och folkminnen i Uppsala.

- Bexell, O. (1996). Maria i psalmboken! Allmänna kyrkomötets diskussion om Maria på väg mot Den svenska psalmboken 1996. I S.-E. Brodd & A. Härdelin (Red.), *Maria i Sverige under tusen år* (s. 879–913). Artos.
- Bringéus, N. L. (1996). Jungfru Maria i sydsvensk folkkonst. I S.-E. Brodd & A. Härdelin (Red.), *Maria i Sverige under tusen år* (s. 832–844). Artos.
- Brodd, S.-E. & Härdelin, A. (1966). (Red.) *Maria i Sverige under tusen år*. Artos.
- Dahlgren, S. Florén, A. (1996). *Fråga det förflutna. En introduktion till modern historieforskning*. Lund.
- Dahlhaus, C. (1983). *Foundations of Music History*. Cambridge University Press.
- Den katolske kirke. (25 oktober 2021). *Klosterliv og ordener*. <http://www.katolsk.no/praksis/klosterliv/artikler/klosterliv-og-ordener/kap07>
- Den norske kirke. (31 oktober 2021). *Fra Landstads kirkesalmebog 1870 til Norsk salmebok 2013*. <https://kirken.no/nb-NO/om-kirken/kultur/landstad-markering-2020/>
- Den svenska psalmboken. (1937). Almqvist & Wiksell.
- Dillmar, A. (2015). *Harald Göransson & psalmsångens förnyelse*. Artos.
- Eco, U. (1971). *Den frånvarande strukturen*. Bo Cavefors Bokförlag.
- Eco, U. (1972). *Einführung in die Semiotik*. Wilhelm Fink.
- Fjellström, P. (1962). *Lapskt silver: Studier över en föremålsgrupp och dess ställning inom lapskt kulturliv*. Almqvist & Wiksell.
- Geete, R. (1895). *Jungfru Marie örtagård*. Vadstenanunnornas veckoritual. <https://archive.org/details/JungfruMarieOrtegard>
- Grundström, H. (1960). Jungfru-Maria-motivet i lapska jojkningslåtar. *Septentrionalia et orientalia. Studia B. Kargren dedicata* (s. 164–170). Kungl. Vitterhets historie och antikvitets akademiens handlingar 91.
- Grundström, H. (1994). Lapsk kultur belyst genom jojkning. Föredrag i Vitterhetsakademien 9/1 1958. M. Reinhammar (Red.), *Svenska landsmål och svenskt folkliv 1994* (s. 173–181). Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala.
- Grundström, H. & Smedeby, S. (1963). Lapska sånger – texter och melodier från svenska Lappland. Skrifter utgivna genom Landsmåls- och folkminnesarkivet i Uppsala.
- Hammarlund, A. (28 oktober 2021). *Giuseppe Acerbi*. Levande muskarv. <https://levandemusikarv.se/tonsattare/acerbi-giuseppe/>
- Härdelin, A. (2004). Heliga Birgitta – Uppenbarelser. <https://litteraturbanken.se/f%C3%B6rfattare/Birgitta/titlar/Uppenbarelser/sida/III/etext>
- Karlfeldt, E.-A. (1901). *Fridolins lustgård*. Wahlström & Widstrand. <https://www.karlfeldt.org/bibliotek/diktarkivet/category/fridolins-lustgard/2>
- Landstad, M. B. (1924/1970). *M. B. Landstads Kirkesalmebok*. Andaktsbokselskapets förlag.

- Liepe, L. (1996). Tidiga bilder av Maria i nordisk kristen konst. I S.-E. Brodd & A. Härdelin (Red.), *Maria i Sverige under tusen år* (s. 87–104). Artos.
- Lindmark, D. & Sundström, O. (2016). (Red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi*. Artos & Norma bokförlag.
- Lundius, N. A. (1905). *Nicoali Lundii Lappi descriptio Lapponiae*. Religionshistoriska avdelningen, Uppsala universitet.
- Luther, M. (1521/1987). *Marias lovsång, Martin Luthers tolkning av Magnificat*. I översättning till svenska och med inledning av Inge Löfström. Proprius förlag.
- Magnusson Staaf, B. (2013). Att lita på krisen? Om kris som komponent i historieteori. I M. Arvidson, U. Geisler & K. Hansson (Red.), *Kris och kultur* (s. 29–48). Sekel bokförlag. <https://docplayer.se/111403454-Kris-och-kultur-kulturvetenskapliga-perspektiv-pa-kunskap-estetik-och-historia.html>
- Moisala, P. (2011). From Traditional Yoik Transmission towards Formal Education. I D. Lundberg, G. Ternhag (Red.), *Yoik – aspects of performing, collecting, interpreting*. Skrifter utgivna av Svenskt visarkiv 30, Uppsala.
- Norsk salmebok. (1985). Verbum.
- Norsk salmebok (2013). Eide.
- Nynäs, C. (2006). *Jag ser klart? Synen på den heliga Birgitta i svenska 1900-talsbiografier*. Åbo akademis förlag. <https://www.yumpu.com/sv/document/read/20178565/untitled-abo-akademi>
- Pollan, B. (1997). *I utvalg fra J.K. Qvigstads Samiske eventyr og sagn I–IV. 1927–1929*. Aschehoug.
- Ramnefalk, M. L. (1996). Mariabilder hos Richard Rolle, Julian av Norwich, Margery Kempe och Birgitta. I S.-E. Brodd & A. Härdelin (Red.), *Maria i Sverige under tusen år* (s. 303–309). Artos.
- Reuterskiöld, E. (1910). *Källskrifter till lapparnas mytologi*. Nordiska museet. <https://digital.ub.umu.se/node/596529?fulltextquery=&preview=596529%2F5%2Fsimple%2Fo>
- Ruong, I. (1976). *Om jojkning – att minnas, känna och återge*. Institutet för folklivsforskning.
- Salmesvuori, P. (2012). Birgitta – från adelsjungfru till kosmopolit. I E. Ahl-Waris & P. Setälä (Red.), *Heliga Birgitta, Europas skyddshelgon: Birgitta och Finland*. Societas Sanctae Birgittae.
- Schleiermacher, F. (1923). *Tal över religionen*. Bonnier.
- Sjöberg, L. M. (2020). Kristendomens historia på norsk och svensk sida av Sápmi – en översikt (s. 31–51). *Teologisk tidskrift*, 9(1), 34–51. <https://doi.org/10.18261/issn.1893-0271-2020-01-04>
- Skaltje, M. (2014). *Minsta lilla liv har sin jojkk*. DAT.
- Smedegaard Andersen, L. (2015). Maria som Frelserens troende moder. *Hymnologi, nordisk tidskrift*, 44 (3/4), 115–121.



- Stoor, K. (2007). Juoiganmuitalusat – jojkberättelser: En studie av jolkens narrativa egenskaper. [Doktorsavhandling, Umeå Universitet]. [https://www.researchgate.net/publication/279443860\\_Juoiganmuitalusat\\_-\\_jolkberattelser\\_en\\_studie\\_av\\_jolkens\\_narrativa\\_egenskaper](https://www.researchgate.net/publication/279443860_Juoiganmuitalusat_-_jolkberattelser_en_studie_av_jolkens_narrativa_egenskaper)
- Stoor, K. (2016). Svenska kyrkan och jolken. I D. Lindmark & O. Sundström (Red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (s. 711–734). Artos & Norma bokförlag.
- Svenungsson, J. (2016). Med sinne och smak för det oändliga. Om att återge religionen dess rätta plats. *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, 91, 146–153.
- Vuori, H.-L. (2012). *Birgitta – från adelsjungfru till kosmopolit. Heliga Birgitta – Europas skyddshelgon*. Societas Sanctae Birgittae.
- Westman, A. (1997). The sun in Sámi mythology. *Acta Borealia*, 14(2), 31–58. <https://doi.org/10.1080/08003839708580466>
- Williams, H. (1996). Maria i Sverige på 1000-talet. I S.-E. Brodd & A. Härdelin (Red.), *Maria i Sverige under tusen år* (s. 77–86). Artos.
- Åstrand, F. (2021). *Hielp Maria! – om jungfru Maria-fromheten bland samer och i samisk religiositet*. Magisteruppsats, Lunds universitet.