



INSTITUTIONEN FÖR LITTERATUR,
IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Från himladrottning till dygdig tjänarinna

Mariologiskt betingade förändringar i 1500-talets
svenska reformatoriska skrifter

From queen of heaven to a virtuous servant

Mariological changes in the Swedish reformatory writings
of the 16th century

Fanny Wingborg

Termin: HT 19

Kurs: RT1400 Religionsvetenskap och teologi,
examensarbete, 15 hp

Nivå: Kandidatuppsats

Handledare: Martin Berntson

Abstract

This thesis examines the mariological changes of the Swedish reformatory process in the 16th century. Two main questions are asked: What image, or images, of the virgin Mary are mediated in the religious literature of the 16th century, and how do these images correspond to Lutheran theology?

A selection of reformatory prayers, sermons and hymns have been closely read and analysed. Focal points have been on writings connected to Mary and her feast days, such as the Annunciation.

Within the medieval context Mary is elevated with goddesslike attributes. She is *Coredemptrix*, actively participating in the salvation of all people. This study concludes that within the Swedish reformation a new and reconstructed image of the virgin Mary is developed. In the reformatory writings Mary is introduced as a humble servant, a human among others, who from God have been honored with special grace. She is praised in the meaning that she has been chosen by God. It is emphasised that it is not by her own abilities that she is dignified, but only by her god given grace. The Swedish reformers erase the image of Mary as *Coredemptrix* and turn her into an example of a virtuous Christian woman.

The results suggest that the new image of Mary is not without relevance. This interpretation of the reformed virgin Mary demonstrates the importance of Luther's doctrine of vocation. In the analysed material the virgin Mary acts as an example for one who lives in her vocation. The Swedish reformers do not only emphasise her obedience to God, calling her to be the mother of his son, but also Mary's care for her fellow human beings, her dedication to her household chores and raising her child. Within the reformatory writings Mary is used as an example of the gifts and grace that comes with following one's vocation.

Keywords: Mariology, virgin Mary, reformation, Olaus Petri, Laurentius Petri, doctrine of vocation

*Ikonernas heliga moder,
dig återkallar jag i respektlös vördnad.
Du som fött och föder oss alla.
Oåtkomlig är du och oberörd men likväl bryr du dig om.
Fattig är du på ting.
För dig sjunger Franciskus.
För dig tänder Dogen rökelse.
Till dig vallfärdas man genom alla tidsåldrar.
Tom är du, därför rymmer du oss alla.
Du är de utslagnas och mobbades tillflykt.
I hängivenhet delar du din bädd med varje usling.
Ingenting heter du men du har många benämningar.
Någon kallar dig Panayía.
Inför dig sitter jag varje dag i tacksam tystnad.*

Olle Wingborg, juldagen 1975.

Innehållsförteckning

1. Inledning	1
1.2 Syfte och frågeställningar.....	2
1.3 Definitioner.....	3
1.4 Avgränsning.....	4
1.5 Metod.....	6
1.6 Material.....	7
1.6.1 Primärmaterialet.....	8
1.6.2 Primärmaterialet och dess författarskap.....	9
1.7 Tidigare forskning.....	10
2. Historisk bakgrund	13
2.1 Maria i förreformatörisk tid.....	13
2.2 Den svenska reformationsprocessen.....	14
2.3 Reformatorisk teologi och dess syn på Maria.....	16
3. Analys och diskussion	20
3.1 Kristina Nilsson Gyllenstiernas andaktsbok – Exempel på Maria i en förreformatörisk kontext.....	20
3.2 Maria i de reformatoriska källorna.....	23
3.2.1 Postillorna.....	24
3.2.1.1 Olaus Petris <i>Een lijten Postilla</i> , år 1530.....	24
3.2.1.2 Laurentius Petris postilla, <i>Winterdelen</i> , år 1555.....	31
3.2.2 Bönböckerna, katekesen och psalmboken.....	34
3.2.2.1 1553 års bönbok och katekes: <i>Een Bönebook, ther hela Catechismus mz Christi pino, forteligha uthi författat är, mz mongo andra nyttiga och Christeligha böner</i>	34
3.2.2.2 1562 års bönbok och katekes: <i>Catechismus eller Christeligh kennedom för ungt och eenfaldigt folck ganska nyttigh, Item een liten Böönebok</i>	36
3.2.2.3 1582 års psalmbok.....	37
4. Slutdiskussion	41
Käll- och litteraturförteckning	44

1. Inledning

Mitt intresse för Maria väcktes genom barockkonstnären Bartolomé Esteban Murillos målning *Inmaculada Concepción Del Escorial* (c 1660-1665). I målningen återges en vacker ung kvinna; hon är omgiven av tunga moln och ett guldaktigt dis omsluter hennes figur. Klädd i böljande blått och vitt vilar hon fötterna på en månskära. Hennes händer är knäppta i bön, förmodligen som symbol för hennes roll som förebedjare. Den Obefläckade Avlelsens motiv var vanligt förekommande under hela barockåldern. Ett otal varianter går där att finna även om den vackra enkelheten i Murillos målning alltid har tilltalat mig. Jag har alltsedan dess fascinerats av den mängd motiv av jungfru Maria som florerat inom kyrkokonsten. Man möter henne som ung, vacker och oskuldsfull, ibland med en vit lilja i sin hand. Hon framställs med gudinnelika attribut: Stående på ormen med en tolvstjärnig krona på huvudet presenteras hon som segrare över synden, apokalypsens madonna och himladrottning. I pietá-motivet möter vi henne i sorg med sin avlidne son i armarna. Hennes främsta attribut är här fromhet, ömhet och barmhärtighet. Hon framställs som både stark och svag, moderlig och gudinnelik, tjänarinna och samtidigt drottning. Hon utstrålar både sorg, renhet och styrka.

Denna studie bottnar i mitt intresse för konst- och religionshistoria och den heliga jungfruns olika skepnader. Hur har denna starka Mariavörnad, som bland annat konsten vittnar om, sett ut genom historiens århundraden? Jag planerar inte att i föreliggande studie svara på en sådan omfångsrik fråga men vill däremot slå ner i ett för religionshistorien omtumlande århundrade; reformationen, och specifikt: Vad hände med Mariavörnaden i en tid av sådan omvälvning och religiös förändring?

Reformationen innebar för Maria ett klart tillbakaträngande. För reformatörerna stod en didaktiskt uppfostrande lära med Guds ord genom Bibeln i fokus. Att tillbe någon annan än Gud eller Kristus sågs som villfarelse, och i den villfarelsen innefattades även böner till Guds moder. Bibeln ansågs vara den enda legitima källan till korrekt och sann tro, och många av medeltidens livaktiga traditioner kom under 1500-talet att kullkastas av Martin Luther och hans efterföljare. Samtidigt tycks det finnas en uppfattning att Maria helt utgick ur historien i samband med reformationens idévärld – att bönerna, altaren, figurinerna och målningarna tillägnade Maria stoppades undan och glömdes bort. Så tycks dock inte vara fallet. I Terese Zachrissons avhandling (2017) fastslår författaren att Mariaaltare på flera håll fanns bevarade,

och till och med brukades, långt in på 1600- till och med 1700-talet.¹ I en inventarieförteckning som Zachrisson har studerat beskrivs det hur kvinnor i Gökhemskyrka i Skara offrade ost och brödkakor vid altarets madonnaskulptur vid kyrktagningen. Detta vittnesmål tros ha skrivits ned kring 1770-talet.² Denna typ av sidoaltare ansågs av flera reformatorer som falsk lära då de uppmuntrade till åkallan av helgonen. Men trots kritik stod de alltså på flera håll kvar. Inom det folkliga fromhetslivet var Maria av allt att döma inte bortglömd. Detta tydliggör också att Maria och hennes roll i någon form bestod under reformationens första århundrade, annars hade ett mariologiskt fromhetsliv knappast överlevt ända in på 1700-talet.

1.2 Syfte och frågeställningar

Syftet med denna studie är att undersöka hur de mariologiska traditionerna förändrades i och med den svenska reformationsprocessen och vilken bild av Maria som förmedlades i 1500-talets reformatorisk religiös litteratur och hur denna korresponderar med luthersk teologi. Inom tidigare forskning konstaterar bland annat Stina Hansson att Maria mer eller mindre är försvunnen i 1600-talets bönelitteratur.³ Med tanke på vad Terese Zachrisson skriver om 1600- och 1700-talets Mariaaltare undrar jag om det går att omvärdera denna syn på Marias totala tillbakaträngande. Min hypotes är att Maria finns kvar, om än i reducerad form, och att hennes överlevnad främst bygger på ett iklädande i luthersk kappa där hennes attribut visar på en omstöpt mariabild – från gudinna till tjänarinna. Vad som kommer att studeras i föreliggande text är alltså vad en reformatorisk idévärld gjorde med Maria, hennes roll och hennes skepnad.

Jag kommer att analysera reformatoriska textavsnitt där Maria förekommer och studera huruvida det går att se en förändring i hur hon framställs, jämfört med medeltida mariologi. Jag kommer även att studera vad som har hänt med hennes förreformatoriska attribut: Jag menar att det går att visa på ett tydligt brott mellan den förreformatoriska och den reformatoriska presentationen av Maria. Jag kommer också att ta upp kyrkovetaren Christer Pahlmblads argument gällande Marias roll i 1500-talets reformatoriska litteratur. Han diskuterar hennes reformatoriska roll utifrån ett kontinuitetsperspektiv, där flera av hennes

¹ Zachrisson, Terese, *Mellan fromhet och vidskepelse, Materialitet och religiositet i det efterreformatoriska Sverige*, Institutionen för Historiska studier, Göteborg: 2017, s 66-71.

² Zachrisson, 2017, s 70.

³ Hansson, Stina, "Från havets stjärna till vanlig matrona, Maria i svensk andaktslitteratur under 1600-talet", s 677-686 i *Maria i Sverige under tusen år II*. Utg. Av Sven-Erik Brodd och Alf Härdelin, Artos, Skellefteå: 1996, s 677.

attribut knyts till det medeltida arvet. Jag ställer mig kritisk till delar av Pahlmblads tolkning, därför kommer Pahlmblads slutsatser att i analysen diskuteras jämte mina egna.

Denna undersökning vänder sig endast till den svenska reformationsprocessen och utgår ifrån ett urval av religiös litteratur från 1500-talets period: Två postillor av reformatorerna Olaus och Laurentius Petri, följt av tre andakts- och bönböcker samt en upplaga av psalmboken. Gemensamt för dessa är att de alla är skrivna och tryckta på svenska under 1500-talet, och var därmed i bruk under denna period. Den utvalda litteraturen representerar både de svenska reformatorernas syn på Maria och ger även exempel på vilka mariologiska traditioner som förmedlades till folket. Jag har också valt att inkludera en förreformatorisk andaktsbok för att ge några exempel på hur Maria och hennes tillskrivna attribut kunde se ut i en förreformatorisk kontext. Det brott som föreligger mellan de medeltida och de reformatoriska mariabilderna framstår mycket tydligare med hjälp av denna överblick.

Mina frågeställningar är följande:

- Vilken bild, eller bilder, av Maria framträder i de reformatoriska texterna och hur skiljer sig dessa från förreformatoriska traditioner?
- Hur korresponderar mariabilderna i det analyserade materialet till luthersk teologi?

1.3 Definitioner

När det kommer till begreppet ”mariologi” använder jag detta i sin bredaste bemärkelse, det vill säga allt som har att göra med Mariavörnad och traditioner kring henne. Det går såklart att närmare ringa in detta begrepp, Sven-Erik Brodd skiljer exempelvis mellan teologisk mariologi och predikomariologi.⁴ Brodd gör dock detta på ett omständligt sätt, framförallt när han samtidigt blandar in begrepp såsom marialära och mariafromhet. För denna studie krävs inte en sådan smal avgränsning. Jag kommer också skriva om olika ”mariabilder”. Med detta menar jag helt enkelt de bilder av Maria som framträder i materialet, hennes attribut och tillskrivna egenskaper.

Jag kommer i min materialanalys att referera till ”förreformatorisk” litteratur, med vilket jag menar den katolska litteratur som dominerade innan och till viss del under reformationens inledande årtionde. Det bör tas i beaktning att även den romerska kyrkan genomgick stora

⁴ Brodd, Sven-Erik, ”Mariafromheten och mariologi under Svensk reformationstid”, i *Maria i Sverige Under tusen år II*. Utg. Av Sven-Erik Brodd och Alf Härdelin Artos, Skellefteå: 1996, s 624.

förändringar i samband med reformationen.⁵ Det kan därför vara vilseledande att tala om katolsk litteratur som *ett* samlingsbegrepp under 1400- och 1500-talet. Framförallt med tanke på att det innan reformationen inte fanns samma uppdelning av olika kyrkliga traditioner, utan främst en indelning utifrån ”västliga” och ”östliga” kristna traditioner. Lite tillspetsat kan man säga att begreppet katolsk är en definition som uppkommit, eller ansetts nödvändig, först i mötet med reformationen. Därför har jag valt att benämna all medeltida religiös litteratur, och de verk som skiljer sig ifrån den reformatoriska litteraturen som ”förreformatorisk” litteratur istället för ”katolsk”. Däremot är dessa vida begrepp något vilseledande när man talar om 1500-talet och de i slutändan skilda kyrkliga läger som faktiskt växte fram. När jag därför skriver om tradition snarare än specifik litteratur kommer jag att hänvisa till en ”katolsk” eller ”evangelisk” sådan.⁶

1.4 Avgränsningar

Min avgränsning består i att jag endast vänder mig till 1500-talet och dess reformatoriska litteratur. Att ringa in all religiös litteratur från denna period är inom den här uppsatsens ramar inte möjligt. Jag har gjort en uttömmande inventering av den bön- och andaktslitteratur som författats under perioden, och har därefter gjort ett urval med mål att lyfta fram de textavsnitt som belyser 1500-talets mariologiska förändringar.

Det går att ifrågasätta valet av att studera 1500-talets skrifter, exempelvis erbjuder 1600-talet en större mängd tryckt religiös litteratur.⁷ Många tidigt reformatoriska skrifter var också baserade på tyska förlagor och därmed inte svenska ”original”.⁸ Samtidigt har den svenska reformationsprocessen beskrivits som någorlunda trög och långvarig. Det är egentligen först vid kyrkomötet i Uppsala 1593 som en protestantisk lära fastslås. Bland annat mot bakgrund av att den tidigare regenten Johan III (1569-1593) sökte återgå till vissa förreformatoriska bruk under sina regentår.⁹ Trots bilden av en långsam svensk reformationsprocess så vittnar det material jag har studerat om att viktiga teologiska förändringar skedde redan kring 1530-

⁵ Se diskussionen på s 32-34 i Magnus Nymans *Förlorarnas historia, Katolskt liv i Sverige från Gustav Vasa till drottning Kristina*, 3:e upplagan, Veritas förlag, Stockholm: 2017.

⁶ Sammanfattat är det alltså det evangeliska kontra det katolska fromhetslivet och dess egenheter som här särskiljs.

⁷ Pahlmblad, Christer, Sven-Åke Selander och Oloph Bexell, *Svensk Påskpredikan genom tiderna*, Artos förlag, Skellefteå: 2010, s 23-24.

⁸ Estborn, Sigfrid, *Evangeliska Svenska Bönböcker under Reformationstidevarvet, med en inledande översikt över medeltidens och över reformationstidens evangeliska tyska bönelitteratur*, Svenska kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm: 1929, s 276.

⁹ Andrén, Åke, *Sveriges kyrkohistoria, band III, Reformationstid*, Verbum förlag, Trelleborg: 1999. Se kapitel 16 ”Johan III:s första regeringsår” s 160-185, och kapitel 18 ”Johan III:s försök att genomföra förmedlingsteologin i Sverige” s 195-211.

talet och framåt, även om katolskt inspirerad litteratur till en början verkade jämsides med dessa.¹⁰ Om litteraturen ursprungligen var tysk eller svensk är här inte av betydelse så länge det går att se att den faktiska litteraturen brukades inom en svensk kontext, vilket mitt valda material gör gällande för. Otfried Czaika bidrar i sin inledning till nyutgåvan av 1582 års psalmbok med en förnuftig syn på denna fråga: Han konstaterar att även om merparten av de psalmer som finns i svenska 1500-tals-psalmböcker har förlagor i en redan rik reformatorisk psalmsångstradition, från flera andra europeiska länder, inklusive Tyskland, så är de psalmböcker som skapats ett uttryck för den konfessionskultur som tog form i Sverige: ”De är inte ett tecken på ett passivt övertagande utan en *aktiv anpassning* till och produktiv bearbetning för svenska förhållanden” (min kursivering).¹¹ Samma kan sägas inte bara om psalmboken utan även om annan religiös litteratur såsom bönböckerna som även de i flera fall har sitt ursprung i tyska förlagor. En fördel med att se till 1500-talets material är att man ligger nära den faktiska brytpunkten mellan förreformatoriska traditioner och det nydanande reformatoriska. Litteraturen jag studerar har författats inte långt efter att förreformatoriska traditioner var dominerande. Min förhoppning är att det därför bör finnas fler mariologiska kvarlevor jämfört med 1600-talets material.

Det bör tas i beaktning att det inte är helt enkelt att svepande tala om ”en reformatorisk agenda”. Även de reformatoriska traditionerna skiljde sig åt och det fanns knappast ett enat teologisk program. Vi vet att reformationen utmynnade i flera religiösa förgreningar, bland annat de så kallade kalvinska eller reformerta traditionerna. Det finns här inte utrymme att diskutera dessa olika utlöpare utan jag kommer i första hand att utgå ifrån den tidiga reformationens mest grundläggande idéer, såsom dess kritik mot den romerska kyrkan och helgonvördnaden. Dessa diskuteras närmare under rubrikerna 2.2 och 2.3.

Jag kommer i min studie inte heller att lägga något särskilt fokus på primärmaterialets historiska uppkomst och ursprung, något som Sigfrid Estborn noggrant inventerar i sin avhandling från 1929 för den intresserade. Mitt fokus ligger på primärmaterialets textliga innehåll, vilka mariologiska traditioner som kan skönjas där i och vilken bild av Maria som förmedlas.

¹⁰ Se Nyman, 2017, s 72: Nyman konstaterar att den katolska kyrkostrukturen bevarades teologiskt och andligt intakt i Sverige under hela 1520- och större delen av 1530-talet.

¹¹ Czaika, Otfried, *Then Svenska Psalmeboken 1582, Utgåva med Inledande Kommentarer*, ingår i Skara Stiftshistoriska Sällskaps Skriftserie, 87, Skara Stiftshistoriska Sällskap och Finska Kyrkohistoriska Samfundet, Skara: Helsingfors: 2016, s 85.

1.5 Metod

Jag har läst och analyserat ett urval av 1500-talets reformatoriska texter. Jag har vid mitt val av material tittat på flera olika genrer. Hur någonting förmedlas varierar beroende på hur det skall användas. Exempelvis kan det tänkas att Marias förekomst i bönböckerna skiljer sig från psalmböckerna då en huvudpunkt i reformatorernas agenda var att endast Gud eller Jesus var tillåtna föremål för bön. Då jag också vill se hur reformationens mariabilder korresponderar med luthersk teologi är det en fördel att studera vad de ledande reformatoriska talesmännen sa om Maria, därför kommer postillor från den valda perioden att studeras. Jag har också vänt mig till periodens bön- och andaktsböcker för att se hur Maria framställs i litteratur riktad direkt till folket.

Jag har gjort en analys av två svenska reformatorers postillor, Olaus Petris postilla från 1530 och Laurentius Petris postilla från 1555. Genom denna analys vill jag lyfta vilken typ av mariabild Sveriges reformatorer ville förmedla samt hur de ansåg att folket skulle använda eller tolka, henne. Jag hoppas även kunna skönja hur de *inte* ville att hon skulle tolkas. Vilka mariologiska element positionerar de sig emot, och varför. De två reformatoriska bönböcker som analyseras är från år 1553 och 1562. Slutligen kommer jag även att analysera en psalmbok från 1582. Likt bön- och andaktsböckerna är även dessa främst avsedda för privat bruk, men samtidigt användes de kollektivt, inom församlingen och vid gudstjänst.

I min läsning av de olika materialen har jag valt att inte analysera alla utläggningar om Maria, eller varje ställe som hon omnämns på. Jag har valt ut de kommentarer och textavsnitt om Maria som är betydelsefulla för min analys och mina frågeställningar. Mitt fokus kommer att riktas emot de utläggningar där Maria behandlas mer djupgående och där det sägs någonting om hennes person och attribut. Eller där man kan skönja författarnas avsikt av hur läsaren bör tolka hennes karaktär och betydelse. Detta blir främst viktigt i läsningen av postillorna. Jag kommer också att lyfta exempel där hon ställs i skymundan, där hennes narrativa roll har reducerats jämfört med förreformatoriskt material. För att visa på att ett skifte i bland annat bön- och andaktslitteraturen skedde tidigt kommer jag att ta upp exempel ur Kristina Nilsson Gyllenstiernas (1494-1559) andaktsbok. Boken består av en katolsk och en evangelisk böneavdelning. Gyllenstiernas andaktsbok får också agera som exempel för en förreformatorisk mariabild. Denna presenteras närmare under rubrik 3.1.

Jag har undersökt materialet systematiskt utifrån vissa nyckelord, mitt tillvägagångssätt har varit att helt enkelt söka igenom varje sida efter nyckelord såsom ”Maria/Mariae” ”modher” ”jomfrw” ”tjänarinna” och ”quinna”. Detta har visat sig fruktbart, om än omständligt. Jag har

också tittat extra noga på de bönbokskapitel som är kopplade till bibliska berättelser där Maria vanligen förekommer, som vid Jesus födelse och korsfästelse. Här har jag också tagit stöd av den tidigare forskning som studerat reformationens Maria och som understrukit att hennes förekomst främst är knuten till bibliska scener.¹² Jag har också fokuserat på predikoutläggningar och böneavdelningar som behandlar Marias helgdagar, främst Marie bebådelsedag. Min läsning utgår från att hitta vad för mariologiska drag och vad för sorts mariabild som texterna försöker framhålla, hur dessa skiljer sig ifrån förreformatoriska traditioner och hur de korresponderar med en luthersk teologi.

Min första ansats var att identifiera mariologiska förändringar genom att studera och jämföra tryckta predikningar på Marie Bebådelsedag från mitten av 1500-talet till början på 1600-talet. På grund av bristande källäge var detta dock inte möjligt. Jag bytte då fokus till bön-och andaktsböckerna men insåg vid en snabb överblick att källäget var vanskligt även där. I slutändan anser jag dock att denna metod, att se till flera olika genrer inom den reformatoriskt andliga litteraturen, har fungerat bra och erbjudit en bättre överblick över reformationens mariologiska förändringar. Dessa har kunnat studeras på flera nivåer, både hur kyrkans elit såg på Maria till vad för bild av henne som förmedlades till folket.

1.6 Material

Jag har valt att inte modernisera källtexterna vid citering. Min enda korrigerig vid citat är att jag har bytt ut ”/” till ett enkelt kommatecken: ”,”. En del av de källor jag vänt mig till är nyutgåvor av äldre skrifter, exempelvis Kristina Gyllenstiernas andaktsbok som Jan och Jonas Carlquist har sammanställt. De båda författarna har valt att modernisera andaktsbokens text till nusvenska, det betonas att denna modernisering bör ses som en tolkning. Att modernisera föråldrade eller utdöda ord kommer alltid med risken att falla ifrån skriftens ursprungliga mening. Författarna betonar samtidigt att deras syfte har varit att så noggrant som möjligt följa originaltexten även om vissa avsteg från originalet har gjorts för att göra texten mer tillgänglig för en nutida läsare.¹³ På grund av denna anledning har jag själv valt att inte modernisera de texter jag studerat: Med risk för att dess ursprungliga innebörd skall gå

¹² Se exempelvis Pahlmblad, Christer, ”O Maria, det är dig visst Stor ära att du födde Jesum Christ, om Maria i reformationstidens kyrkliga böcker”, s 587-618 i *Maria i Sverige under tusen år II*. Utg. av Sven-Erik Brodd och Alf Härdelin, Artos, Skellefteå: 1996, s 598. Och Hansson, Stina, ”Från havets stjärna till vanlig matrona, Maria i svensk andaktslitteratur under 1600-talet”, s 677-686 i *Maria i Sverige under tusen år II*. Utg. Av Sven-Erik Brodd och Alf Härdelin, Artos, Skellefteå: 1996, s 677.

¹³ Carlquist, Jan, Carlquist, Jonas, *Nådig Fru Kristinas andaktsbok – möte med en bannlyst kvinnas fromhetsliv*, Libris, Örebro: 1997, inledningen till Kristina Gyllenstiernas andaktsbok, s 7.

förlorad. Däremot kommer jag inte att ändra de språkliga moderniseringar som redan har begåtts vid en nyutgåva.

De reformatoriska bönböckerna är till sin form inte särskilt lika de förreformatoriska.¹⁴ Dessa nya bönböcker bar ofta en undervisande och didaktisk ton jämfört med medeltidens kontemplativa ideal. I evangelisk tradition står bönen står vid sidan av det allra viktigaste: undervisningen i katekesen och belysande utdrag ur Bibeln. När jag analyserar reformatoriska bön-och andaktsböcker bör det därför noteras att även katekesen är inkluderad.

1.6.1 Primärmaterialet

Det material som i analysen skall studeras är:

Kristina Gyllenstiernas andaktsbok från början på 1500-talet; Olaus Petris postilla från 1530; Laurentius Petris postilla från 1555; 1553 års bönbok och katekes; 1562 års bönbok och katekes, samt 1582 års psalmbok. Gällande avgränsningar har som nämnt inget särskilt fokus lagts på materialets genealogi. Det är för denna studie materialets innehåll och budskap som är intressant. Däremot upptäcktes 1562 års bönbok och 1582 års psalmbok först på 1900-talet och har publicerats i nytryck, en sammanfattning av redaktörernas inledande kommentar gällande nyupptäckterna skall kort behandlas.

Den samlade utgåvan av psalmboken, katekesen, bönboken samt evangelieboken med epistel och evangeliekollekter tryckta 1562 av Amund Laurentsson i Stockholm upptäcktes av Arthur Malmgren i National-och universitetsbiblioteket i Reykjavik, år 1963. Upptäckten utgör för 1900-talets reformationsforskning ett viktigt fynd. Dessa har tryckts upp i faksimil av John Kroon och utgivits av Arthur Malmgren 1965-1966. Malmgren påpekar att samlingen givetvis står i relation till äldre redan kända utgåvor.¹⁵ Vilket bland annat märks på de nästan identiska avsnitt som man finner i 1562 års katekes och katekesen i 1553 års bönbok.

Det var till en början planerat att redovisa för både 1562 års psalmbok (som ingår i Arthur Malmgrens edition) och upplagan från 1582. Vid en parallell läsning av de båda böckerna framkom det dock att dess texter i många fall är identiska med varandra. Upplagan från 1582 omfattar något fler psalmer (bland annat under Davidpsalmerna) och rubriker. Exempelvis har ett avsnitt ”Om vårs Herres Jesu Christi pino och död” infogats, vilket fattas i 1562 års upplaga som istället går direkt från avsnittet om Kristus födelse till rubriken ”Om Christi Vpståndelse”. I 1562 års upplaga finns även några psalmer på temat ”Emoot dieffuulens och

¹⁴ Se Estborn, 1929, s 97-99.

¹⁵ Malmgren, Arthur, *Fyra Svenska Reformationsskrifter tryckta i Stockholm år 1562. III, De Fyra Kyrkliga Böckerna av år 1562: Deras Bakgrund och Funktion*, Malmö: 1966, s 5.

alla fienders anfechtningar” vilket fattas i 1582 års upplaga.¹⁶ Men då böckernas texter är så pass lika varandra, och då 1562 års upplaga inte innehåller några psalmer där Maria nämns (i alla fall inte på utmärkande vis) som inte ingår i psalmboken från 1582, har jag valt att i min analys endast redovisa för texten i den senare upplagan.

Otfried Czaika är sammanställaren av 1582 års psalmbok. Han beskriver inledande att de svenska psalmböckerna som trycktes under 1500-talet har bevarats i en oerhört liten utsträckning. Enligt Czaika ligger bevarandegraden på under 1 procent, och av många som är bevarade återstår bara fragment. Psalmböckerna blev under århundradets gång helt enkelt sönderlästa och förbrukade.¹⁷ Detta är ett tecken på dess höga popularitet och att psalmböckerna var en viktig del av folkets religiösa vardag och något som i stor omfattning brukades. Den upplaga som Czaika sammanställt är ett exemplar från Roggebiblioteket, Strängnäs, där endast ett fåtal blad fattas, bland annat titelbladet. Czaika konstaterar att dessa saknade blad kan rekonstrueras med hjälp av bland annat bokens innehållsförteckning samt genom att se till 1562 års psalmboksupplaga.¹⁸ Utgåvan var ursprungligen tänkt att publiceras som faksimil likt Arthur Malmgrens utgåva av 1562 års reformationsskrifter, men Czaika skriver att detta i slutändan inte var möjligt på grund av risken att skada Roggebibliotekets unika exemplar. Den presenterade utgåvan är därför transkriberad, och erbjuder endast psalmbokens text och inget annat. Editionen återger texten bokstavstroget och Czaika påpekar att eventuella tryckfel och dylikt inte har korrigerats.¹⁹ Vid citering av Czaikas edition har jag dock valt att byta ut ”/” till ”,”. Ord som ”HERren” har korrigerats till ”Herren”, utöver dessa två korrigeringar följs Czaikas transkribering vid citat.

1.6.2 Primärmaterialet och dess författarskap

Utöver postillorna, som går att härleda till de två reformatorerna Olaus och Laurentius Petri, är resterande av de valda verken av mer vansklig art när det kommer till författarfrågan. Det var dock vanligt att texter avsedda för praktisk religionsutövning såsom psalmböcker och bönböcker inte hade någon författare utskrivet. Även om ett namn stod angett, exempelvis Johannes Habermanns bönbok, var dennes roll snarare som redaktör med ett allmänt ansvar

¹⁶ 1562 års psalmbok, s 157, Psalmboken hör som nämnt till Malmgrens utgåva från 1965, för fullständig referens se litteratur- och källförteckningen på slutet.

¹⁷ Czaika, 2016, inledande kommentar till 1582 års psalmbok, s 21.

¹⁸ Czaika, 2016, inledande kommentar till 1582 års psalmbok, s 38.

¹⁹ Czaika, 2016, inledande kommentar till 1582 års psalmbok, s 139.

över texternas sammanställning, översättning m.m.²⁰ Redaktören kunde ligga bakom en del av verkets texter men var knappast dess enda författare. Otfried Czaika skriver att hela författarfrågan i slutändan är rätt oviktig: ”En modern föreställning om en författare som tillför något helt eget i kraft av sin oberoende och originella skaparsjäl existerade (...) inte under 1500-talet.”²¹

I slutändan är inte författarfrågan av vikt för analysen då denna studie främst undersöker vad för bild av Maria och vad för budskap om henne som förmedlas i texterna och vad för övergripande reformatorisk agenda som kan ha legat bakom dessa. Czaika konstaterar slutligen: Att ett författarskap inte anges stärker snarare innehållets betydelse och absolutitet för den kristna tron.²² Att exempelvis kända reformatorers författarnamn har strukits kan därmed tänkas ha gett skrifterna en mer officiell karaktär för att ge bilden av en enad svenskkyrklig teologi.

1.7 Tidigare forskning

I sekundärlitteraturen framkommer det att forskare fortfarande efterfrågar en fullödig studie av Marias roll under svensk reformationstid.²³ Hon har mig veterligen på sin höjd erbjudits ett eller två kapitel i den mängd studier på den svenska reformationen som finns att tillgå. Att hennes roll i den reformatoriska teologin är klart reducerad jämfört med hennes tidigare status tycks alla ense om, om än i olika utsträckning.

Sigfrid Estborns avhandling *Evangeliska Svenska Bönböcker under Reformationstidevarvet* (1929) ger en översiktlig, om än genomgripande, bild över reformationstidens men även medeltidens andliga litteratur i Sverige. Studiens fokus är inte på Maria men Estborn ägnar henne trots allt en del uppmärksamhet, främst i kapitlet om de medeltida bönböckerna och hennes framträdande roll däri. Han reflekterar kort över de svårigheter som reformatorerna tycks ha haft med att utrota det djupt rotade mariologiska medeltidsarvet. Han skriver att en djup vördnad för Maria länge levde kvar, och att spår av denna vördnad går att möta i bönböckernas uttryck såsom att hon är ”then rena kyska Jungfrun Maria”.²⁴ Han konstaterar dock att böner eller lovsägelser till Maria inte

²⁰ Czaika, 2016, inledande kommentar till 1582 års psalmbok, s 47.

²¹ Czaika, 2016, inledande kommentar till 1582 års psalmbok, s 49.

²² Czaika, 2016, inledande kommentar till 1582 års psalmbok, s 50.

²³ Se Brodd, 1996, s 619 och 626. Samt Hansson, 1996, s 683.

²⁴ Estborn, 1929, s 301.

förekommer och så sett har bönelitteraturen varit mer radikal än reformatorerna själva, Luther själv försvarade exempelvis länge *Ave Maria*.²⁵

Mariavolymerna *Maria i Sverige under tusen år, Föredrag vid symposiet i Vadstena 6-10 oktober 1994*, utgiven av Sven-Erik Brodd och Alf Härdelin ligger nära mitt eget uppsatssyfte och har varit till stor nytta. En mängd författare har bidragit till denna antologi och för min studie är specifikt tre författare viktiga: Sven-Erik Brodd, Stina Hansson och Christer Pahlmblad, av vilka samtliga behandlar Maria under reformationstiden. Samtliga författare noterar att ett av Marias främsta attribut i de reformatoriska skrifterna är som ett exempel, en dygdespegel för den kristna människan.

Sven-Erik Brodds intresserar sig främst för mariologins homiletiska perspektiv och de olika teologiska skolor som växte fram under den svenska reformationstiden. Han ger en övergripande bild av de svenska reformatorernas syn på Maria och de mariologiska traditioner som reformatorerna positionerade sig emot och vilka de accepterade. I fokus hos Brodd är också hur den reformatoriska processen fortfor och vilka mariologiska drag som med tiden försvinner. Exempelvis studerar han försvinnandet av *Ave Maria* under 1550-talet och framåt.²⁶

Litteraturvetaren Stina Hansson behandlar Maria i 1600-talets svenska andaktslitteratur. Jag fastnade för Hanssons undersökning i ett för denna uppsats tidigt skede, framförallt hennes konstaterande att man om Maria i 1600-talets andaktslitteratur ”kan fatta sig nästan hur kort som helst”.²⁷ Maria konstateras mer eller mindre försvunnen i det material som Hansson studerar, varför jag undrade om samma försvinnande skett redan i 1500-talets litteratur som jag själv vänder mig till. I sin studie redogör Hansson för några av de få ställen där Maria fortfarande finns kvar, i en Golgataskildring från 1656 finner hon att Maria inledningsvis tillskrivs rollen som sörjande moder. Men främst med funktion som ett för läsaren inlevelseobjekt, huvudfokus ligger trots allt på Jesus omsorg över sin mor.²⁸ Enligt Hansson är Maria mest framträdande i rollen som ett dygdeexempel för kvinnor. Vid sin läsning av *Christelig fruens-timmers andelige dygde-spegel* från 1695 konstaterar Hansson något dräpande att: ”...Genom att göra Maria till ett exempel på flitig kyrkobesökare och

²⁵ Estborn, 1929, s 300, 302.

²⁶ Brodd, 1996, s 632.

²⁷ Hansson, 1996, s 677.

²⁸ Hansson, 1996, s 678-679.

genom att skriva om allt annat än Maria – kunde man alltså i det lutherska 1600-talet ändå få ihop åttio sidor om henne”.²⁹

Det som är Hanssons huvudsakliga tes är att vid Marias försvinnande i 1600-talets litteratur överfördes hennes attribut på Jesus själv. Hansson använder sig också av Sigfrid Estborns avhandling och dennes översikt om Maria i den medeltida andaktslitteraturen. Estborn beskriver där hur Marias skönhet gärna framhålls; hon är ”mild”, ”söt”, ”kär”.³⁰ Samtidigt skriver Estborn att Maria i den medeltida andaktslitteraturen ofta jämfördes med Jesus själv, det mesta som sades om Maria kunde likväl appliceras på Jesus.³¹ Hansson drar med hjälp av Estborns studie slutsatsen att när Maria i 1600-talets andaktslitteratur försvinner överförs hennes attribut på den nu enda tillåtna att tillbedja; det är Kristus själv som prisas för sin mild-och söthet.³²

Christer Pahlmblad har, likt min egen studie, undersökt bön-och psalmböcker under 1500-talets period. Pahlmblad har dock endast ägnat ett begränsat intresse för postillorna vilka jag tilldelat ett helt kapitel i den berörda analysen. Pahlmblads perspektiv skiljer sig också i mångt och mycket från mitt. Hans läsning av Maria i reformationsböckerna domineras av ett kontinuitetsperspektiv där yttranden om Maria tolkas utifrån en medeltida bakgrund och dess liturgiska böcker.³³ Han diskuterar alltså Maria utifrån tanken på ett ärvt medeltida fromhetsliv och genom sin analys ställer han bland annat utdrag ur reformatoriska böner och psalmer bredvid medeltida hymner. Han är av meningen att flera mariologiska motiv från den medeltida bakgrunden övertas i de reformatoriska texterna.³⁴ Hos Pahlmblad tycks mariabilden stå i direkt kontinuitet till medeltida traditioner, om än i bearbetad form. I min analys tar jag på flera ställen upp samma textrader som Pahlmblad analyserar. Jag positionerar mig dock emot Pahlmblads läsning av dessa, främst hans kontinuitetsperspektiv. Mitt fokus ligger snarare på det traditionsbrott som texterna visar på, vilket ligger utanför Pahlmblads intressesfär. Jag söker studera transformationerna medan Pahlmblads fokus snarare ligger på det som är oförändrat. Jag kommer även i större utsträckning än Pahlmblad att fokusera på texternas mariabilder och hur de har förändrats.

²⁹ Hansson, 1996, s 680.

³⁰ Estborn, 1929, s 64-67

³¹ Estborn, 1929, s 67-68 och Hansson, 1996, s 681.

³² Hansson, 1996, s 681.

³³ Pahlmblad, Christer, ”O Maria, det är dig visst Stor ära att du födde Jesum Christ, om Maria i reformationstidens kyrkliga böcker”, s 587-618 i *Maria i Sverige under tusen år II*. Utg. av Sven-Erik Brodd och Alf Härdelin, Artos, Skellefteå: 1996, s 589.

³⁴ Pahlmblad, 1996, s 590-593.

2. Historisk bakgrund

2.1 Maria i förreformatorisk tid

Sigfrid Estborn skriver att hela den senare medeltiden igenom var en ständigt stigande tillbedjan av jungfru Maria, främst genom Bernhard av Clairvaux och cisterciensernas inflytande, och senare Birgittinerorden.³⁵ Enligt Estborn kom Maria till och med att jämföras med treenigheten själv.³⁶ Ett av Marias främsta attribut under senmedeltiden är som den lidande modern, vilket kan sättas i samband med Marie smärtors fest (*Compassio Mariae*) som proklamerades i Köln år 1413. Passionstexter som skildrar Jesus lidande genom Marias ögon är under denna tid vanligt förekommande.³⁷ Även Estborn betonar denna Mariabild präglad av en passionsstämning där Maria ses som delaktig i Jesus försoningslidande.³⁸ Samtidigt ägnar senmedeltidens bönböcker tid åt hela hennes liv, man fördjupar sig i hennes renhet och skönhet, hennes moderslycka och moderssorg.³⁹ Hon är ett vanligt föremål för bön, främst karakteristiskt är åberopandet av hennes hjälp och närvaro i dödsstunden.⁴⁰

Roger Andersson skriver om ett av de förreformatoriska mariabildens främst utmärkande drag, det som reformatorerna senare skulle komma att kritisera: Föreställningen om Marias roll som medlare mellan mänskligheten och Gud, och som medhjälpare i frälsningsverket.⁴¹ Maria är i senmedeltidens traditioner *Coredemptrix*, medåterlöserska, och ansågs själv ha makten att påverka själens öde.⁴² Vidare ansluter Andersson till ovanstående konstateranden som gör gällande för senmedeltidens ökade passionsintresse: Under tidigare medeltid förekom ofta bilden av Jesus som den stränge domaren, under senmedeltiden blir Jesus snarare till ”smärtornas man” och Maria intar rollen som hans lidande moder. Andersson skriver att denna för Jesus mindre majestätiska framtoning (som mänsklig och lidande istället för den stränge domaren) får som följd att Marias och helgonens makt och betydelse tilltar: ”Maria framträder nu alltså som vår moder, och till på köpet en mycket mäktig moder, om än bedrövad”.⁴³

³⁵ Estborn, 1929, s 19.

³⁶ Estborn, 1929, s 19.

³⁷ Carlquist, Jonas, ”Nymære af vare fru”, Jungfru Maria i äldre fornsvensk litteratur”, s 151-181 i *Maria i Sverige under tusen år I*. Utg. av Sven-Erik Brodd och Alf Härdelin, Artos, Skellefteå: 1996, s 156.

³⁸ Estborn, 1929, s 22.

³⁹ Estborn, 1929, s 22.

⁴⁰ Estborn, 1929, s 22.

⁴¹ Andersson, Roger, ”Den fattiges värn. Marias roll i det medeltida predikoexemplet”, s 517-538 i *Maria i Sverige under tusen år I*. Utg. av Sven-Erik Brodd och Alf Härdelin, Artos, Skellefteå: 1996, s 520.

⁴² Andersson, 1996, s 520.

⁴³ Andersson, 1996, s 521.

Senmedeltidens mest karakteristiska mariabild är synen på Maria som den beskyddande modern, som på olika sätt påverkar och agerar i den enskilda människans vardagsliv.⁴⁴

Utifrån denna korta sammanfattning betonas några av Marias främsta drag i den förreformatoriska traditionen: Genom klosterordnarnas inflytande växer sig Mariafromheten stark under medeltiden, hon jämställs mer eller mindre med Kristus själv, framförallt genom synen på hennes deltagande i hans lidande på korset. Hon är även ett vanligt föremål för tillbedjan då hon ses som medhjälperska i frälsningen; hon är den ömma modern, gudsföderskan, alla helgons drottning, och ombesörjerskan med makt att agera i den enskilda människans liv och med makt att påverka själens öde.

2.2 Den svenska reformationsprocessen

Främst viktigt att ha i åtanke är att Sveriges reformation var en långdragen process som präglades av flera kyrkopolitiska vändningar. Den svenska reformationen tycks också ha präglats av en viss kompromissvilja och ett medvetet förfaringsätt där förändringsprocesser varsamt genomfördes: Man försökte vänja in det svenska folket i den nya tron och undvika uppror. Samtidigt syns genom främst Johan III:s kyrkopolitik hur vissa äldre traditioner och bruk återinfördes, med bland annat en stark episkopal organisation som följd. Vilket i sin tur bidrog till att den svenska regenten i jämförelse med andra reformatoriska länder inte innehade samma absoluta makt.⁴⁵

Ett avgörande moment för den svenska reformationsprocessens början är riksdagen i Västerås år 1527. Där bestäms det att den svenska kyrkan skall bryta sina band till Rom, biskopar skulle exempelvis kunna vigas utan påvlig konfirmation med endast kungens tillåtelse.⁴⁶ Kort därefter publicerade Olaus Petri sina reformatoriska skrifter som gick till angrepp mot alla former av materiellt vördande såsom klockdop, radband, vigvatten, monstranser, välsignelse av dopfuntar och altare, samt själamässor.⁴⁷ Det som kritiseras är en ”yttre” tillbedjan där människor sätter sin tro till föremåls inneboende kraft vilket enligt Olaus

⁴⁴ Andersson, 1996, s 521.

⁴⁵ Berntson, Martin, Bertil Nilsson och Cecilia Wejryd, *Kyrka i Sverige, Introduktion till svensk kyrkohistoria*, Artos & Norma bokförlag, Malmö: 2012, s 162.

⁴⁶ Piltz, Anders, ”Örat tar över, Trons avmaterialisering på 1500-talet”, s 45-92 i *Doften av rykande veckor, Reformationen ur folkets perspektiv*, red. Av Fredrik Heiding S.J. och Magnus Nyman, Artos & Norma bokförlag, Skellefteå: 2016, s 71.

⁴⁷ Piltz, 2016, s 71.

Petri ledde människorna bort från Gud och tron på Guds handlande.⁴⁸ Han betonade dock att alla dessa ting nödvändigtvis inte behövde förkastas, men de behövde brukas korrekt.⁴⁹

De materiella tingens icke-roll var en viktig fråga för reformatörerna. Vigvattnet var endast en påminnelse om dopet, och helgonbilder var inte föremål för rituella bugningar eller nigningar. Dessa behölls i kyrkorummen endast som en påminnelse om Kristus och Bibelns berättelser och i pedagogiskt syfte. I denna tidiga reformationsprocess kom heligheten att knytas till läsning och bibelutläggning snarare än till sakrala föremål och kyrkorummet självt. Samtidigt eftersträvades i första hand en förändring av de kyrkliga brukens innebörd snarare än dess avskaffning. Ur dessa kompromissvänliga beslut mynnar även Olaus Petris kända uttryck, att man måste ”fara långsamt med folket här i landet”.⁵⁰

Till en början präglades 1530-talets kyrkopolitik av återhållsamhet, Laurentius Petri som var svenska kyrkans första lutherska ärkebiskop blev avrådd av kungen att på något sätt söka reformera kulten.⁵¹ Mot 1530-talets slut går det dock att skönja ett åsiktsskifte även hos Gustav Vasa. Han var lockad av den reformatoriska tanken på furstens absoluta makt över både samhälle och kyrka.⁵² Flera visitationer riktades mot rikets mest ”katolska” stift, såsom Skara, Linköping och Växjö vars biskopar var katoliker. Dessa handlingar gick dock inte osett förbi och år 1542 skedde Dackeupproret, som främst berörde Småland och delar av Östergötland. Upproret var inte endast av religiös art utan präglades också av ekonomiska och sociala faktorer, trots det kan händelsen tolkas som en allmänfolklig reaktion mot de religiösa förändringar som makten yrkade på.⁵³

Under 1560-talet, tiden för Gustav Vasas död, handlade de religiösa motsättningarna i Europa även om kampen mellan olika reformatoriska förgreningar och inte endast mellan katoliker och reformatorer. Gustav Vasas efterträdare Erik XIV sökte i början av sin regeringstid rensa ut sådant som han i mässfirandet tyckte var allt för katolskt. Bland annat fick han vid riksdagen i Arboga år 1561 till stånd att kyrkornas sidoaltare skulle avskaffas, främst då de associerades med själamässan.⁵⁴ Flera andra element såsom elevation och användandet av mässläder misslyckades han dock med att gallra ut då prästestånden drev åsikten att dessa var frivilliga bruk (adiafora) och därmed kunde behållas. Vid en statskupp år

⁴⁸ Piltz, 2016, s 72.

⁴⁹ Piltz, 2016, s 74.

⁵⁰ Berntson, Nilsson, Wejryd, 2012, s 127.

⁵¹ Berntson, Nilsson, Wejryd, 2012, s 131.

⁵² Berntson, Nilsson, Wejryd, 2012, s 133.

⁵³ Berntson, Nilsson, Wejryd, 2012, s 134.

⁵⁴ Berntson, Nilsson, Wejryd, 2012, s 144.

1568 tog kyrkopolitiken ännu en vändning. Då avsatte Johan III sin bror Erik och tog själv makten. Johan III kom att återinföra flera förreformatoriska bruk, exempelvis gick man emot det som bestämts i Arboga 1561 och utvalda stadskyrkor tilläts än en gång att ha flera altare. De två främst kända skrifterna under Johan III:s tid är *Nova ordinantia* och den så kallade Röda boken. Kortfattat innebar dessa bestämmelser ett visst återbruk av främst fornkyrkliga traditioner, såsom återinförandet av konfirmation, kloster och sista smörjelsen.⁵⁵ Johan III mötte kritik från flera håll, han anklagades av det svensk-lutherska lägret för att vara katolik samtidigt som katolska företrädare ansåg att hans hållning låg för nära den lutherska tron.⁵⁶

Inför Johans son Sigismunds kommande trontillträde såg dennes farbror hertig Karl till att sammankalla till ett kyrkomöte i Uppsala 1593. På mötet bejakades *Confessio Augustana* och Laurentius Petris kyrkoordning från 1571. Sverige fick därmed en fastslagen evangelisk kyrkoordning först på 1590-talet. Prästerskapet uppmanades vid mötet att genom predikan övertyga folket om den evangeliskt rätta läran och på detta sätt få igenom ett upphörande av vad de ansåg var katolska villfarelser, snarare än att stadga några direkta förbud.⁵⁷

Det kanske främst utmärkande i reformationens spår är vad Max Weber kallat en ”avförtrollning” av världen. I mångt och mycket kan man i reformationen se både en rationaliseringsprocess och ett uppfostransprojekt. Detta har i nyare forskning kopplats till stadsmaktens framväxt där ett intresse av att disciplinera rikets medborgare till undersåtar slog rot. Martin Berntson framhåller dock i sin bok *Kättarland* att denna enkla syn på reformationen som en rationaliseringsprocess också har mött kritik, tron på övernaturliga väsen och sakrala föremål försvann inte i första taget, och de stora folklagren levde långt efter reformationen i en fortsatt sakraliserad värld.⁵⁸ Något som Therese Zackrissons avhandling vittnar om.⁵⁹

2.3 Reformatorisk teologi och dess syn på Maria

Som utgångspunkt för analysen av reformatorisk syn på Maria i materialet är det nödvändigt att först presentera några huvudpunkter i reformatorisk teologi samt mariologi.

Även om Luthers skrifter inte är föremål för min analys, så är han upphovsman till den kallelselära som i sig är ett viktigt reformatoriskt teologiskt grepp. Mitt fokus kommer därför att här läggas på Luthers kallelselära och hans syn på Maria och hennes syndfrihet.

⁵⁵ Berntson, Nilsson, Wejryd, 2012, s 150.

⁵⁶ Berntson, Nilsson, Wejryd, 2012, s 153.

⁵⁷ Berntson, Nilsson, Wejryd, 2012, s 156-157.

⁵⁸ Berntson, Martin, *Kättarland: En Bok Om Reformationen i Sverige*, Artos, Skellefteå: 2017, s 85.

⁵⁹ Se fotnot 1.

Några exempel på hur de svenska reformatorerna såg på Maria och fromhetslivet skall också kort nämnas.

Inom den reformatoriska teologin var tanken på Luthers kallelselära central. Gudstjänsten handlade enligt Luther om att göra tjänst hos gud, genom att lyssna till hans ord och ta till sig dess innehåll. Man skulle fortsatt utföra heliga gärningar, men inte den sortens gärning som att bära runt en monstrans på åkrar och torg för tillbedjan och välsignelse. Heliga gärningar enligt reformatorernas synsätt var att exempelvis älska sin nästa, ta hand om behövande, och vara en god medborgare.⁶⁰ Martin Berntson påpekar att det visserligen hos reformatorerna var viktigt att den troende var passiv i själva rättfärdiggörandet (detta var inget som kunde åstadkommas genom knäfallande inför helgonbilder). Däremot förväntades den troende människan vara aktiv i sitt böneliv och genom sina handlingar gentemot medmänniskor och samhälle.⁶¹ Berntson konstaterar att det i och med reformationen sker en:

”...förskjutning från en fromhetskultur där helighet och vägen till frälsning till stor del söktes i vigda materiella föremål och av traditionen föreskrivna riter, till en ökad betoning av människans tillägnande av Guds ord och hennes förmåga att låta detta ord ta sig praktiska uttryck i etiskt handlande här i världen”.⁶²

Eller som Fredrik Heiding S.J. och Magnus Nyman kärnfullt uttrycker det i sin bok om reformationen ur ett folkligt perspektiv: ”Vi märker hur en kultur fylld av görande blir till en kultur av hörande”.⁶³ Sigfrid Estborn beskriver liknande tendenser i sin sammanfattning om några utmärkande drag i den reformatoriska bönelitteraturen. Han pekar på en förmanande och undervisande ton som ”utan tvivel” står i samband med reformationens pedagogiska inställning.⁶⁴ Den reformatoriska bönelitteraturen är enligt Estborn en sorts antites emot den romerska kyrkans lära och bruk ifråga om bönen: Om den katolska åskådningen är den att man genom bönen kan tillskansa sig Guds nåd och frälsning, är synen på bön i en evangeliskt litterär kontext endast att man vänder sig till Gud för att få hjälp.⁶⁵ Det som betonas är alltså att en bön inte är att göra eller ge något åt Gud, utan bönen är att begära och mottaga något av honom.⁶⁶

⁶⁰ Berntson, 2017, s 89-90.

⁶¹ Berntson, 2017, s 90.

⁶² Berntson, 2017, s 95.

⁶³ Heiding, Nyman, inledningen till *Doften av rykande veckor, Reformationen ur folkets perspektiv*, red. Av Fredrik Heiding S.J. och Magnus Nyman, Artos & Norma bokförlag, Skellefteå: 2016, s 13.

⁶⁴ Estborn, 1929, s 278.

⁶⁵ Estborn, 1929, s 279-280.

⁶⁶ Estborn, 1929, s 281.

Om Luthers kallelselära skriver Gustaf Wingren: Att Vocatio (kallelsen) avser själva evangelieförkunnelsen, genom vilken människor kallas till Guds barn. Kallelsen avser också rent profana sysslor. Som det arbete som varje människa väntas utföra, som bonde, husmor osv.⁶⁷ Wingren skriver vidare att en kallelse är ett stånd, vilket i sig självt är andra människor till tjänst, om det skötes.⁶⁸ Det betonas också att kallelsen inte är begränsad till endast yrkesarbete utan andra ordningar såsom far, mor, son är lika viktiga.⁶⁹ Kallelselivet kan alltså för Luther inte begränsas till en sfär utan genomsyrar hela den kristna människans leverne. Slutligen skriver Wingren att man i kallelsen skall rikta sig mot jorden och mot nästan, inte mot Gud.⁷⁰ Gärningarna och kallelsen är till för jorden och för nästan, Gud behöver inte våra gärningar utan vill ha vår tro.⁷¹ Däremot är de jordiska prövningar som kallelsen kors innebär i sig en övning i tron, och stärker den därmed.

Denna jordiska kallelse tycks för Luther vara ett uttryck för Guds skapelse och omsorg om människorna: ”Guds kärlek tar gestalt på jorden, och det yttre blir vittne om Guds kärlek”.⁷² Enligt Wingrens läsning av Luther utgår alltså kärleken från Gud genom kallelsen och genom arbetet i ståndet går Guds skapelse vidare.⁷³ Kallelsen betonas som ett uttryck för Guds skapelse och kärlek och kallelsen är också skapad av Gud för att den skall komma andra till godo. Den som står i kallelsen skall inte gagnas, utan den som står bredvid: nästan.⁷⁴

Gällande Luthers syn på Marias syndfrihet konstaterar Sven-Erik Brodd att Luther inte var helt konsistent. Det gäller främst uppfattningen om när hennes syndfrihet inträdde. Till en början tycks Luther ha accepterat läran om *immaculata conceptio*. Det vill säga att Maria var utan synd redan vid sin tillblivelse. Han kom sedan att ändra denna syn till att Maria erhöll sin syndfrihet i samband med att den Heliga Anden kom över henne.⁷⁵ Tanken på Marias tillblivelse som syndfri går stick i stäv med Luthers syn på människan som alltid syndare, född i arvsynd. Att Maria blev befriad från synd först i samband med att hon kallades till att bära Jesus löser till viss del denna fråga. På detta sätt förnekas *immaculata conceptio* och tanken på att en människa skulle kunna födas befriad från synd. Att Maria i sin tur erhåller privilegiet att befrias från denna synd ansågs förmodligen av Luther som ett uttryck för Guds

⁶⁷ Wingren, Gustaf, *Luthers lära om kallelsen*, 4e upplagan, Artos bokförlag, Malmö: 1993, s 15.

⁶⁸ Wingren, 1993, s 18.

⁶⁹ Wingren, 1993, s 18.

⁷⁰ Wingren, 1993, s 23.

⁷¹ Wingren, 1993, s 23.

⁷² Wingren, 1993, s 23.

⁷³ Wingren, 1993, s 38.

⁷⁴ Wingren, 1993, s 40.

⁷⁵ Brodd, 1996, s 622.

nåd.⁷⁶ På detta sätt kan denna senare syn på Marias syndfrihet även korrespondera med Luthers lära om nåden allena, *sola gratia*.

Kritiken mot mariafromheten under reformationens tidevarv bestod främst i synen på att Maria tillskrevs en särskild förmåga att förmedla nåd, och att hon tillskrevs en roll för människans frälsning som inte tillkom henne.⁷⁷ Denna kritik grundar sig i den reformatoriska synen på Bibeln som instans för korrekt och sann tro, och Bibelns texter gav inget direkt stöd för dessa mariabilder. Om Luthers Magnifikatkommentar skriver Brodd att det lärs ut att man kan anropa Maria om hennes förbön.⁷⁸ Luther tycks dock skilja mellan Maria som förebedjerska och som förespråkare. Att hon är förebedjerska förnekar inte Luther, därmed kan exempelvis Ave Maria användas som förbön, men däremot förnekas hennes roll som förespråkare av Luther. Enligt Brodd tycks denna betoningsskillnad ligga i att en förespråkare har en aktivare roll och förutsätter en större egen makt än förebedjarens.⁷⁹ En förespråkare skulle då betraktas som ett hot mot Jesus särställning som enda medlare mellan Gud och människor.⁸⁰ Luther syn på Maria är positiv. Han anser till och med att hon kan anropas i bön, om dock endast som en förbön. Luthers senmedeltida arv ger sig här till känna, och det kan konstateras att kritiken av Marias roll växte med reformationstiden och är hos den tidiga Luther inte särskilt utmärkande.

Om de svenska reformatorernas syn på Maria skriver Brodd att Maria som Guds moder, förblivande jungfru och utan synd accepteras.⁸¹ Det som kraftigt kritiseras är synen på Maria som medåterlöserska, *Coredemptrix*. Det som vill undvikas genom fördömandet av denna roll är tanken på Maria som en aktiv del i försoningsverket och att hon därmed ställs på ett gudomligt plan, bredvid Jesus.⁸² Brodd skriver vidare att det är kritiken mot Maria som medåterlöserska som blir utgångspunkt för kritiken mot olika företeelser i fromhetslivet.⁸³ Med risken för att hon på något sätt skall bes om nåd blir konsekvensen att hon till slut nästintill helt undviks i de kyrkliga böckerna.

⁷⁶ Brodd, 1996, s 628-629: Se Brodds diskussion om Olaus Petris syn på detta.

⁷⁷ Brodd, 1996, s 622.

⁷⁸ Brodd, 1996, s 622.

⁷⁹ Brodd, 1996, s 622.

⁸⁰ Brodd, 1996, s 622.

⁸¹ Brodd, 1996, s 637.

⁸² Brodd, 1996, s 637.

⁸³ Brodd, 1996, s 637.

3. Analys och diskussion

3.1 Kristina Nilssondotter Gyllenstiernas andaktsbok – Exempel på Maria i en förreformatorisk kontext

Nådig Fru Kristinas andaktsbok – möte med en bannlyst kvinnas fromhetsliv utgiven av Jan och Jonas Carlquist är ett nytryck av en dessförinnan okänd andaktsbok, dess ägare var Kristina Nilssondotter Gyllenstierna (1494-1559). Boken är ett till mångt och mycket sensationellt fynd, av en slump upptäcktes handskriften av Jan Carlquist i den Rålambska samlingen på Kungliga Biblioteket i Stockholm. Kristina Gyllenstierna var hustru till riksföreståndaren Sten Sture den yngre, hon var även en släkting till Gustav Vasa. Hon är bland annat känd som den ledande figuren för försvarandet av Stockholm emot Christian II. Hon kom senare att fängslas och kättarförklaras av Christian II och hon frisläpptes först efter att Gustav Vasa tagit makten.⁸⁴

Den skrift som här presenteras är alltså Kristina Nilssondotter Gyllenstiernas privata andaktsbok. Enligt redaktörerna kan två viktiga brytningspunkter skönjas under hennes levnadstid: Den inte helt distinkta övergången från medeltid till en ny tid, och från katolsk till reformatorisk tro: ”Kristina föds som katolik, men dör som protestant – åtminstone till det yttre. Detta är i alla fall vad hennes andaktsbok ger vid handen.”⁸⁵ Andaktsboken påminner enligt redaktörerna om vadstenasystrarnas bönböcker, senmedeltidens dominerande svenska religiösa institution. Samtidigt är Kristinas andaktsbok speciell, den innehåller exempelvis inte några latinska avsnitt utan är genomgående författad på svenska. Det påpekas att boken är representativ för senmedeltida lekmanafromhet: Framträdande är syndamedvetandet, det personliga gudsförhållandet och böner till treenigheten, Gud, Jesus, Maria och övriga helgon. Det noteras också att boken är väl tummad och lär ha varit flitigt använd.⁸⁶ En mängd böner är i andaktsboken tillägnade Maria, redaktörerna skriver att vi här får möta Jungfru Maria så som hon framställdes för människor på medeltiden.

Denna andaktsbok belyser en tid av omvälvning och lyfter, som redaktörerna själva säger, ett intressant exempel på hur en historisk person lämnar sin gamla tro. Samtidigt ger den uppgifter om senmedeltidens brukade böner, kort innan en reformatorisk teologi och liturgi tog övertaget. Mot andaktsbokens slut, efter den förreformatoriska delen yttrar sig en

⁸⁴ Carlquist & Carlquist, 1997, ur inledningen till Kristinas Gyllenstiernas andaktsbok s 14-24.

⁸⁵ Carlquist & Carlquist, 1997, ur inledningen till Kristinas Gyllenstiernas andaktsbok, s 10.

⁸⁶ Carlquist & Carlquist, 1997, ur inledningen till Kristinas Gyllenstiernas andaktsbok, s 29-30.

reformatorisk del. Med texter från bland annat Olaus Petri.⁸⁷ Redaktörerna framhåller att det inte går att veta säkert om bokens samtliga delar från början hört ihop, den kan ha sammanfogats till en helhet under senare tid. Men de påpekar att samtliga av bokens anteckningar står i samband till Kristina själv eller hennes familj, vilket tyder på att hon förmodligen var ägare till bokens samtliga delar.⁸⁸ Både den förreformatoriska och den reformatoriska delen. Att hon under reformationstiden skaffat sig ny andaktslitteratur tycks inte heller omöjligt. Men om det var för att förstå sig på denna nya lära eller för att hon påtvingats den går enligt redaktörerna inte att veta.

Jag kommer i följande avsnitt inte att gå igenom hela bokens bönenmaterial utan vill främst lyfta några exempel på hur förreformatoriska böner till Maria kunde se ut. Vilka hennes attribut var, och hur hon framställs i de bibliska scener som senare kommer att återkomma i det reformatoriska materialet. Dessa kommer vara av vikt för att förstå min analys och jag vill här åskådliggöra för den uppenbara kontrast som råder mellan dessa två traditioner, den förreformatoriska och den reformatoriska, och dess Mariatexter.

Ett märkbart inslag i andaktsbokens böner är att bönen sällan är riktad till endast en person. En bön som till sin början riktas till Jesus övergår oftast till att även åkalla Gud, Anden, Maria, och flera helgon. I en bön om önskan efter tröst och frälsning står det:

”Välsigna mig också du nådefulle Gud Fader, som skapat allt av intet. Välsigna mig och var mig nådig, du Guds Son (...) O Guds moder Maria välsigna mig och var mig nådig i din aller renaste jungfrudom. O nådefulla moder, Sankta Anna, och alla Guds helgon i himmelriket...”⁸⁹

Bönerna innehar ofta också ett högst emotionellt, innerligt, språk: ”O helige Gud, O starke Gud, O odödlige Gud, fräls oss Guds kors, fräls oss Guds kors, bevara oss Guds kors, beskärma dig över oss.”⁹⁰, ”Välsignelse, klarhet, visdom, tack, lov, heder och ära, makt, styrka, kunskap och dygd åt dig allra som mäktigaste Gud i himmelriket...”⁹¹ De avslutas vanligen med Amen, Pater Noster, Ave Maria – gärna alla tre efter varandra.

Ur bokens avsnitt av Mariaböner kan det bland annat läsas att Maria är ”Gud Faderns allra yppersta och utvalda dotter av evig tid”, ”aller sötaste Jungfru”, ”alla bekännarnas allra mildaste hugsvalerska”, ”barmhärtighetens moder”, ”heligaste Jungfru Maria, Guds moder, himladrottningen, paradisetts port och världens fru”.⁹² I en bön kallas hon till och med för

⁸⁷ Kristina Gyllenstiernas andaktsbok, s 102.

⁸⁸ Kristina Gyllenstiernas andaktsbok, s 102.

⁸⁹ Kristinas Gyllenstiernas andaktsbok, s106 (se bön nr 4).

⁹⁰ Kristinas Gyllenstiernas andaktsbok, s 107 (se bön nr 5).

⁹¹ Kristinas Gyllenstiernas andaktsbok, s 108 (se bön nr 9).

⁹² Kristinas Gyllenstiernas andaktsbok, s 112-114.

”den heliga Treenighetens tempel”.⁹³ I bönerna ombeds hon att be för människan. Ibland agerar hon även medlare mellan den bedjande och Jesus själv: ”O Jungfru Maria, vi beder dig ödmjukast, att du för din nådefulle Sons, Jesu Kristi, blodiga sår och skador, som du såg på honom (och som han fått) för våra synders skull, ville be för oss till honom...”, ”Bed för mig till Jesus, din käre Son, och fräls mig från allt ont”, ”O du Guds moder, bed för oss Amen”, ”O barmhärtighetens moder Maria, jag anbefaller mig idag och varje dag i ditt skydd och beskärm, särskilt i min dödsstund, på det att du då må bevara min själ från den eviga pinan.”⁹⁴ Hon prisas i det att hon är ”(...) allra kyskast och ödmjukast bland alla jungfrur som finns. Därför skall alla helgon och änglar i himmelriket och alla människor på jorden hedra, ära och lovprisa dig, för att Guds enfödde Son ville ta sin boning i din lekamen.”⁹⁵

Ett annat omiskännligt element i andaktsboken är hennes roll som ”smärtornas moder”. Det skrivs om de sju sorger hon tvingats erfar, som också återspeglar bibliska scener. I avsnittet som återger berättelsen om den tolvårige Jesus i templet sägs det om henne: ”O Jungfru Maria, minns den tredje svåra sorgen som du erfor när du förlorat din nådefulle Son i templet. Amen.”⁹⁶ Vidare i Johannesevangeliets scen med Maria vid korset står det:

”O Jungfru Maria, minns den femte svåra sorgen som du erfor i ditt hjärta när din nådefulla Son hängde så hårt utsträckt på det heliga korset och (han då) sa till dig ’Kvinna, se din son!’ och därpå till sin lärjunge: ’se din moder!’. O, vilken sorg och bedrövelse du måste ha haft när du såg din nådefulla Sons hjärtesida bli sönderstunget av det vassa spjutet. Amen.”⁹⁷

Det förreformatoriska materialet redovisar för en mängd vördande ord och böner till Maria. Hennes upphöjda roll går inte att förneka. I bönerna står hon jämsides med både Gud, Kristus och Anden. Hon kallas för Guds moder, himladrottning, paradisetts port, och är den tröstande och barmhärtige, människornas beskyddare och förmedlare av nåd. I böner till henne kan bedjaren hoppas undslippa skärseldens pinor och be för sin egen frälsning genom henne och hennes son. Om man skall se till de böner som är direkt kopplade till bibliska narrativ framställs hon med ett ytterst personligt språk med fokus på hennes djupa sorg inför sin sons öde. Även i de bibliska scener som främst behandlar Jesus är hon alltjämt närvarande som den lidande modern.

⁹³ Kristinas Gyllenstiernas andaktsbok, s 188 (se bön nr 164).

⁹⁴ Kristinas Gyllenstiernas andaktsbok, s 113 (se bön nr 19, 20, 21, 22, 24).

⁹⁵ Kristinas Gyllenstiernas andaktsbok, s 114 (se bön nr 23).

⁹⁶ Kristina Gyllenstiernas andaktsbok, s 115 (se bön nr 25).

⁹⁷ Kristinas Gyllenstiernas andaktsbok, s 115 (se bön nr 25).

Vid bön nr 183 inleds andaktsbokens reformatoriska del.⁹⁸ Språket i dessa böner är distinkt annorlunda jämfört med bönerna i den förreformatoriska delen. Mängden superlativ och de mångfaldiga bönerna till flera personer är försvunna. De är också korta och koncisa och inleds gärna med ett ”Jag arma syndiga människa”, med ett klarare fokus på den bedjande människans synd, erkännandet av denna, följt av bedjandet om nåd. Den som tillbes är Gud Fader, Herren, eller Jesus Kristus. Maria syns inte till i någon av dessa reformatoriska böner, förutom kort nämnd som ”Jungfrun Maria” i en bön som författarna konstaterar är nästan identisk med den Apostoliska trosbekännelsen.⁹⁹ Majoriteten av bönerna i den reformatoriska delen påminner enligt författarnas noteringar (eller är varianter av) Luthers lilla katekes eller skrifter från Olaus Petri.¹⁰⁰ Andaktsbokens reformatoriska del är rätt kort och innefattar bara några av flertalet reformatoriska textliga influenser. Men den visar samtidigt på ett tydligt brott mellan förreformatoriskt och reformatoriskt bönematerial. Iögonfallande är Marias extrema närvaro till att på bara några sidor helt försvinna.

Även om denna andaktsbok endast agerar stickprov för hur förreformatoriska böner kunde se ut, ger den i mina ögon en god övergripande bild över senmedeltida mariologiska traditioner. Hennes ovan nämnda senmedeltida drag (se kapitel 2.1) känns väl igen: Maria är den barmhärtige och lidande modern och medåterlöserskan som man i bönen anropar om beskydd men också om nåd.

3.2 Jungfru Marias förekomst i de reformatoriska källorna

I nedanstående kapitel presenterar jag min analys av de utvalda källorna. Jag kommer inte att presentera alla de platser där Maria nämns utan har gjort ett urval av de uttalanden om henne där fokus har lagts på hennes attribut och beskrivningar av hennes funktion. I fokus för analysen hamnar bakomliggande element som kan ha orsakat dessa beskrivningar. Min hypotes är att hennes överlevnad i reformationens litteratur bygger på ett iklädande i luthersk kappa. Jag hoppas genom denna analys kunna peka på en specifik nydanande mariabild och på vilket sätt hon används som verktyg för en luthersk teologi. Jag kommer löpande genom analysen att diskutera med tidigare forskning och dess tolkningsmöjligheter, med fokus på främst Christer Pahlmblads artikel i *Maria i Sverige under tusen år, del II* (1996). Efter varje

⁹⁸ Kristinas Gyllenstiernas andaktsbok, s 198.

⁹⁹ Kristinas Gyllenstiernas andaktsbok, s 198, se not 133.

¹⁰⁰ Kristinas Gyllenstiernas andaktsbok, s 200, se redaktörernas not nr 135, och s 201, not nr 138.

analyserad källa följer en sammanfattande diskussion om utmärkande drag och egenheter i den specifika texten.

3.2.1 Postillorna

I postillorna är Maria omnämnd vid återkommande tillfällen, om än nästan genomgående kopplad till bibliska narrativ. Fördelen med att söka sig till reformatorernas predikoutläggningar är att de ägnar en stor del till att diskutera, och framförallt polemisera mot den romerska kyrkans åsikter. Man får därmed en klar bild av deras åsikter och agenda gällande Maria.

3.2.1.1 Olaus Petris *Een lijten Postilla*, år 1530¹⁰¹

Denna skrift är till årtalet den tidigaste reformatoriska texten som jag studerar. Här bör man ha i åtanke att den evangeliska traditionen vid det här laget fortfarande är någonting nytt och inte var särskilt väl förankrad hos folket. I samlingens inledning betonar kyrkohistorikern Knut B. Westman att det verkar som att Olaus Petri inte allt för starkt har velat markera sina evangeliska synpunkter. Exempelvis följer postillan ”den sedvanligt katolska kalendern”.¹⁰² Westman noterar dock att Olaus Petri meddelar sitt ogillande mot vissa firningsämnen.¹⁰³ Se exempelvis nedanstående läsning av dyra Vårfrudag.

I predikan på juldagen berättar Olaus Petri om hur Jesus ”lät sich födha aff then rena modheren iomfru Marie för alles woress saligheet skul”.¹⁰⁴ Vidare nämns inte Maria, förutom att kort anges hur Jesus föddes av henne i stor fattigdom och eländighet.¹⁰⁵ Fokus ligger uteslutande på Guds gärning och uttrycket att Jesus ”lät sig födas” är noterbart. Förutom att hennes renhet nämns diskuteras knappt Maria i denna predikan. För att hitta något mer bestående stoff om Maria får man vända sig till postillans slut där predikan till de olika helgdagarna avhandlas.

I sin utläggning gällande Kyndelsmässodagen diskuterar Olaus Petri vad som tycks vara ett något obekvämt problem: Varför skulle Jesus behöva bäras fram i templet och tillsammans med sin mor renas, som Moses lag håller vid, när han var född syndfri? ”Och epter thet gudh sådana lagh giffuit hade, är noogh til at merkiandes at menniskior födhelse är syndafull och

¹⁰¹ Hesselman, Bengt, Sveriges Kristliga Studentrörelse, *Samlade Skrifter af Olavus Petri, III*, Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB, Uppsala: 1916, hädanefter förkortad ”OPSS III” i notsystemet.

¹⁰² Westman, 1916, förordet till OPSS III, s x.

¹⁰³ Westman, 1916, förordet till OPSS III, s x.

¹⁰⁴ OPSS III, s 35-36.

¹⁰⁵ OPSS III, s 41.

oreen för honom, thet han medh sådana renselse daghar och ceremonier gaff till kenna".¹⁰⁶ Vidare sägs det: "Aleena är Christus Jesus och ingen annor födder vtan synd, och ther fore war hans födhelse reen, och hade for then skul ey gioordz behooff at hans modher och han skulle halla thenna lagh".¹⁰⁷ Reformatorns förklaring till denna händelse är att Jesus snarare följer det andra stycket i denna lag, nämligen att det förstfödda barnet, av mankön, skall tillhöra Gud:

"Epter thenna laghen wardt nw Jesus framburin j templet och tileegnat gudhi, ty han war första barn, Och såsom han intit war plichtig vunder then andra laghen epter han hade en reen födhelse, så war han och aldra mest plichtig vunder thenna laghen".¹⁰⁸

Olaus Petri påpekar alltså att Jesus om någon tillhör Gud, då han är dennes son. Det som är intressant med denna utläggning är vad som impliceras gällande Marias renhet. Det tycks ju som att reformatorn menar att inte Jesus, men heller inte hans hans mor, behöver hålla denna lag då de båda är rena. Denna passage bör inte tolkas som att Maria är för alltid syndfri. Det står ju att endast Jesus är född utan synd. Men Olaus Petri anser ändå att Maria inte behöver renas rituellt då Jesus föddes utan synd, det var som nämnt en "reen" födelse.

Noterbart är också att Symeons ord till Maria i den fortsatta utläggningen om Kyndelsmässodagen inte nämns av reformatorn. Enligt Lukas 2:35 berättar Symeon för Maria hur ett svärd skall gå genom hennes själ, med anspelning på hennes sons kommande lidande. En sådan beskrivning leder tanken till Maria som "smärtornas moder" men Olaus Petri nämner inte denna scen utan beskriver bara den "godha mannen Simeon" och dennes uppenbarelse.¹⁰⁹

Sedan följer en predikan på Marie bebådelsedag som enligt reformatorn är en högtid och åminnelse av den "werdigha modherennes iomfru Maries bebodhelse".¹¹⁰ Olaus Petri vill här än en gång diskutera Jesus syndfrihet. Han skriver hur alla människor är avlade och födda i synd, men här skedde det en ny och ren avlelse:

"...wor frelssare Christus Jesus wardt ey aflad aff mandz tillhielp, hwilkit medh synd skee pläghar, vtan han wardt aflad aff them helga anda och een oförkrenkt iomfrw, och ther fore wardt hans afling een reen afling, then ingen synd eller smitto hade medh sich".¹¹¹

Reformatorn tycks inte vilja gå in närmare på frågan gällande Marias syndfrihet utan hon benämns i förbigående som en "oförkränkt jungfru". Olaus Petri skriver att det för Maria

¹⁰⁶ OPSS III, s 367.

¹⁰⁷ OPSS III, s 367.

¹⁰⁸ OPSS III, s 368.

¹⁰⁹ OPSS III, s 370.

¹¹⁰ OPSS III, s 372.

¹¹¹ OPSS III, s 374.

”then werdigha modherenne” var en ”...oseyeligh ära, at hon wardt medh sådana nådh och welsignelse begåffuat, som gick öffuer alla quinnors welsignelse”.¹¹² Vidare skriver han att ”Ja, henne skeedde ey aleenast then ära at hon wardt haffuandes j sin iomfrudom oförkrenkt, vtan och thet meera war, at hon bleeff liffuandes gudz enfödde sons modher”.¹¹³ Han betonar vad som för reformatörerna var viktigt att positionera sig emot, nämligen direkt tillbedjan till Maria och tanken på att hon själv kunde utföra nådefulla gärningar. Han betonar Guds stora nåd gentemot henne och skriver:

”...ther for motte hon och wel kallas nådhaful, epter thet gudh gjorde ena sådana nådh medh henne, dock icke aff hennes forskyllan, for ty sådana welgerning gick öffuer all menniskios macht och förmågho, vtan gudh gjorde then nådh medh henne aff sin eghen modheet och barmhertigheet, ther honom bör prijss och ära före”.¹¹⁴

Maria är alltså helt utan förtjänst, endast Gud driver detta verk. Olaus Petri avslutar med att skriva att Gud inte endast har bevisat sin välvilja gentemot ”then rena modhren iomfru Maria” utan har bevisat sin milda välvilja emot alla. Att Maria födde Guds son till världen skedde inte endast för henne, utan är till godo för alla människor, då hon fött frälsaren som ”oss frelssa skulle”.¹¹⁵ Reformatorn avhandlar här Marias roll i frälsningen, vilket man utifrån vad författaren skriver får tolka som att hon främst är ett redskap för Guds ”obegripeligha godheet” genom utsändandet av sin son. Däremot uttrycks hennes utvaldhet och hon är genom Guds stora nåd ”över alla kvinnors välsignelse” och en ren och värdig jungfru. Främst betonas hennes renhet. När det kommer till hennes syndfrihet är Olaus Petris uttalanden vaga, han ger inget klart svar på denna fråga. Detta kan vara för att undvika att gå i direkt polemik med en katolsk uppfattning.

Pahlmblad går också igenom denna passage i Olaus Petris postilla. Han knyter frågan om Marias syndfrihet till hennes omnämnande som den rena jungfrun.¹¹⁶ Han lånar bland annat den senmedeltida Gabriel Biels formulering om Maria: *virgo ante partum, virgo in partu, virgo post partum*, jungfru före, under och efter nedkomsten.¹¹⁷ Pahlmblad kopplar i sin tur denna innebörd till två svenska medeltida böner som benämner Maria som en ren jungfru: ”Ordet ’jungfru’ har, använt om Maria, den precisa innebörden ’med mödomen oskadad’ före, under och efter nedkomsten...”.¹¹⁸ Han jämför sedan dessa två böner med Olaus Petris uttalande i ovan nämnda predikan på Marie bebådelsedag (se s 26) om hur Maria födde

¹¹² OPSS III, s 375.

¹¹³ OPSS III, s 375.

¹¹⁴ OPSS III, s 375.

¹¹⁵ OPSS III, s 375.

¹¹⁶ Pahlmblad, 1996, s 593.

¹¹⁷ Pahlmblad, 1996, s 594.

¹¹⁸ Pahlmblad, 1996, s 594.

”oförkrenkt”. Pahlmblad skriver att Olaus Petri här är av samma mening som de två medeltida bönerna: Uttryck som att Maria är ”ren” eller ”oförkrenkt” implicerar inte hennes syndfrihet utan bör främst tolkas som en anspelning på att hon är jungfru före under och efter nedkomsten.¹¹⁹

Pahlmblad har rätt i att uttalanden såsom att jungfru Maria födde ”oförkrenkt” anspelar på att hon är jungfru före under och efter nedkomsten. Samtidigt tycks detta som en fullt självklar förankring, de två medeltida texter som han refererar till säger just detta: att Maria födde utan smärta och förblev jungfru.¹²⁰ Detta kan snarast konstateras som Marias främsta karaktärsdrag, mycket på grund av dess förankring i Bibeln. Att även Olaus Petri säger så är därmed inte märkligt. Men att reformatorn undviker att explicit nämna Marias syndfrihet talar snarare för ett motstånd inför denna tanke. Närmare bestämt ett motstånd mot hennes *immaculata conceptio*. Pahlmblad skriver vidare att uttryck hos reformatörerna som beskriver Maria som ”ren” eller ”det rena jungfrulivet” inte blir ”...riktigt meningsfulla om ’rena’ i första hand skall tolkas som ’utan synd’. Det är rimligare att tänka sig att det betyder ’det jungfruliga, okränkta livet’.”¹²¹

Denna slutsats gällande tolkningen av ordet ”ren” är på många sätt spekulativ och vad Pahlmblad egentligen anser om Olaus Petris syn på Marias syndfrihet är högst oklart. Han skriver nämligen vidare att Marias jungfrulighet står i centrum för de svenska reformatörernas uppfattning av Maria, ”värnad med motiv och texter hämtade från det medeltida arvet”.¹²² Han lånar Olaus Petris ord från 1526 där det skrivs att Maria föder utan sveda, det vill säga utan tecken på Evas synd.¹²³ Hon är därmed enligt Pahlmblad med medeltidens sätt att uttrycka det *semper virgo*, ”alltid jungfru, och just därför också utan synd”.¹²⁴ Han avslutar:

”De övertagna föreställningarna om Marias jungfrulighet är så nära förbundna med hennes syndfrihet att de två utsagorna inte kan skiljas åt – båda förefaller vara inneslutna i begreppet ’rena’, som formelmässigt under femtonhundratalet följer ordet jungfru. Ett ifrågasättande av syndfriheten skulle, som det verkar, få till följd att också hennes jungfrulighet kommer att dras i tvivelsmål.”¹²⁵

¹¹⁹ Pahlmblad, 1996, s 595.

¹²⁰ Se de två medeltida böner Pahlmblad refererar till på s 594.

¹²¹ Pahlmblad, 1996, s 595.

¹²² Pahlmblad, 1996, s 596.

¹²³ Pahlmblad, 1996, s 596, orden från Olaus Petri hämtar Pahlmblad ur Petris utläggning i ”Een nyttwgh wnderwijsning” som återfinns i OPSS I, s 73.

¹²⁴ Pahlmblad, 1996, s 596.

¹²⁵ Pahlmblad, 1996, s 596.

Pahlmblad tycks alltså i slutändan konstatera att Olaus Petri i 1530 års postilla visst menar på Marias syndfrihet.¹²⁶ Han är dock glidande i sitt resonemang och många gånger är hans argument oklara. De kopplingar som han gör mellan medeltida dogmer om Maria och det enkla uttrycket ”ren” är vaga. Hans argument tar heller ingen hänsyn till den reformatoriska utvecklingen och möjliga åsiktsskiften i Olaus Petris skrifter. Att hon föder Jesus syndfritt och ”oförkrenkt” är uppenbarligen avgörande för synen på frälsningen. Diskussionen som främst bör föras här är *när* reformatorerna anser att Marias syndfrihet infaller. Luther var i slutändan själv av uppfattningen att Maria renades från synd först vid bebådelsen. När det kommer till frågan om Marias syndfrihet skall man inte glömma att det främst är *immaculata conceptio* som reformatorerna tycks värja sig ifrån och att de därför inte tycks vilja diskutera hennes syndfrihet. Att Olaus Petri inte går in på det närmare kan också vara för att han vill undvika att allt för skarpt polemisera sig emot den katolska uppfattningen.

Olikt Pahlmblads åsikt anser jag att attributet ”ren” i Olaus Petris postilla inte bär samma innebörd som i de medeltida mariatexterna. I alla fall inte den aspekt som gör gällande för Marias totala syndfrihet. Det vill säga att hon skulle vara fri från arvsynden. Även om Olaus Petri är något undanlidande betonar han fortfarande Jesus rena födelse och Maria som oförkränt. Det kan tänkas att han här är av samma åsikt som Luther: Maria befriades från synden vid Jesus tillkomst. Att begreppet ”ren” formelmässigt följer ordet jungfru förefaller korrekt. Dessa två attribut är dogmatiskt fixerade vid Marias person, vilket också Pahlmblad skriver.¹²⁷ Innebörden av ordet ren är däremot komplicerat att ta fasta på. Attributet bör inte tolkas som ett tecken på hennes totala syndfrihet. Men Marias renhet är en garant för frälsarens födelse, hennes jungfrudom är därmed inlemmad i begreppet, så sett är Pahlmblads tolkning korrekt. Men måhända används begreppet på ett mer flytande sätt. Detta är en spekulativ ansats; men renhetens innebörd skulle också kunna läsas, med en luthersk teologi som bakgrund, som ett uttryck för att hon befinner sig i kallelsen och i lydnad gentemot Gud. När Maria tillskrivs attributet ”ren” indikeras inte bara Jesus rena avlelse utan hennes ”rena hjärta”. Det vill säga hennes rena tro, ur vilken hon tar emot Gabriels budskap, bejakar det och går i Guds tjänst.

Olaus Petri lägger stor vikt vid att markera hur Maria inte har något företräde före andra människor utan endast är utvald till Guds stora nåd. Detta går reformatorn mycket närmre in på än att försöka avhandla hennes renhet och jungfrudom.

¹²⁶ I sin sammanfattning på s 607 (Pahlmblad 1996) skriver han dock att Marias syndfrihet accepteras men inte nödvändigtvis tanken på *immaculata conceptio*; en tolkning som aldrig nämns förrän i slutsatsen. Däremot skriver han inom parentes att Olaus Petri tyck förutsätta *immaculata conceptio* i ”ett av citaten ovan”.

¹²⁷ Pahlmblad, 1996, s 588.

I utläggningen på Marie besökelsedag då Maria besöker Elisabeth, talas det om Maria på samma sätt som i avsnittet ovan. Däremot tillskrivs hon ännu ett attribut då det beskrivs hur Elisabeth brister ut i lovprisande ord för att sedan undra ”Och hwadhan kommer mich then ära at min herras och gudz modher kommer till mich?”.¹²⁸ För Olaus Petri är Maria, trots sin på många sätt reducerade roll, fortfarande Guds moder. Mot slutet av predikan framträder vad som verkar vara karakteristiskt för reformationens beskrivande av Maria och andra bibliska kvinnor för den delen, nämligen som ett gott exempel. Olaus Petri skriver hur vi bör märka hur dessa två kvinnor gläds åt varandra och den välsignelse och nåd de mottagit av Gud:

”Teslikis haffua och pighor och iomfrwr här itt exempel och epterdöme, at the skicke sich tienstachteligha emoot gamla quinnor, såsom Maria giorde emoot Elizabeth, Then äro giorde hon henne at hon gick long wägh för hennes skul, fågnadhe henne och war j tree månadhe när henne”.¹²⁹

Utöver detta beskriver Olaus Petri hur man genom Marias lovsång kan ta en ”merkelig lärdom”. Nämligen hur hon i lovsången tackar och hyllar Gud, likaså lär sig alla människor härigenom vem man bör tacka vid någon gåva eller nåd: ”...thet är, gudhi worom himmelska fadher”.¹³⁰ Han påminner sedan än en gång om att det är Gud och ingen annan som ”mechtigh ting hade giordt medh henne” trots att Maria var ”een ringa persona” vilket hon enligt författaren själv bekänner i sin lovsång. Avslutningsvis skriver Olaus Petri:

”Så skole wij och prijsa och tacka gudh för thet godha som oss widherfars, för ty wij haffue plat intit got aff oss sielffue, vtan alt thet godha oss widherfars, skeer aff hans blotta gunst och nådhe, ther wij skole tacka honom fore och icke wor eeghen forskyllan”.¹³¹

Som inledningsvis nämnt konstaterar Knut B. Westman att Olaus Petri valt att följa det katolska kalendariet och att han inte tycks vilja framföra sina evangeliska synpunkter allt för starkt. En del av dessa synpunkter lyser dock igenom väl och tycks inte ha för avsikt att döljas. Mellan raderna går Olaus Petri ofta i polemik med de katolska uppfattningarna. Han har inkluderat en predikan på ”dyra worfrw dag”, det vill säga Marias himmelsfärds-dag. Den följer direkt efter predikan om Marias besök hos Elisabeth. Predikan i sig behandlar dock inte Marias himmelsfärd, han har istället valt att inleda med ett perikop ur Lukas om hur Jesus besöker Marthas och Marias hus. Om helgdagen skriver han:

¹²⁸ OPSS III, s 383.

¹²⁹ OPSS III, s 385.

¹³⁰ OPSS III, s 385.

¹³¹ OPSS III, s 386.

”På thenna daghen warder begongen högtijdh huru then höghwerdigha iomfrwn, iomfru Maria afleedh och dödde bort aff thenne werldenne (...) Men epter thet man plat intit haffuer the raff j scriffthenne j hurudana motto eller påå hwadh tijdh iomfrw Maria bleeff dödth, therfore kan man icke noghet thet foregiffua j thenna sack som wist och fast är”.¹³²

Att Maria skulle ha upptagits till himlen nämns inte ens, och reformatorns motstånd mot denna högtid är tydlig. Detta då denna tradition inte har någon förankring i Bibeln.

Olaus Petri skriver fortsättningsvis att ”Ey kan thet heller wara iomfru Marie till prijs at wij noghet seye och tala om henne thet som owist och (till äwentyyr) icke sant är”.¹³³ Det är på försiktigt vis som han avfärdar denna dag. Han anger problemet med att Bibeln inte vittnar för denna berättelse. Samtidigt betonar han Maria som högvärdig och är noggrann med att framhålla att det inte heller vore till Marias fördel att tala osanningar om henne.

Avslutningsvis påminner han än en gång om det Bibeln faktiskt säger om Maria, att hon av Gud har givits stor nåd och utkorats till att vara moder åt Jesus:

”Hoo kan nw göra henne större äro än thenna är? Wij kunne iw icke större äro göra henne än then är att wij halle henne som gudh haffuer kendt henne godh fore, och at wij taghe henne for en spegil ther wij beskodhe gudz stora obegripligha kerleek, nådh och barmhertigheet vthi, och taghe exempel och effterdöme aff henne til at fölia gudz wilia epter såsom hon giordt haffuer”.¹³⁴

Olaus Petri har silkeshandskarna på när han behandlar Maria och hennes nya, klart reducerade, roll. Även Pahlmblad noterar detta i sin läsning av samma text och han skriver apropå Olaus Petris uppenbara ogillande att ”En dödsdom över dagen är därmed uttalad om än inte verkställd”.¹³⁵

I Olaus Petris postilla framträder Maria som ett gott föredöme och som en god tjänarinna. Hon beskrivs på ett vardagligt sätt när Petri betonar hur hon efterdömligt besökte och stannade med den gamla kvinnan Elisabeth (se s 29). Maria kallas av reformatorn för högvärdig och Guds moder, men hennes främsta attribut är som en ren och oförkränkt jungfru. Som ovan diskuterat bör man dock inte tolka dessa attribut som ett bevis för reformatorns syn på hennes totala syndfrihet. Det som reformatorn vill betona är Jesus rena födelse och att en sådan inte kan ske utan en ren och oförkränkt jungfru. Förmodligen var Olaus Petri av samma uppfattning som den senare Luther när det kom till Marias syndfrihet och när den inföll. Viktigt för Petri är också att inget har skett genom Marias förtjänst, det är endast genom Guds nåd och kraft som födelsemiraklet har skett. Maria plockas så att säga ner på jorden.

¹³² OPSS III, s 387.

¹³³ OPSS III, s 387.

¹³⁴ OPSS III, s 388.

¹³⁵ Pahlmblad, 1996, s 587.

Reformatorns syn på Maria är inte negativ och utöver betoningen på henne som en föredömlig kvinna lyfter han också Maria som ett exempel som alla människor bör följa genom att vörda endast Gud och dennes nådegivande gåvor. Slutligen skriver han hur man borde ta efter henne då hon följt Guds vilja. Att följa Guds vilja är en del av att följa kallet och Maria görs här till ett föredöme som varje kristen borde efterleva. Utifrån Wingrens beskrivelser av Luthers syn på kallelsen kan man också notera hur Maria beskrivs som god mot sina medmänniskor. Hon besöker och bor hos den gamla kvinnan Elisabeth, och gick till och med lång väg för hennes skull. I kallet skall man vända sig mot jorden och mot nästan (se s 18). Maria ombesörjer sin medmänniska och blir därmed av Olaus Petri ett exempel på en god kristen som i sin kallelse utför goda gärningar gentemot sin nästa.

3.2.1.2 Laurentius Petris postilla, *Winterdelen*, år 1555¹³⁶

Under det inledande födelsenarrativet i Laurentius Petris postilla, *Winterdelen*, från 1555 förefaller Maria något konturlös. Hon benämns inledningsvis endast kort som den kvinna som var Josefs trolovade när de beger sig mot Betlehem för att skattskrivs. Hon får dock plats i utläggningen ”Then andra predicanen på Jwladagh, om historien och Engelen bodskap till heerdarna”¹³⁷: Här benämns hon som den ”werdigha modhren” och ”heliga Jungfrun Maria”. Laurentius Petri går också i polemik med den katolska traditionens uppfattning att Maria inte hade några andra barn än Jesus. Jesus var endast hennes förstfödde: ”Såsom Euangelisten här säger, icke så förståndandes, at hon någhor annor barn hade effter honom, uthan at Christus war then förstfödde”¹³⁸. I en utläggning om hur Maria inte hade något annat att svepa barnet i än ”gambla förslettna trasor” för att sedan lägga honom i en krubba bland får och åsnor benämns hon både som en värdig moder. Vidare sägs det att hon är Guds modher ”war för then skul wäl werd, effter Gudh henne så högt hadde ähtrat, at man på sina hender henne bära skulle...”.¹³⁹ Det är folket i Betlehem som i Laurentius Petris utläggning utpekats som utan medlidande och som varken ville hjälpa med kläder eller annat så att både Jesus och Maria fick stå utan husrum, hänvisade till ett enkelt stall.¹⁴⁰

¹³⁶ Petri, Laurentius, *Postilla öffuer winterdelen, thet är, öffuer all euangelia, som läsas om söndagarna, ifrå adventet alt in til påscha*, tryckt i Stockholm av Amund Laurentsson, år 1555. Då skriften saknar sidnumreringar har jag själv numrerat dessa där sida 1 börjar på första sidan med brödtext (”Til then Christeliga Läsaren...”), nästkommande blandsida har jag räknat som sida 2 osv.

¹³⁷ Petri, Laurentius, 1555, s 49.

¹³⁸ Petri, Laurentius, 1555, s 50.

¹³⁹ Petri, Laurentius, 1555, s 51.

¹⁴⁰ Petri, Laurentius, 1555, s 52.

I en utläggning om tolvårige Jesus i templet lyfts Maria tillsammans med Josef som exempel.¹⁴¹ Berättelsen beskriver hur det gudfruktiga paret Josef och Maria årligen tar sig till templet i Jerusalem och, när Jesusbarnet kommit upp i ålder tar de även honom med sig. Hela familjen framställs här av Laurentius Petri som ett gott exempel på goda kristna: "...exempel til een almennligh rettelse och lärdom, huru Christet folck skal altid hålla sigh och sin barn till Guds fruchtan".¹⁴² Laurentius Petri skriver till och med att:

"Ty såsom frome föräldrar skola sigh retta effter Maria och Joseph, at de äro fljttige til Guds tienst, och alffuarliga hålla och wänia sijn barn ther til, Så skola och all barn och ungfolt hålla sigh effter thetta werdiga Barnet Jesum, och gerna ther wara som man handlar och hörer Guds ord".¹⁴³

Till och med Jesus blir här till ett gott exempel. Vilket är intressant då Jesus i detta avseende faktiskt är olydig mot sina föräldrar genom att försvinna från dem i templet. Men det tycks inte reformatorn vilja kännas vid.

Främst framträdande är Maria i utläggningen på Marie bebådelsedag. En av få Mariadagar som överlevde reformationen.¹⁴⁴ Vilket inte är förvånande då bebådelseberättelsen är omnämnd i Bibeln. Laurentius Petri omnämner denna högtidens dag som en av de största på året på grund av dess goda änglabudskap och "at Gudh sigh öffuer oss arma menniskior förbarma, och oss ifrån vår felheet och iemmer hielpa wille".¹⁴⁵ Själva predikan över bebådelsedagen inleds alltså inte med ärofyllda ord till Maria, utan det är alltjämt Guds nåd genom givandet av sonen som står i centrum. Hon introduceras som en fattig tjänarinna, vilken Gabriel besökte, dock för att redan i nästa vers omnämnas som en värdig jungfru.¹⁴⁶ Även i denna berättelse tycks hennes främsta attribut vara som exempel. Ängeln Gabriel kom till Maria:

"...ther hon war allena, Dock utan twiffuel intet fåfeng, uthan antingen hade någhra hws syslo för hender, eller och som likast är, war stadd i sinne bön till Gud".¹⁴⁷

¹⁴¹ Petri, Laurentius, 1555, s 141, Denna utläggning börjar på s 139 under rubriken: "Näste Söndaghen effter Trettonde daghen...".

¹⁴² Petri, Laurentius, 1555, s 142.

¹⁴³ Petri, Laurentius, 1555, s 151.

¹⁴⁴ Malmstedt, Göran, *Helgdagsreduktionen, Övergången från ett medeltida till ett modern år i Sverige, 1500-1800*, Avhandlingar från Historiska institutionen i Göteborg, nr 8, Göteborg: 1994, se s 67-74: Under 1571 års kyrkoordning avskaffades ett stort antal helgdagar, kvar blev endast Marie bebådelse, Marie rening och Marie besökelse (se s 68-69). Malmstedt skriver dock att det är troligt att flera av de formellt avskaffade helgdagarna förtlevde på flera håll i Sverige (s 72).

¹⁴⁵ Petri, Laurentius, 1555, på sida 397 markeras "Enden på winterdelen" och kapitlen därefter utgör utläggningar om specifika söndagar och högtider, dessa har försetts med sidnumrering, dock bara på höger boksida. Denna utläggning ryms alltså efter Petris vinterdel mot postillans slut under rubriken "Wårfru dagh i fasto" på sida LVIII (enligt min egen räkning på sida 509), det specifika citatet är från sida LIX, dvs s 511-512.

¹⁴⁶ Petri, Laurentius, 1555, s LX, specifikt s 513.

¹⁴⁷ Petri, Laurentius, 1555, s LX, specifikt s 513.

Laurentius Petri skriver att det oftast var i dessa tillstånd, följande Guds befallning, som uppenbarelser skedde.¹⁴⁸ Det är också av yttersta vikt för reformatorn att hon minsann inte var sysslolös när Gabriel besökte henne. Laurentius Petri konstaterar därefter att även om Gabriel kallar Maria för nådefull så skall man här ta avstånd från ”the Påueskas surdeegh, som haffua lärdt at wij skole tiggia nådh aff Jungfru Maria”.¹⁴⁹ Sådana utläggningar är enligt reformatorn falskt och likställt med avguderi. Bibeln visar enligt författaren oss till Gud när vi vill be om nåd. Att Maria kallas nådefull har endast att göra med att hon erhållit en stor nåd av Gud. Hon är själv ingen gudinna med förmågan att ge nåd eller gåvor.¹⁵⁰ Laurentius Petri avslutar utläggningen om vårfrudagen med fokus på Guds stora, till och med ”obegripeliga” nåd gentemot människorna vid givandet av sin son. Maria får på en av sina egna högtidsdagar stå i skymundan. Hennes främsta attribut blir att hon är den jungfru, till och med kallad tjänarinna, som skall föda Jesus, dock en ”höghlofflig och ”högwerdig” sådan.

Den mariabild som framträder i Laurentius Petris postilla är i mångt och mycket likt den bild som betonas hos Olaus Petri. Båda reformatörerna understryker envetet att det endast är Gud som har förmågan att verka i världen. Maria har endast erhållit Guds nåd och har själv inte förmågan att utdela den. Man skall, som reformatorn skriver, inte tigga nåd av Maria. I postillan är dock polemiken mot katolska traditioner och till och med mot påven själv mycket mer framträdande än i Olaus Petris postilla. Förmodligen då Laurentius postilla ligger längre fram i tiden. Kring 1550-talet var man inte lika försiktig med att polemisera emot katolska uppfattningar.

Medan Olaus Petri främst lyfter Marias renhet är hennes främsta attribut hos Laurentius att hon är ett gott exempel på en god kristen.¹⁵¹ Detta betonar reformatorn främst i sin något underhållande utläggning om att hon ägnade sig åt ”några hus-sysslor” eller var försatt i bön när Guds budbärare besökte henne. Reformatorn uppmuntrar också denna typ av beteende, det vill säga att vara sysselsatt i arbete eller bön. Det är oftast är då uppenbarelser sker, det vill säga när man gör tjänst hos Gud. Maria blir än en gång till ett exempel på någon som utför sitt jordiska kall. Denna gång är det ännu en aspekt av kallet som betonas, nämligen själva utförandet av arbete. Här betonas Maria i sitt stånd som någon som ser efter hemmet. I avsnittet om Maria och Josef i templet lyfts hon som en god uppfostrande förälder, ännu en för Luther viktig aspekt av att befinna sig i sitt stånd. Här är hon både andra människor till

¹⁴⁸ Petri, Laurentius, 1555, s LX, specifikt s 513

¹⁴⁹ Petri, Laurentius, 1555, s LX, specifikt s 514.

¹⁵⁰ Petri, Laurentius, 1555, s LX-LXI, dvs slutet på sida 514 till början på sida 515.

¹⁵¹ Brodd, 1996, s 631-633: Även Brodd noterar dessa nyansskillnader mellan Olaus Petris och Laurentius Petris postilla.

tjänst (det vill säga genom att fostra sin son) och samtidigt gudfruktig och flitig i Guds tjänst genom att årligen besöka templet.

Hos Laurentius Petri beskrivs Maria både som värdig, ärofull. Man skall till och med bära henne på sina händer då hon är Guds moder och Gud henne ärat. Laurentius Petri upphöjer henne mer än vad Olaus Petri verkar göra. Hennes roll är dock märkbart nedtonad jämfört med förreformatoriskt material och likt Olaus Petri betonas det att hon är helt utan förtjänst och utan förmåga att utföra nådegivande gärningar.

3.2.2 Bönböckerna, katekesen och psalmboken.

3.2.2.1 1553 års bönbok och katekes: *Een Bönebook, ther hela Catechismus mz Christi pino, forteligha uthi författat är, mz monga andra nyttiga och Christeligha böner.*¹⁵²

Denna bönbok, ursprungligen tryckt år 1552, är enligt Sigfrid Estborn den äldsta genuina svenska bönboken som finns bevarad.¹⁵³ Det exemplar som jag har haft tillgång till är dock av ett års senare upplaga, 1553. Till skillnad från originalupplagan har nästkommande upplaga försetts med ett kalendarium. Skillnaderna mellan 1552 och 1553 års upplaga är annars få och oväsentliga.¹⁵⁴ Bokens upplägg följer dess titel och kan därmed delas in i tre huvudkapitel: en kateketisk böneavdelning följt av ”Christi pijnes historia i bönewijs uthsatt”, och sist en del med allmänna ”nyttiga och Christeligha böner”. Bokens sista del rymmer bland annat bön för dem som är i någon frestelse och en emot pesten. Däremot syns inte Maria till i någon av dessa nyttiga böner, inte ens i bönen som vänder sig till havande kvinnor.¹⁵⁵ Trots noggrann läsning förekommer Maria endast två gånger i denna 397 sidor långa bönbok och båda gångerna är det närmast i förbifarten. Första gången är på ett för de flesta välbekant ställe. I katekesen, vid rubrikens ”Tolff troonnes artiklar i bönewijs vthsatte” andra del ”Om Guds Son”. I trobekännelsen om Guds son kan man läsa följande: ”Hwilken afladh är, aff then helga Anda, födder aff Jungfru Marie.”¹⁵⁶

Nästa gång som hon nämns är i delen om Kristi pina: Under böneavdelningen om de tio ord som Jesus talade på korset, det andra ordet: ”Quinna, See tin son. Och til Läriungan, See

¹⁵² På titelbladet syns med svagt blåck vid rubrikens sista punkt vad som möjligen är en senare anteckning, eller tillägg: ”och kalendarium”, och mycket riktigt innehåller bönboken även ett kalendarium. Gällande bokens sidnumrering har någon varit vänlig nog att i efterhand gå in och fylla i dessa med tun blyerts, förmodligen har detta skett samtidigt som en del av bokens sidor, dock inte alla, försetts med en skyddande plastfilm.

¹⁵³ Estborn, 1929, s 145.

¹⁵⁴ Estborn, 1929, s 146.

¹⁵⁵ 1553 års bönbok, s 347.

¹⁵⁶ 1553 års bönbok, s 96.

tina moder”.¹⁵⁷ Detta följs av en bön riktad direkt till Jesus och hur han upphängd på korset, under sin nöd och bedrövelse blivit lämnad av de flesta av sina lärjungar och vänner. Hans ”elskeliga modher” och ”then Läriungen som tu elskade” stod dock kvar.¹⁵⁸ Vidare beskriver bönen hur Jesus lät visa vilken omsorg han hade om sin moder, som befann sig i hans vårdnad, följt av hans uppmaning till Maria och lärjungen.¹⁵⁹ Avsnittet avslutas med att läsaren genom bön om nåd ska kunna följa Jesus exempel och vara trogen emot alla människor, speciellt dem som man har omsorg över.¹⁶⁰

I dessa två exempel kan det kortfattat konstateras att även om Maria visserligen nämns så är hennes roll klart reducerad och snarare än att vara en egen person verkar hon i berättelserna som ett attribut till Jesus. Jämfört med utdraget ur Kristina Gyllenstiernas andaktsbok där samma scen behandlas (Maria och lärjungen vid korset) syns flera tydliga skillnader: I Kristina Gyllenstiernas bön betonas Marias egen person och i bönen åberopas hennes sorg och lidande över sin sons stundande död, hon är smärtornas moder.

I 1553 års bönbok lyser Maria med sin frånvaro. Här känns mariologiska drag från Stina Hanssons studie igen: Maria tycks även i 1500-talets bönböcker undvikas i den mån det är möjligt. Om Maria i 1600-talets material skriver Stina Hansson att hon endast nämns när det inte tycks gå att undvika henne: vid krubban i Betlehem och korset på Golgata.¹⁶¹ Samma princip tycks gälla även i denna bönbok. Däremot finner jag i bönboken inga exempel för Hanssons hypotes där Jesus tagit över Marias attribut som ”mild” och ”söt”. Bönexterna är författade i en didaktisk ton med ett tämligen torrt och koncist språk. Det bör understrykas att mitt fokus för denna studie ligger på Maria, jag har inte gjort någon uttömmande läsning av beskrivningarna av Jesus. Bönboksmaterialet från 1600-talet är också rikare. Det kan tänkas att en större mängd evangeliska genrer då hunnit utvecklas där ett mer emotionellt språk gällande Jesus beskrivningar kanske fått ta plats. Hanssons hypotes får lämnas därhän.

En bakomliggande orsak till Marias frånvaro i bönboksmaterialet är förmodligen den reformatoriska uppfattningen att Maria inte var en förmedlare av nåd, därmed tillägnas hon inga böner. Detta noterar som nämnt även Estborn: böner till Maria förekommer inte och så sett var bönelitteraturen mer radikal än reformatorerna själva.¹⁶² Några tillskrivna attribut är

¹⁵⁷ 1553 års bönbok, s 259.

¹⁵⁸ 1553 års bönbok, s 260.

¹⁵⁹ ”Och tå læst tu see hwad umorgh tu hade om tina moder, som i tin wordnat war”, 1553 års bönbok, s 260.

¹⁶⁰ ”Jagh bidher tigh aff alt hierta, O kere Herre, giff migh nådh, at fölia titt exempel effter, och wara trogen emoot alla menniskior, besynnerliga emoot them som i min wordnat äre”, 1553 års bönbok, s 261.

¹⁶¹ Hansson, 1996, s 677.

¹⁶² Estborn, 1929, s 301, se även under mitt kapitel ”tidigare forskning”.

knappt synliga, hon är endast jungfrun som födde Jesus. Pahlmblad är här av samma åsikt. Han skriver att det är främst denna roll Maria tilldelas, som föderska av frälsaren, när hon nämns i både psalmer och böner från reformationstiden.¹⁶³

3.2.2.2 1562 års bönbok och katekes: *Catechismus eller Christeligh kennedom för ungt och eenfaldigt folck ganska nyttigh, Item een liten Böönebok*¹⁶⁴.

Likt 1553 års bönbok inleds även 1562 års bönbok med katekesen. Men flera av verkens böneavdelningar skiljer sig åt. Bönboken bör därför betraktas som ett självständigt verk snarare än en ny upplaga av 1553 års bönbok. Maria nämns inledande vid trosbekännelsen, som olikt 1553 års upplaga inte består av delkapitel ”bönewijs vthsatte”. Denna upplaga av katekesen presenterar trosbekännelsen utan indelning, versen om Maria är identisk (förutom en smärre ortografisk skillnad; stavningen på ”avlad”) med 1555 års upplaga: ”...Hwilken aflad är aff then helgha Anda, födder aff iungfru Maria”.¹⁶⁵ I ytterligare en utläggning om tron under rubriken ”Huru man må ungfolckt eenfaldeligha förehålla Troona” nämns Maria i precis samma ordalag: I förbifarten sägs det endast att Jesus är född av jungfrun Maria, sedan nämns hon inte fler gånger i 1562 års katekes.¹⁶⁶ Efter katekesen tar ”Een liten bönebook” vid.¹⁶⁷ här nämns Maria under rubriken ”Om beständigheet i Troonne. Een bön”: Bönen är riktad till Jesus som beskrivs som både älsklig och som en trofast frälsare, som nådefullt skall stötta människan i dennes svaga tro. En vers lyder på följande sätt:

”O alamildaste Herre Jesu Christe, sendt til migh en Engelsk Anda, then migh lærer och underwisar j mitt hierta, Såsom thet skeedde medh tinne werdiga moder, then rena jungfrun Maria, hwilken ther igenom j Troonne försterckt och stadfest wardt”.¹⁶⁸

Än en gång är det inte Maria som hyllas utan Jesus, det är till honom man vänder sig i bön om nåd. Maria figurerar i bakgrunden som ett gott exempel. Hon beskrivs däremot i positiva ordalag och med en viss framskjuten position som både värdig och ren. Detta är också den enda gången som hon förekommer i 1562 års bönbok. Även Pahlmblad pekar ut denna vers som mönster för Marias roll som exempel och förebild. Om formuleringen skriver han att

¹⁶³ Pahlmblad, 1996, s 596.

¹⁶⁴ Malmgren, Arthur (utg.), *Fyra Svenska Reformationsskrifter Tryckta I Stockholm år 1562. I, Den Svenska Psalmboken; Katekes Jämte En Liten Bönbok*, Lengertz Antikvariat, Malmö: 1965. Denna utgåva av 1562 års bönbok är upptryckt i faksimil och saknar sidnumrering. Jag har själv numrerat dessa där sida 1 börjar på första sidan med rubriken ”Then Swenska Psalmeboken förbättrat och medh flere Songer...”, nästkommande blanksida har jag räknat som s 2 osv. Själva katekesen och bönboken börjar på s 208, efter psalmbokens slut.

¹⁶⁵ 1562 års bönbok och katekes, s 211-212.

¹⁶⁶ 1562 års bönbok och katekes, s 226 under rubriken ”Then andre Artiklen om förlosningen”.

¹⁶⁷ 1562 års bönbok och katekes, bönboken börjar på s 264.

¹⁶⁸ 1562 års bönbok och katekes, s 282.

”Marias tro och lydnad vid bebådelsen förebildar den kristnas mottagande av Guds ord”.¹⁶⁹ Däremot diskuterar han inte hur detta exempel återkopplar till en reformatiskt teologisk betoning på hur Marias lydnad är det som i sig har stärkt hennes tro: Den förebildar inte endast en kristens mottagande av Guds ord, utan den påvisar kallelselärens viktighet. Genom lydnad i sin kallelse stärktes Marias tro. Wingren skriver om Luthers kallelseyn att: Genom kallelsen tvingar Gud människan till att befatta sig med världsliga ting. Genom arbete i stånden tvingas människan till påfrestningar, och framförallt tvingas gärningar till nästan ut.¹⁷⁰ I det vardagliga livet möter människan bekymmer och besvärligheter; det smutsiga grovarbetet och sömnlösheten i spädbarnets vård.¹⁷¹ Sådana bekymmer är i sig tillfällen att tro, att förtrösta, att öva sig i tron och att be till Gud.¹⁷² Genom de av Gud skapade stånden, det vill säga kallelsen, drivs människor till goda gärningar men också till tro. Den lydnad i Guds tjänst som Maria inrättar sig efter är i ovanstående bön det som i sig stärker hennes tro. Maria lyfts i bönen som värdig och hennes lydnad blir till en uppmuntrande berättelse för den kristne läsaren om hur lydnaden inför Gud stärker tron.

3.2.2.3 1582 års Psalmbok

Första gången vi möter Maria i 1582 års psalmbok är i Jungfrw Marie Loffsong.¹⁷³ Detta textavsnitt rymmer för Maria inget utmärkande. Psalmerna är identiska med Vasabibelns version av lovsången i Lukas 1.¹⁷⁴ Att Marias lovsång är i behåll är heller inte oväntat, då det både är en text som kan härledas till Bibeln och den framhåller heller inte Maria som objekt för bön. Det är tvärtom en ringa tjänarinna, som psalmen uttrycker, lovsång till Gud. Vidare följer rubriken ”Catechismus författat j songer. Tiyo Gudz Budh.”. Detta avsnitt liknar ovan redovisade bönböcker men där uttrycktes katekesen istället ”bönewijs”. Katekesens viktiga liturgiska roll går inte att ta miste på, man lärde ut den med hjälp av både psalmsång och bön. Ur psalmbokens trosbekännelse till Jesus kan man om Maria läsa följande:

”Aff Maria jungfrw reen, Meedh san mandom wardt han födder, Aff Gudz Andes tillhielp aleen, För vår synd wardt pijnter och mödder, Och dödhen han oss öffuerwan, Sitter på Fadrens högre hand.”¹⁷⁵

¹⁶⁹ Pahlmblad, 1996, s 598.

¹⁷⁰ Wingren, 1993, s 43.

¹⁷¹ Wingren, 1993, s 40.

¹⁷² Wingren, 1993, s 43.

¹⁷³ 1582 års psalmbok, s 180.

¹⁷⁴ Lindqvist, Natan, *Nya Testamentet i Gustaf Vasas Bibel, under jämförelse med texten av år 1526*, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Uppsala: 1941, s 168.

¹⁷⁵ 1582 års psalmbok, s 191.

Trosbekännelsen såsom den står utskrivnen i ovan redovisade bönböcker (katekeserna i upplagorna från 1553 och 1562) har inte med beskrivningen av Maria som ”reen”. Där benämns hon endast som ”jungfru Maria”. En något nedslående möjlighet är att adjektivet ”reen” endast har införts för att rimma med ”aleen” två rader senare. Det skall ändå noteras att ett av hennes mest nämnda attribut här återkommer: Som en ren jungfru. Under rubriken ”Några hymner och andra loffsonger, om Christi födhelse” i psalmen *A solis ortus cardine* betonas Marias rena jungfrudom men även hennes roll som Guds moder:

”Gudz nådh vthi en salig tijdh, Kom j then rena Moders qwidh, Een heligh frucht then jungfrw baar, Aff hwilko hon sielff skapat war. Gudh sielffuer thetta werket dreff, At vthan man hon moder bleff, Tå Gabriel til henne gick, Aff hans ord hon Gudz Son vndfick. Elizabeth kan thet forstå, och til Mariam sägher så, Gudz moder kom nw här til migh...”¹⁷⁶

Notera beskrivningen av den heliga frukt, av vilket hon själv var skapad. Det vill säga, trots att hon visserligen är en ren jungfru och till och med Guds moder är hon samtidigt en människa bland andra, skapad av Gud. Denna betoning stämmer överens med reformatornas syn på Maria. Framförallt deras fjärmande ifrån de förreformatoriska tankar som lyft Maria som en förmedlare av nåd, kapabel till att utföra mirakelgärningar för människor. Här understryks det att hon endast är människa, skapad av Gud likt alla andra, om än utvald till stor nåd. Detta tycks också tala emot Pahlmblads antagande om att Marias syndfrihet trots allt indikeras av Olaus Petri i postillan 1530. Hon tycks förvisso fri från synd när hon ”oförkrenkt” föder Jesus. Men som psalmen uttrycker är hon en människa bland andra skapad av Gud, därmed också med en förmodad arvsynd, som hon befrias från först när Anden kommer över henne i Luk 1:35.

Däremot är det anmärkningsvärt att hon benämns som Guds moder, detta tycks ha varit en förekommande tanke hos reformatörerna, vilket även Pahlmblad konstaterar.¹⁷⁷ I min analys av källorna är detta dock inte en vanligt förekommande titel. Maria benämns aldrig som det i någon av de analyserade bönböckerna. Förutom i denna psalm är det endast i de ovan redovisade postillorna av Olaus Petri och Laurentius Petri som hon kallas för Guds moder.

I nästföljande psalm, som är av liknande art med rubriken ”Vnder samma Toon” framhävs än en gång Marias jungfrudom och framförallt det mirakel att hon fött utan en man, med emfas på Guds kraft. hon kallas för ”Maria moder skär och reen...”¹⁷⁸ Marias omnämnande

¹⁷⁶ 1582 års psalmbok, s 313.

¹⁷⁷ Pahlmblad, 1996, s 590.

¹⁷⁸ 1582 års psalmbok, s 314. ”Skär” betyder klar, lysande, eller skinande.

fortsätter på liknande sätt i de resterande psalmer som behandlar Jesus födelse. Hon är den rena och klara jungfru Maria som ”Födde en Son föruthan meen, Jngen haffuer hördt eller tenckt, At Jungfrw födde oförkrenckt.”¹⁷⁹ Även om hon i detta psalmavsnitt figurerar upprepade gånger så ligger fokus på Jesus och Guds storhet samt Guds kärlek och nåd gentemot människorna genom sin son.¹⁸⁰ Några latinska psalmer förekommer också, och mellan flera av de svenska verserna har latinska verser infogats, exempelvis: ”De matre natus virgine, virgine, Sine virile femine, Hale, Haleluia.”¹⁸¹ Det finns tyvärr inte rum för att diskutera förekomsten av dessa mer ingående. Men en möjlig hypotes är att den dåvarande regenten Johan III och dennes mer katolskvänliga teologi haft inverkan på framställningen av denna psalmbok. Detta torde dock inte vara fallet då 1562 års psalmbok även innehåller dessa latinska verser, då var Erik XIV fortfarande kung. Dessa latinska verser, oftast hämtade från medeltida hymner talar för Pahmblads syn på ett utbrett medeltida arv i de reformatoriskt kyrkliga böckerna.

Vi möter Maria på nytt redan i nästa kapitel ”Om vår Herres Jesu Christi pino och dödh” i en psalm innefattandes en trosbekännelse men med infogade element från passionsberättelsen: ”...Född vthaff Jungfrw skön, Som han togh aff sin Mandoms kön, Vår Frelserman allena. J Betlehem födde Maria sin Son, Hans helgha welsignadhe Modher.”¹⁸² Likt i 1553 års bönbok nämns Maria även i en av psalmerna om Jesus ord på korset: När han sammanför sin moder och lärjungen som han älskade (i denna psalm dock kallad Johannes). På samma sätt som i bönboken betonas detta främst som ett exempel på Jesus godhet.¹⁸³ Maria agerar här endast som föremål för denna välvilja och nåd.

Efter ”En Christeligh Psalm” följer titeln på en medeltida hymn; *Gaude visceribus*. Denna hörde till vespern på Marie födelsedag den 8 september.¹⁸⁴ Det är dock endast titeln som återspeglar denna medeltidshymn, psalmens textliga innehåll är helt nytt och enligt Sven Ingebrand var tanken förmodligen att psalmen skulle ersätta den medeltida hymnen.¹⁸⁵ Psalmens innehåll liknar inte något av det tidigare material jag har analyserat och psalmen är i mångt och mycket tillägnad Maria själv:

¹⁷⁹ 1582 års psalmbok, s 314-315.

¹⁸⁰ Se exempelvis psalmerna *Letabundus* och *Gloria in excelsis*, 1582 års psalmbok, s 316-317.

¹⁸¹ 1582 års psalmbok, s 323-324.

¹⁸² 1582 års psalmbok, s 333.

¹⁸³ ”...Johannes see tu Modher tijn, Jagh wil tigh henne befala. Ther näst betenck huru mild han är, Moot alla them hans nådher begära...”, 1582 års psalmbok, s 344-345.

¹⁸⁴ Ingebrand, Sven, *Swenske songer 1536, Vår första bevarade evangeliska psalmbok*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala studies in Faiths and Ideologies, 7. Karlstad: 1998, s 152.

¹⁸⁵ Ingebrand, 1998, s 152.

”Glädh tigh tu helgha Christenheet, Aff Gudz stora krafft, miskund och godheet, At then som ewigh är, vthwalde een Jungfru skäär, Aff henne lät sigh födhas här. Gudh sende sitt budh Gabriel, Och helsadhe Mariam heel och säll, Och lät henne förstå, At hon stoor nådh skulle få, Och Gudz Sons modher warda tå. Thet wercket Gudh wel göra kan, At een iungfru fødher barn vthan man, Som han haffuer här giordt, Thetta ärendet är stoor, Jngen haffuer thet förra spordt. Oss til godho är thetta skeedt, och Gud haffuer ther med sijn nåd beteedt, Han lät födhas then man, Som allom wel hielpa kan, Then nådh werlden när Gudhi fan. O Maria thet är tigh wist, Stoor ähra at tu fødde Jesum Christ, J then börd äst tu een, Som fødde Son vthan meen, Och bleff än tå en Jungfru reen, Säll ästu wist o Jungfru klar, At tu Gabriels budskap lydigh war, Tu gaff tigh Gudh j skön, Wel gick tigh thes fan tu rön, Och haffuer fåt när Gudhi lön, Giff oss then nådh o Herre blijdh, At oss bliffuer fruchtsam thenna högtijdh, At här må hwar medh sigh, för tijn mildheet tacka tigh, Medh Maria ewinnerligh.”¹⁸⁶

Denna psalm är ett diskussionsämne även för Pahlmblad. Han har valt att endast citera urval av denna psalm, jag är dock av åsikten att den behöver läsas i sin helhet. Även Pahlmblad noterar dess medeltida titel men att den utöver det är en helt ny text, dock utan vidare diskussion: Pahlmblads fokus läggs på att påvisa att psalmen kan ställas i relation till att Ave Maria samtidigt försvinner ur de reformatoriska texterna.¹⁸⁷ Han menar till och med på att själva psalmen kan sägas utlägga Ave Maria, främst genom de två strofer som har formen av ett tilltal till Maria.¹⁸⁸ Ett argument jag ställer mig tveksam till och inte finner någon grund för då jag inte anser att detaljöverensstämmelserna är tillräckliga. De två tilltal till Maria i psalmen som Pahlmblad bland annat grundar sitt argument på bär inte alls samma funktion som tilltalet i Ave Maria-bönen utan är snarare en hyllning till den mariabild som reformatorerna lyfter: Hon prisas för sin lydnad gentemot Guds vilja och för att hon är den som fött Kristus och av Gud mottagit stor nåd. Detta har genom hela det analyserade materialet varit den mariabild som repeteras om och om igen. I Ave Maria ber man Maria om nåd och hennes roll är som förebedjare, inga sådana element går av klara skäl att återfinna i ovanstående psalm.

Psalmen har en uppenbar reformatorisk anknytning som Pahlmblad inte noterar: Textens huvudsakliga fokus är riktad emot Guds nåd vilket överensstämmer med en reformatorisk syn på Gud och dennes son som den enda verkande och nådegivande krafterna i världen. På detta viset skiljer sig budskapet om Maria inte från tidigare lyfta exempel i analysen. Trots det hyllas Marias person på ett ovanligt sätt jämfört med tidigare analyserat material. Hon agerar förvisso fortfarande som exempel, hon är salig som lydde Gabriels budskap och därmed även Guds kallelse. Men hennes roll är framstående, hon är högaktad och evinnerlig. Framförallt är

¹⁸⁶ 1582 års psalmbok, s 388-390. ”Säll” betyder för övrigt salig.

¹⁸⁷ Pahlmblad, 1996, s 603.

¹⁸⁸ Pahlmblad, 1996, s 602-603.

hela psalmen tillägnad henne. Trots sin reformatoriskt reducerade roll, hon är inte likt i bönböckerna nämnd endast i förbifarten.

Pahlmblads slutsats förefaller däremot korrekt när han skriver hur denna typ av tilltal till Maria tycks stödja antagandet att lovprisningar riktade till Maria ännu fram mot 1500-talets slut var en accepterad form av Mariavördnad.¹⁸⁹ I alla fall en tolererad sådan. *Gaude Visceribus* i 1582 års psalmbok kan definitivt utläsas som en lovprisning riktad till Maria, hennes person hyllas, om än inte i böneform eller där hon tilldelas en förebedjande roll. Det är hennes nya roll, av reformationen skapad, som lovprisning: Guds goda tjänarinna, den saliga och rena jungfrun Maria.

4. Slutdiskussion

Hos de svenska reformatorerna avhandlas Maria ingående. Som Brodd konstaterar (se slutet på kapitel 2.3) fjärrar sig reformatorerna främst från tanken på Marias aktiva roll i frälsningen och de aspekter av Mariavördnaden som låter människan tigga nåd av Maria. Deras syfte tycks främst vara att omvärdera hennes roll och undervisa i hur man ”korrekt” skall tolka henne. De poängterar ideligen att Maria är helt utan förtjänst. Det är endast av Guds verkan och dennes stora nåd som hon fött frälsaren Jesus till världen. De mariabilder som yttrar sig i postillorna är framförallt Maria som en ren jungfru, detta är hennes främsta attribut. Attributet ”ren” förklaras aldrig av reformatorerna. Som Pahlmblad skriver verkar attributet som en formelartad formulering där hennes syndfrihet betonas. Mitt bidrag i denna analys är att ifrågasätta om begreppet kanske används mer flytande: Renheten indikerar förvisso Marias syndfrihet vid Jesus födelse, dock inte nödvändigtvis hennes *immaculata conceptio*. Men attributet kan också fungera som ett uttryck för Marias rena hjärta vid mottagandet av Gabriels budskap, och därmed hennes rena tro när hon i kallet går i Guds tjänst. Detta för oss vidare till den andra presenterade mariabilden: Hennes roll som en förebild och exempel för den kristna människan. Detta är ett utmärkande drag vilket även den tidigare forskningen konstaterar.

I den förreformatoriska synen på Maria utmärker hon sig som lika upphöjd som Jesus själv. Hon anropas i bönen om nåd och beskydd. Hon tillskrivs en mäktig roll där hon anses kunna påverka själens öde. Denna roll försvinner helt i de reformatoriska texterna. Hennes gudinnelika attribut ersätts med dygdens och lydnadens egenskaper.

¹⁸⁹ Pahlmblad, 1996, s 605.

Medan hon i en förreformatorisk kontext upplyfts som förmedlare av nåd upplyfts hon av reformatorerna som ett strålande (bokstavligen) exempel på en god förälder, medmänniska och som en god dygdig kvinna. Mitt bidrag till tolkningen av den reformatoriska Maria visar på kallelselärans viktighet. Mellan raderna kan det utläsas hur hon konstant befinner sig i kallet. Både genom sin lydnad inför Guds budskap men också genom kärleken till nästan. Hon ombesörjer Elisabeth och står kvar vid sin sons kors när de andra flytt därifrån. Hos Laurentius Petri framställs hon i sitt stånd som en arbetande husfru och även som en uppfostrande förälder. Detta stärker hennes roll som exempel då hon blir till förebild för hur den evangeliskt kristna skall leva sitt liv: genom utförandet av gärningar gentemot nästan och genom den totala lydnaden inför Guds befallning.

Ett medeltida arv går främst att skönja i uttryck som att hon är värdig, höglovad och Guds moder. Även attributet som ren jungfru har bestått sedan medeltiden, men som nämnt med en förmodat förändrad innebörd. Reformatorerna upphöjer Maria i den mån som den lutherska teologin tillåter. Hon är av Gud utvald och därmed upphöjd, men hon är utan förtjänst och därmed en människa bland andra.

Analysen av bönböckerna och psalmboken visar att Maria nästan endast förekommer kopplad till Jesus födelsenarrativ. De mariabilder som framträder är här ensidiga: Hon agerar främst som attribut till Jesus. Vid Golgata tilldelas Maria en passiv roll, det är Jesus som lyfts som god och ödmjuk när han ser till att ombesörja sin moder genom att sammanföra henne och den älskade lärjungen. Detta skiljer sig från den förreformatoriska beskrivningen av samma scen där hon tilldelas en mer aktiv roll och presenteras som den sörjande modern. Hon benämns återkommande som den rena jungfrun, men närmast i förbifarten. Hennes roll som den rena jungfrun Maria blir i bönerna ett nödvändigt attribut till Jesus själv, den syndfritt födda frälsaren.

I psalmboken är hennes roll mer framträdande än i bönerna. Hon nämns inte bara oftare utan också med flera upphöjande attribut. Hon inte bara jungfru Maria, utan hon är ren, skinande, helig och en välsignad Guds moder. Psalmen *gaude visceribus* är speciellt utmärkande. Även om den inte presenterar någon reformatoriskt ny mariabild: Hon är fortfarande utan förtjänst och endast ärofyllt utvald till Guds stora nåd. Men hela psalmen behandlar Marias person, för en gångs skull nämns hon inte i förbifarten med blicken riktad mot hennes son. Psalmerna kan tolkas som en hyllning till Maria och som Pahlmblad skriver tyder detta på att en viss form av Mariavörnad fortfarande var accepterad mot 1500-talets slut.

I min positionering gentemot Pahlmblads perspektiv är det främst tanken på det medeltida arvets dominans som jag har ställt mig skeptisk till. I mångt och mycket är det en helt ny Maria, långt ifrån medeltidens transcendent drottning som beskrivs. Maria är föremål för högaktning och respekt. Men hon är högaktad och upplyft för att Gud utvalt henne. Hon är helt utan förtjänst och på detta sätt plockar reformatörerna ner henne på jorden. Hennes överlevnad i det reformatoriska materialet bygger givetvis på hennes bibliska roll. Men hon har också av reformatörerna fått ikläda rollen som exempel för den som tjänar Gud. Hon blir till en förebild för hur den kristne skall leva i kallet. Hennes främsta attribut är att hon är den rena jungfrun som födde frälsaren och den dygdiga kristna kvinnan. En människa bland andra, men en föredömlig sådan.

Sammanfattningsvis, de mariabilder som framträder i materialet är tätt sammankopplade, därför kan man snarast tala om *en* mariabild: Maria är en enkel tjänarinna och en människa bland andra, som utvalts av Gud och givits stor nåd. Därför är hon också upphöjd och tilldelas attribut som ”värdig” och ”höglöblig”. Hon är den rena jungfrun som av Gud befriats från synd för att kunna föda människornas frälsare. Denna mariabild korresponderar med den lutherska synen att endast Jesus kan agera återlösare för människan. Hennes nya skepnad nyttjas också av reformatörerna i pedagogiskt syfte. Hon agerar som exempel och dygdespegel med kallelseleärens principer som grund. Denna mariabild skiljer sig från den förreformatoriska Maria som likt en gudinna agerar beskyddare och delar ut nåd. Hon är inte längre den barmhärtige modern, himladrottningen och den heliga treenighetens tempel. Under reformationen reduceras Marias roll märkbart, hon plockas ned på jorden och blir till en dygdig tjänarinna. Däremot är denna nya omstöpta Maria inte betydelselös i reformationens texter. Hon blir till kompass för den vardagliga människans jordiska kamp och visar på vilka gudomliga gåvor ett liv i kallelsen frambringar.

Käll-och litteraturförteckning

Källor

1553 års bönbok och katekes =

Een Bönebook, ther hela Catechismus mz Christi pino, forteligha uthi författat är, mz monga andra nyttiga och Christeligha böner, Tryckt av Amund Laurentsson, Stockholm: 1553.

Kristina Gyllenstiernas andaktsbok =

Carlquist, Jonas, Carlquist, Jan (utg.), *Nådig Fru Kristinas Andaktsbok: Möte Med En Bannlyst Kvinna Fromhetsliv*. Libris, Örebro: 1997.

1582 års psalmbok =

Czaika, Otfried (utg.), *Then Swenska Psalmeboken 1582, Utgåva med inledande kommentarer*. Skara Stiftshistoriska Sällskaps Skriftserie, 87. Skara Stiftshistoriska Sällskap; Finska Kyrkohistoriska Samfundet, Skara: Helsingfors: 2016.

Olaus Petris postilla 1530 =

Hesselman, Bengt, och Sveriges Kristliga Studentrörelse, *Samlade Skrifter af Olavus Petri, tredje bandet (OPSS III)*, Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB, Uppsala: 1916.

Hesselman, Bengt, och Sveriges Kristliga Studentrörelse, *Samlade Skrifter af Olavus Petri, första bandet (OPSS I)*, Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB, Uppsala: 1914.

1562 års bönbok och katekes =

Malmgren, Arthur (utg.), *Fyra Svenska Reformationsskrifter Tryckta I Stockholm år 1562. 1, Den Svenska Psalmboken; Katekes Jämte En Liten Bönbok*, Lengertz Antikvariat, Malmö: 1965.

Laurentius Petris postilla 1555 =

Petri, Laurentius, *Postilla öffuer winterdelen, thet är, öffuer all euangelia, som läsas om söndagarna, ifrå adventet alt in til påscha*, tryckt av Amund Laurentsson, Stockholm: 1555.

Litteratur

Andrén, Åke, *Sveriges kyrkohistoria, band III, Reformationstid*, Verbum förlag, Trelleborg: 1999.

Berntson, Martin, *Kättarland: En Bok Om Reformationen i Sverige*, Artos, Skellefteå: 2017.

Berntson, Martin, Nilsson, Bertil, Wejryd, Cecilia, *Kyrka i Sverige, Introduktion till svensk kyrkohistoria*, Artos & Norma bokförlag, Malmö: 2012.

Brodd, Sven-Erik, Härdelin, Alf, *Maria I Sverige under Tusen år volym I och II: Föredrag Vid Symposiet I Vadstena 6-10 Oktober 1994*, Artos, Skellefteå: 1996.

Estborn, Sigfrid. *Evangeliska Svenska Bönböcker under Reformationstidevarvet: Med En Inledande översikt över Medeltidens och över Reformationstidens Evangeliska Tyska Bönelitteratur*, Diakonistyr, Stockholm: 1929.

Heiding S.J, Fredrik & Nyman, Magnus (red.), *Doften av rykande veckor, Reformationen ur folkets perspektiv*, Artos & Norma bokförlag, Skellefteå: 2016.

Ingebrand, Sven, *Swenske songer 1536, Vår första bevarade evangeliska psalmbok*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala studies in Faiths and Ideologies, 7. Karlstad: 1998.

Lindqvist, Natan, *Nya Testamentet i Gustaf Vasas Bibel, under jämförelse med texten av år 1526*, Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag, Uppsala: 1941.

Malmgren, Arthur, *Fyra Svenska Reformationsskrifter Tryckta I Stockholm år 1562. 3, De Fyra Kyrkliga Böckerna Av år 1562: Deras Bakgrund Och Funktion*, Lengertz Antikvariat, Malmö: 1965.

Malmstedt, Göran, *Hegldagsreduktionen, Övergången från ett medeltida till ett modern år i Sverige, 1500-1800*, Avhandlingar från Historiska institutionen i Göteborg, nr 8, Göteborg: 1994.

Nyman, Magnus, *Förlorarnas historia, Katolskt liv i Sverige från Gustav Vasa till drottning Kristina*, 3:e upplagan, Veritas förlag, Stockholm: 2017.

Pahlmblad, Christer, Selander, Sven-Åke, Bexell, Oloph, *Svensk Påskpredikan genom tiderna*, Artos förlag, Skellefteå: 2010.

Wingren, Gustaf, *Luthers lära om kallelsen*, 4e upplagan, Artos bokförlag, Malmö: 1993.

Zachrisson, Terese, & Göteborgs Universitet Institutionen för Historiska Studier, *Mellan fromhet och vidskepelse, Materialitet och religiositet i det efterreformatoriska Sverige*, Göteborg: 2017.