

„Móðir Guðs, meýja, við biðjum þig, vertu femínisti!“

Sálmafræði frá sjónarhóli Pussy Riot

Móðir Guðs, meýja, við biðjum þig,
vertu femínisti, femínisti vertu, vertu femínisti!
Pussy Riot

María hefur lengi verið baráttufólki fyrir kvenréttindum hugleikin. Eitt af frægustu dæmunum um rammpólítíska nýtúlkun á Maríufræðinni er gjörningur pönkhljómsveitarinnar Pussy Riot í dómkirkju Krists frelsara í Moskvu í febrúarmánuði árið 2012. Þá stilltu meðlimir hljómsveitarinnar sér upp næst helgimyndahliðinu með skærlitar lambhúshettur fyrir andlitinu. Þar signdu þær sig, hófu háværan söng undir íkoninu af Maríu, gagnrýndu undirlægjuhátt rússnesku kirkjunnar og menntastofnana gagnvart ríkisvaldinu og lýstu ástandinu þannig að frelsið væri „vofa í himinsins vistum.“¹ Pussy Riot kölluðu gjörninginn pönkbæn (e. *Punk Prayer*) og ákölluðu Maríu meýju í bæn sinni. Hljómsveitin bað Maríu um að standa með réttindum kvenna og hinsegin fólks og berjast í öllum sínum mætti á móti mannréttindabrotum Pútíns.

Hvers konar guðfræðihugmyndir eru taldar hæfa Maríu og hvað segja Maríumyndir sálmafræðingar okkur um kynhugmyndir sem birtast í bókinni? Í hefðbundnu vestrænu kynjakerfi eru aðeins tvö kyn, karl og kona, viðurkennd og viðtekin félagsleg og líffræðileg kynhlutverk eru flokkuð eftir því. Með hlutverkum (e. *roles*) er hvorttveggja átt við hið félagslega kyngervi (e. *gender*), sem raðað er í samræmi við forskriftir kerfisins, og flokkun á líffræðilegum kyneinkennum sem talin eru í samræmi við viðtekin viðmið þess sama kerfis (e. *sex*). Í ljósi þessarar margþættu flokkunar kynjakerfisins sem vestræn menning hefur löngum aðhyllst má spyrja á hvaða hátt móta myndmál og orðmyndir sálmanna hugarheim þeirra sem sækja helgihaldið. Hvers konar kynhlutverk birtast í sálmunum? Hvaða áhrif geta pönkbænin og femínískar og afnýlenduvæddar áherslur haft á það hvernig við túlkum Maríumyndir í sálmafræðum? Pönkbænin var sungin í helgidóminum og því má með nokkrum rétti túlka ákall Pussy Riot til meýjarinnar sem bænásálm. En er um sálm að ræða að hefðbundnum skilningi kirkjunnar? Hvað er sálmur og geta sálmar verið siðvenjubrjótandi (e. *iconoclastic*)? Hver þessara fjögurra spurninga um kynhlutverk, Maríutúlkanir sálmafræðingarinnar, eigindir sálma og möguleika sálma til siðvenjubrots er tekin fyrir í undirköflum greinarinnar.

¹ Sigríður Guðmarsdóttir: „Pussy Riot og pönkbænin“, *Vefritið Knúx* 24. ágúst 2012, sótt 13. maí 2025 af <https://knuz.wordpress.com/2012/08/24/pussy-riot-og-ponkbaenin>. Sjá einnig: Sigríður Guðmarsdóttir, „Kirkjupönk Pussy Riot“, *Kirkjuritið* 78/2012, bls. 20–21. Íkonóstas er helgimyndahlið sem skilur að altari og kirkjuskip í rétttrúnaðarkirkjum (e. *orthodox*).

Í greininni eru nokkrir þræðir sem birst hafa í fyrri greinum mínum á sextán ára tímabili spunnir áfram. Fyrsta greinin sem ég skrifaði um Maríufræði var árið 2009, þar sem ég ræddi tengsl milli vistfemínisma (e. *ecofeminism*), Maríutáknmáls og gyðjudýrkunar.² Ég ritaði tvær stuttar fræðslugreinar árið 2013, þar sem ég þýddi pönkbæn Pussy Riot yfir á íslensku og útskýrði hið trúarlega táknmál gjörningsins fyrir almenningi.³ Einnig ritaði ég fræðigrein árið 2023, þar sem ég reri fyrsta sinni á Maríumið *Sálmabókar íslensku kirkjunnar*, en ný sálmabók hafði verið gefin út árið áður. Í greininni tókst ég á við móðurhlutverkið í sálmabókinni og í íslenskri kirkjulist, en í þessari grein er horft til tónlistar og meyjjarhlutverksins út frá sálmafræðinni.⁴

Með sálmafræði (e. *hymnology*) er átt við rannsóknir á sálmatextum og sönglögum. Sálmabók getur sagt kirkjutónlistarsögu,⁵ fjallað um sögu tiltekinna sálmabókarútgáfna eða tiltekinna sálmaskálda og kirkjutónskálda, og þeirrar guðfræði sem að baki liggur.⁶ Hún getur einnig dýpkað þekkingu á ævi sálmaskáldanna og þá guðfræði sem sálmarnir miðla. Hún getur rætt tengsl sálmannna við helgiöld og kirkjuár,⁷ fjallað um sálma og hversdagsguðrækni.⁸ Þá nýta sálmafræðingar sér textafræði til að bera saman ólíkar útgáfur sálmannna.⁹ Mikilvægur þáttur sálmarannsókna eru bókmenntafræðilegar nálganir á textann, en sú nálgun stendur að mestu utan ramma þessarar greinar. Auk þeirra aðferða sem þegar hafa verið nefndar hefur félagslegum nálgunum á sálmarannsókni vaxið ásmegin. Þær byggjast á útvíkkaðri merkingu hugmyndarinnar um hagnýta guðfræði, sem tengist almannarýminu, ekki síður en kirkjulegri iðkun eða starfsmenntun vígðra þjóna.¹⁰ Meðal þeirra nálgana má nefna sálmafræði frá sjónarhóli barnsins,¹¹ sálmafræði byggða á kenningum í árþjóðafræðum (e. *Indigenous studies*), þjóðtónlistarfræði (e. *ethno-musicology*), afnýlendufræðum (e. *decolonial studies*) og kynjafræðilegri sálmafræði (e. *gender studies*). Síðasttöldu þrjár nálganirnar setja mark sitt á greinina. Hyggst ég nú sækja á sálmamiðin að nýju, dorga eftir meyjum og fjölbreytileika í sálmabókinni og bjóða Pussy Riot með í bátinn.

Greininni er skipt í fimm kafla. Í fyrsta kaflanum er horft í baksýnispegil til bandarískra og brasilískra kvennaguðfræðinga í lok tuttugustu aldar. Í öðrum kaflanum er greint frá straumum og stefnum í sálmafræði með sérstakri áherslu á félagslegar nálganir er varða kyn og afnýlenduvæðingu. Í þriðja kaflanum vikur

² Sigríður Guðmarsdóttir, „Þrúgur reiðinnar og nauðgun náttúrunnar: Apókalýptískar andargiftir, konur og bókmenntir“, *Ritröð Guðfræðistofnunar* 28/2009, bls. 142–162.

³ Sigríður Guðmarsdóttir, „Pussy Riot og pönkbænin“.

⁴ Sigríður Guðmarsdóttir, „Sálmabókarsköp: Guðsmóðir, safnaðarsöngur og kirkjulist Kristínar Gunnlaugsdóttur“, *Ritið* 2/2023, bls. 7–34.

⁵ Hörður Áskelsson, „Kirkjutónlist á 19. öld“, *Til móts við nútímann*, Kristni á Íslandi 4, ritstj. Þórunn Valdimarsdóttir og Pétur Pétursson, Reykjavík: Alþingi, 2000, bls. 164–175.

⁶ Einar Sigurbjörnsson, *Sálmásaga og íslenskar sálmabækur 1555–2022*, Reykjavík, Einar Sigurbjörnsson, 2024; Margrét Eggertsdóttir, *Barokkmeistarinn: List og lardómur í verkum Hallgríms Péturssonar*, Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar, 2005.

⁷ Bjarni Sigurðsson, „Sálmur Lúthers um páska og hvítasunnun“, *Ritröð Guðfræðistofnunar* 2/1988, bls. 25–38.

⁸ Margrét Eggertsdóttir, „Sálmur og daglegt líf“, *Frá siðaskiptum til upphýsingar*, Kristni á Íslandi 3, ritstj. Loftur Guttormsson, Reykjavík: Alþingi, 2000, bls. 184–193.

⁹ Johnny F. Lindholm, „Sandheds veje: Lutherske strejflys over Ólafur Jónsson á Söndums digtning“, ritgerð til doktorsprófs í bókmenntafræði, Reykjavík: Háskóli Íslands, 2022.

¹⁰ David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, SCM Press: London, 1981, bls. 29.

¹¹ Ragnhild Strauman, „Bruk av salmer og sanger i Den norske kirkes trosopplæring: Musikkpedagogisk virksomhet i en nonformell, religionspedagogisk kontekst“, ritgerð til doktorsprófs í tónlistaruppeldisfræði og trúaruppeldisfræði, Osló: Norges musikkhøgskole, 2021, sótt 26. febrúar 2025 af <https://hdl.handle.net/11250/2770637>.

sögunni að guðfræðilegri umræðu um Pussy Riot viðburðinn og dregin fram helstu atriði sem tengja má við sálmafræðina. Í fjórða kaflanum eru skoðuð teikn um aukinn fjölbreytileika í sálmafræðinni með aðstoð Pussy Riot og í fimmta og síðasta kaflanum eru meylarstef *Sálmafræðar íslensku kirkjunnar* greind í ljósi sálmafræðinnar.

Meylarstef Maríu

Þegar spurt er hvers konar kynhlutverk séu talin hæfa Maríu má benda á verk margra kristinna kvenguðfræðinga sem hafa tekist á við þessi hlutverk. Til að bregða ljósi á guðfræðistrauma sem mótað hafa kynjafræðilegar og afnýlendu-væddar sálmarannsóknir á síðustu áratugum er í þremur undirköflum fjallað stuttlega um Maríuhugmyndir sex femínískra fræðikvenna sem hafa haft mikil áhrif á viðhorf kvennaguðfræðinnar til Maríu. Tvær fræðikvennanna eru brasilískar en hinar fjórar bandarískar. Hér verður þeirra getið í tímaröð og sjónum fyrst beint að þeim Mary Daly og Rosemary Radford Ruether. Daly var prófessor við Boston College í Boston í Massachusetts og sjálfstætt starfandi fræðimaður, en Ruether var prófessor við Garrett Evangelical Seminary í Evanston í Illinois, báðar í Bandaríkjunum. Þá stíga brasilísku guðfræðingarnir Ivone Gebara og María Clara Bingemer á stökk. Gebara kenndi lengi við Instituto Teológico í Recife og var síðar sjálfstætt starfandi fræðimaður, en Bingemer er prófessor við Pontificia Universidade Católica í Rio de Janeiro. Loks verður rætt um Maríuhugmyndir Delores Williams og Elizabeth Johnson, en Williams var prófessor í Union Theological Seminary í New York og Johnson er prófessor emerita í Fordham University í sömu borg.

Mary Daly fjallaði um Maríu í bókinni *Beyond God the Father: Towards a Philosophy of Women's Liberation* (1973). Daly bar snemma á áttunda áratugnum von í brjósti um að hugmyndin um Maríu sem meylju vísaði ekki aðeins til siðprúðrar kynlífshegðunar sem vakti velpóknun feðraveldisins, heldur gæti meyljartáknmálið einnig vísað til valds kvenna til að ráða sér og líkama sínum á eigin forsendum.¹² Endurkoma hinnar móðurlegu víddar í guðfræðina táknaði að dómi Daly á þessum árum kvenfrelsið í allri sinni vídd.¹³ Fimm árum síðar hafði von Daly um möguleika hinnar kristnu meylgyðju slokkað. Í bókinni *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (1978) lýsir Daly Maríu sem vel taminni móðurgyðju með stjarfaklofa í hugmyndaheimi feðraveldisins, sem konur geti litlar vonir við bundið.¹⁴

Þótt Daly teldi Maríu of dauferða fyrir femíníska byltingu, má greina aðra og jákvæðari afstöðu til hennar hjá Rosemary Radford Ruether. Ruether telur í bók sinni *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (1983) að samkvæmt boðunartexta Lúkasarguðspjalls í Lúk 1.26–38 hafi María orðið móðir af fúsum og frjálsum vilja. Hún búi yfir eigin atbeina (e. *agency*) og geti haft veruleg áhrif á eigin líf og aðstæður. Ruether túlkar jákvæðar undirtektir Maríu við umleitan

¹² Mary Daly, *Beyond God the Father: Towards a Philosophy of Women's Liberation*, Boston: Beacon Press, 1973, bls. 132–154.

¹³ Sama rit, bls. 99.

¹⁴ Mary Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism with a New Intergalactic Introduction by the Author*, Boston: Beacon Press, 1990, bls. 88.

engilsins sem fyrirmynd að valdeflingu kvenna. *Magnificat*, Lofsöngur Maríu í Lúk 1.46–55, vísi til félagslegrar uppstokkunar, þar sem Guð taki sér stöðu með hinum fátæku og smáu, ekki síst fátækum konum sem berjist við að framfleyta börnum sínum á lægsta þrepi samfélagsins.¹⁵ Niðurstaða Ruether er að femínísk Maríufræði beri með sér táknræna og byltingarkennda kirkjufræði nýrra tíma. Eins og Ruether, telja Ivone Gebara og María Clara Bingemer í bók sinni *Mary, Mother of God, Mother of the Poor* frá árinu 1987 að Maríutilbeiðslan beri í sér bjargráð fyrir kvenfrelsi og nota til þess rök afnýlenduvæðingarinnar. Þær vísa til Maríutúlkunar í suðuramerísku samhengi, sem sé annað en það sem konur eigi að venjast á Vesturlöndum. María Suður-Ameríku er að dómi Bingemer og Gebara sú sem gengur með hinum fátæku og kúguðu. Þær halda því fram að hollustan við Maríu í Suður-Ameríku beri þess merki að þar komi saman gyðju-tilbeiðsla árþjóða og síðari tíma kristin minni sem borist hafa með nýlendu-herrunum. Sögur og reynsla af kraftaverkum, lækningum og sýnum tengist þannig fornum átrúnaði árþjóða á jarðgyðjur í bland við kristna menningu og nýlenduhyggju.

Í bók sinni *Sisters in the Wilderness* frá árinu 1993 skilgreindi Delores Williams sig sem „womanista“ fremur en femínista. Með orðinu „womanisti“ undirstrikaði Williams að konur sem ekki væru hvítar byggju við tvöfalda undirskipun kynja- og kynþáttakerfis. Williams segir að konum af afrískum uppruna finnist „hugmyndir kirknanna um Maríu vera framandi, vegna þess að hún sé annaðhvort of hrein, of háleit, of heilög eða of krúttleg, of óvirk og of fús til fyrirgefningar“ til þess geta gefið konum von í sínum aðstæðum, sem séu bæði markaðar af kynþáttahyggju og kynjamisrétti.¹⁶ Í stað Maríu sem biblíulegrar fyrirmyndar hampaði Williams egypsku ambáttinni Hagar sem getur um í 16. og 21. kafla Fyrstu Mósebókar. Williams segir Hagar hvorttveggja hafa glímt við kynbundna kúgun Abrahams og kynþáttakúgun yfirstéttarkonunnar Söru.¹⁷ Guðfræði Williams einkennist því af tortryggni gagnvart tilhneigingum til að gefa móðurhlutverkinu of rómantískan blæ og áherslur hennar beinast fremur að því að lifa af í hörðum heimi.

Elizabeth A. Johnson hefur, líkt og Williams, meiri áhuga á sögulegum manneskjum en himnadrottningum í bók sinni, *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints* frá 2005.¹⁸ Johnson bendir á tvær ófærar en algengar leiðir sem oft séu notaðar til að hugsa guðfræðilega um Maríu. Önnur ófæran sé sú að líta á Maríu sem upphafna fyrirmynd kvenna, sem hafi yfir að búa æðstu dygðum og eiginleikum sem kvenleiki hefur að bjóða. Þessu hafnar Johnson á þeirri forsendu að hér sé mismun kynjanna spyrst saman við guðfræðilega og frum-spekilega tvíhyggju þar sem konur verði alltaf mældar á forsendum karla.¹⁹ Seinni blindgatan, að dómi Johnson, sé sú að líta á Maríu sem hið móðurlega andlit guðdómsins. Johnson telur jákvætt að móðurmyndir Guðs séu kannaðar

¹⁵ Sama rit, bls. 153.

¹⁶ Delores Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll: Orbis Books, 1994, bls. 179 (þýð. höfundar).

¹⁷ Sama rit, bls. 15–40.

¹⁸ Elizabeth A. Johnson, *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints*, New York: Continuum, 2005, bls. 99.

¹⁹ Sama rit, bls. 47, 50.

en að hin sögulega vídd Maríu, sem konu frá Nasaret, tapist ef guðdómurinn blandast um of saman við hana. Johnson vill beina sjónum að hinni sögulegu Mirjam frá Nasaret, sem hún telur að María, sem Gyðingur og kona í sveitaþorpi, sé slitin úr sínu sögulega samhengi við í kristinni guðfræði.

Þegar áherslur guðfræðinganna sex eru dregnar saman koma fram minni um heims- og jarðargyðju hjá Gebara, Bingemer, hjá Daly (í fyrstu) og Ruether, en einnig andóf gegn þeim sömu hugmyndum. Meyjarhugmyndin sem tákn fyrir sjálfstæðan vilja Maríu kemur fyrir hjá Gebara, Bingemer og Ruether, en er andæft í seinni ritum Daly. Árpjóðaminnið kemur sterkast fram hjá Gebara og Bingemer og þar styðjast þær við iðkun síðarins í þeirra heimsálfu. Gagnrýnin á hina daufgerðu Maríu kemur fram aftur hjá Williams og loks leggur Johnson gyðjuhugmyndirnar til hliðar og einbeitt sér að hinni sögulegu Maríu/Mirjam.

Sálmafræði texta og femínískar nálganir á Norðurlöndum

Hvað er sálmur? Í þessum kafla er fjallað um sálmarannsóknir og fyrst leitað í smíðju Eriks Skyum-Nielsen, lektors í norrænum bókmenntum við Kaupmannahafnarháskóla, og Einars Sigurbjörnssonar, fyrrverandi prófessors í trúfræði við Háskóla Íslands, um skilgreiningar á því hvað sálmur sé. Seinni hluti kaflans fjallar síðan um femínískar sálmarannsóknir í sænsku og norsku kirkjunni. Er þar farið í smíðju fjögurra femínískra fræðimanna er hafa látið sig helgisíði og sálmafræði varða. Þau eru Agneta Lejdhamre, sem nálgadist sálma-bók sænsku kirkjunnar frá femínísku sjónarhorni í doktorsritgerð sinni við Uppsalaháskóla, Merete Thomassen, dósent í helgisíða- og sálmafræði við Oslóarháskóla, Hanna Steenvaag, guðfræðingur og verkefnastjóri í Tromsø fyrir konur sem hafa orðið fyrir ofbeldi, og loks Stig Lægdene, fyrrverandi rektor Kirkelig utdanningssenter nord og núverandi dómprófastur í Tromsø.

Skyum-Nielsen flokkar sálma í fernt. Fyrstur þessara flokka sé sá ljóðræni, sem vísi til fegurðar og listar orðsins. Þá taki við hinn guðfræðilegi, sem fjallar um hið trúarlega inntak sem skapar kirkju og söfnuð. Í þriðja flokknum sé áhersla lögð á hið alþýðlega og aðgengilega sem vísi til miðlunar boðskapar og hvernig söfnuðurinn bregst við fagnaðarerindinu. Síðasti flokkurinn taki til þess sem snýr að tónlistinni og sem vísar til órofa tengsla milli „orða, tóna og takts“ í líkamlegri tjáningu.²⁰ Sálmafræðin snúi þannig að samfélagslegri viðtöku safnaðarins og því líkamlega atferli að syngja sálma sem hluta af helgihaldi, byggt á fornri erfðavenju í heilögu rými í samfélagi hinna heilögu. Fyrsti flokkur Skyum-Nielsens, þ.e. hin bókmenntafræðilega rannsókn, stendur að mestu utan við efnistöð þessarar greinar, en hinum flokkunum þremur verða gerð nokkur skil í köflunum.

Hvaða skilyrði þarf texti og lag að uppfylla til að geta kallast sálmur í kirkjulegu samhengi? Einar Sigurbjörnsson svarar spurningunni svo að hann verði

²⁰ Erik Skyum-Nielsen, „Salmen som genre“, *Salmesang: Grundbog i hymnologi*, ritstj. Peter Balslev-Clausen og Hans Raun Iversen, Kaupmannahöfn: Det Kgl. Vajsenhus Forlag, 2014, bls. 15–36, hér 16–17.

... að vera sönghæft ljóð og samræmast kristinni guðsþjónustu. Því verður sálmur að byggjast á orði Guðs í Biblíunni, kunngjöra það og íhuga, og vera ljóð sem tjáir tilfinningar í ljósi trúarjátningar og reynslu kristins safnaðar.²¹

Sálmi sé þannig ætlað að vera sunginn með öðrum og í kirkjulegu samhengi. Einar telur markmið sálmabóka styðja við kirkju- og trúarlíf í ólíkum háttum og aðstæðum tilbeiðslu. Í sálmunum birtist trúararfur frá ólíkum tímum, stöðum og kirkjudeildum og þeir hafi einnig fræðslugildi. Samkvæmt Einari er gagnrýni á sálma „oft í beinu samhengi við almenna gagnrýni á kirkju og kristni og firring fólks andspænis sálmunum er oft rökrétt afleiðing af firringu fólks frá trúnni.“²² Orð hans má túlka á þann veg að samræmi sé á milli þess hversu framandlegt fólki finnist tungutak og boðskapur sálmanna og hversu nærri eða fjarri það standi trúarbrögðunum. Frá sjónarhóli kynjafræðilegra og afnýlenduvæðdra rannsókna á safnaðarsöngnum má einnig velta fyrir sér hvernig vald og framandleiki kallist á, það er, hver fái að túlka „reynslu safnaða“, hvers konar sjónarmið ráði því hvað sé talið sæma safnaðarsöngnum, hverjar séu forsendur túlkunarinnar og hvernig valið hefur áhrif á mótun og lífssýn þeirra sem taka þátt í helgihaldi kirkjunnar.

Nokkrar rannsóknir hafa verið gerðar á kynhlutverkum í norrænum sálmaarfi. Lejdhamre hefur rannsakað kynhlutverk í sálmabók sænsku kirkjunnar, sem kom út árið 1986.²³ Hún lýsir aðferð sinni sem kynjamerkingu sem geri kynhugmyndir og ójafna stöðu kynjanna sýnilegar í textanum. Líkt og Lejdhamre hefur Merete Thomassen leitað leiða í helgisíða- og sálmafræði til að auka jafnræði milli kynja. Fyrstu leiðina kallar Thomassen „kynhlutlausu stefnuna“ (no. *den kjønnsnøytrale strategien*), sem orðar leyndardóm með myndmáli sem hvorki vísi til karla eða kvenna, en tjáir guðdóminn með náttúrumyndum eða orðum í hvorugkyni frekar en hinu ráðandi karlkyni.²⁴ Önnur leiðin sé „kynmarkaða stefnan“ (no. *den kjønnsdefinerte strategien*), þar sem myndmál og orðmyndir annarra kynja en karlkyns dragi úr einsleitni hins karllæga. Loks sé þriðja leiðin stefna þar sem orð eru sett á samtímalegan vanda (no. *den problemidentifiserende strategien*), eins og t.d. kynbundið ofbeldi.²⁵

Lejdhamre finnur mörg merki um Maríu í sænsku sálmabókinni. Oftast sé henni lýst sem meyju, og gjarnan sé hreinleiki hennar og sakleysi undirstrikað í sálmunum. Lejdhamre finnur tvö dæmi um að sálmaskáldin setji Maríu í aðalhlutverk við fæðingu Jesú og að henni sé þá jafnan hrósað fyrir trúfesti og hlýðni. Kvenlýsingar í sálmabókinni snúist mest um meydóm og móðurhlutverk — ellegar þá konur sem syndugar verur — en körlum sé aftur á móti lýst á fjölbreyttari hátt.

Eftir að ný norsk sálmabók kom út árið 2011 skrifuðu Hanna Stenvaag og Stig Lægdene grein þar sem norskri sálmaarfurinn er greindur á sambærilegan

²¹ Einar Sigurbjörnsson, *Embattisgjörð: Guðfræði þjónustunnar í sögu og samtíð* (2. útg.), Reykjavík: Háskóli Íslands, 2012, bls. 222–223.

²² Sama rit, bls. 222.

²³ Agneta Lejdhamre, *Psalm — Kön — Kyrka: Könnsforståelse og kyrkosyn i Den svenska psalmboken och i Svenska kyrkans kyrkomöte*, Bibliotheca theologiae practicae 91, Stokkhólmi: Artos, 2011.

²⁴ Merete Thomassen, „Kjønnsinkluderende språk: En analyse av norske gudstjenester under Det økumeniske tiåret 1988–1998“, ritgerð til doktorsprófs í guðfræði, Osló: Oslóháskóli, 2008, bls. 82–84.

²⁵ Sama rit, bls. 86–88.

hátt og hjá Lejdhamre.²⁶ Steenvaag og Lægdene komust að þeirri niðurstöðu að í miklum meirihluta allra sálma nýju sálmaþókarinnar sé notast við karllægt myndmál, í fjórðungi sálma mega finna merki um kynhlutleysi og fjórir státi af kvenmyndmáli.²⁷ Auk þess sem Stenvaag og Lægdene notuðu aðferðir Lejdhamre sem fyrirmynd við kynjamerkingu í norsku sálmaþókinni, skyggndust þau líka eftir sálum þar sem kynbundinn vandi eftir flokkun Thomassen er nefndur. Þau fundu tvo sálma sem uppfylltu þessi skilyrði, nr. 407: „Gud græt der kjærleik vik“ eftir Shirley Erena Murray í þýðingu Terjes Haugdals, og nr. 729: „Kvar er du Gud“ eftir Edvard Hoem.²⁸ Í fyrri sálminum er rætt opinskátt um veruleika kynbundins ofbeldis og sagt að Guði blæði með þeim sem verða fyrir ofbeldi.²⁹ Í seinni sálminum er fjallað um Guð sem heldur sig meðal þeirra jaðarsettu og vanlíðan kvenna vegna háðungar og skammar er sérstaklega nefnd.³⁰

Þegar niðurstöður Lejdhamre, Stenvaags og Lægdene eru dregnar saman má sjá útlínur myndmáls sænsku og norsku sálmaþókanna sem enn er karllægt. Næstum þrjátíu ár skilja útgáfunar að og Stenvaag og Lægdene finna merki um að í norsku þókinni mega finna viðleitni til inngildingar á kynbundinni reynslu annarra en karla sem ekki sé að finna í sænsku þókinni. Sú reynsla sé þó enn lítil að vöxtum.

Pussy Riot, sálmafræði sem tónlistarfræði og trúarleg iðkun í hinu opinbera rými

Á hvaða hátt móta myndmál og orðmyndir sálma hugarheim þeirra sem sækja helgihaldið og hvers konar kynhlutverk birtist í þeim? Eins og áður sagði skipti Skyum-Nielsen sálmafræðinni í fjóra flokka og hefur guðfræðiflokknum verið gerð skil í öðrum kafla greinarinnar, eftir upprifjun á Maríuminnum kvennaguðfræðinnar. Til að flytja sjónarhólinn frá textatúlkun samstæðilegu guðfræðinnar inn í iðkun hagnýtu guðfræðinnar er hollenski guðfræðingurinn Anne-Marie Korte, prófessor í trúarbragða- og kynjafræði við háskólann í Utrecht, kvödd til, en hún hefur fjallað um gjörning Pussy Riot frá sjónarhóli guðfræðinnar. Síðan berst keflið frá textanum yfir til tónanna í kaflanum. Þar verður einnig stuðst við nálganir þriggja fræðimanna sem nýta sér afnýlendu- væddar nálganir á sálmaarfinn með sérstakri áherslu á tónlistarfræðina, en það eru þær Becca Whitla, prófessor í hagnýtri guðfræði við St. Andrew College í Saskatoon í Kanada, Karin Nelson, prófessor í orgel- og kirkjutónlist við Norges musikkhøgskole í Osló í Noregi, og Ragnhild Strauman, dósent í kirkjulegri fræðslu við Kirkelig utdanningssenter nord/VID-háskólann í Tromsø, einnig í Noregi.

²⁶ Hanna Stenvaag og Stig Lægdene, „Salmekboreformen og kjønnsinkluderende språk“, *St. Sunniva: Tidsskrift for feministisk teologi* 20:2/2012, bls. 51–70.

²⁷ Sama rit, bls. 59.

²⁸ Sama rit, bls. 60.

²⁹ *Norsk salmebok*, Osló: Eide, 2013, bls. 503. „Gud blør / der vreiden rår, / der tillit brest, / der kvinner går forslått i frykt. / Og til vi vinn hans siger att, / Gud blør.“

³⁰ Sama rit, bls. 851. „På flukt, i fengsel, og eksil, / der kvinner gret i spott og skam, der håpet sloknar, held han til.“

Anne-Marie Korte túlkar bæn Pussy Riot sem opinbera guðfræði (e. *public theology*) og notast þar við þrískiptingu guðfræðingsins Davids Tracys á áheyrendahópunum sem guðfræði hvers tíma beinist að, það er, akademían, kirkjan og samfélagið.³¹ Korte bendir á að opinber guðfræði hafi til þessa einkum orðið til í evrópskri guðfræðiiðkun og að þörf sé á að horfa til stærra svæðis og annarra menningarheima. Korte tekur mið af alþjóðlegum og þvertrúarlegum straumum femínisma, breytttri stöðu guðfræðinnar innan vestrænnar akademíu vegna veraldarvæðingar og því hvernig trúariðkun hefur orðið meira áberandi aftur í hinu opinbera rými stjórnmála og menningar. Hún telur að þessar þríþætta breytingar á guðfræðilandslaginu leiði til þess að greiningar femínískra guðfræðinga tuttugustu aldar nái of skammt. Áskoranir tuttugustu og fyrstu aldarinnar snúi að stakkaskiptum í trúarlegu landslagi, nýrri stöðu trúarbragða í opinberu rými, ágreiningi vegna trúarbragða, uppstökkun hugmyndarinnar um veraldarvæðingu og að þeim fjölgi á Vesturlöndum sem hvorki flokki lífsafstöðu sína sem afhelgaða né séu bundin kennisetningum tiltekinna trúarbragða. Korte telur að eitt af því sem einkenni umbreytingarnar í trúarbrögðunum sé áhugi á kvenlíkamanum. Þessi áhugi snúist annars vegar um afturhaldssama viðleitni ráðandi afla varðandi stjórn á kvenlíkamanum, en einnig um femínískar aðgerðir til að konur ráði eigin líkama og geti nýtt hann til að mótmæla og ögra.³²

Samkvæmt Korte tókst Pussy Riot með ákalli sínu til Maríu að flétta tveimur ólíkum þáttum saman í gjörning sem hefur mikilvægan boðskap fram að færa fyrir opinbera guðfræði. Í fyrsta lagi hafi þær talað á afgerandi og sannfærandi hátt um atburði líðandi stundar. Í öðru lagi hafi þeim tekist að segja þennan sannleika með tjáningu og fagurfræði kristinnar trúar. Samblandið af siðvenju-brjótandi sannleika, kvenlíkama í karllægu rými sem framkvæmi helgisíðinn í heilögu húsi frammi fyrir helgimyndahliðinu sé það sem geri pönkbænina að einstökum viðburði.³³ Korte dregur fimm atriði fram frá Pussy Riot sem gerir flutning pönkbænarinnar sérstaklega viðeigandi fyrir sálmafræðilega athugun. Hún beinir athygli að líkama kvenna, verum sem signa sig merki krossins og hreyfa sig í karllægu helgirými. Í annan stað nefnir hún áherslu hagnýtrar guðfræði á að iðkun, tilvik og framsetning í heilögu rými séu guðfræðileg rannsóknarefni. Þá beinir hún sjónum að guðfræðiiðkun sem truflar vestrænar hugmyndir um það hvað sé talið hæfa opinberri hegðun og orðræðu. Hún fjallar um einkenni söngsins sem líkamlegrar iðju, sem kallast á við fjórða flokkinn hjá Skyum-Nielsen. Loks undirstrikar hún það aðgengi að Maríu sem hljómsveitin tekur sér óboðin í helgidóminum sem alþýðlega iðju, sem truflar bæði stigveldi kirkjunnar og líka snyrtilegar flokkanir í hvað sé trúarlegt og hvað ekki, en hið alþýðlega og þjóðlega í sálmafræðinni skipar einmitt þriðja flokkinn hjá Skyum-Nielsen.

Þegar Korte kallar eftir guðfræðiáherslum sem trufla hina vesturevrópsku túlkunarramma, er nærtækt að hugsa til árþjóðaáherslna Gebara og Bingemer.

³¹ Anne-Marie Korte, „Pussy Riot’s Punk Prayer as a Case of/for Feminist Public Theology“, *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 22/2014, bls. 31–53, hér 32.

³² Sama rit, bls. 40–42.

³³ Sama rit, bls. 51.

Karin Nelson bendir á að spor liggi frá Mariutilbeiðslunni inn í fyrri átrúnað á Norðurlöndum, þar sem María hafi fyllt í skarðið eftir gyðjur fyrri tíma, svo sem hina norrænu Freyju og hina samísku Sáráhká.³⁴ Nelson segir frá því að samískir trúarsíðir hafi þróast á annan hátt en síðirnir sunnar á Norðurlöndum og nefnir heimildir frá sautjándu öld um það að síðir Sama hafi verið litnir hornauga í Svíþjóð vegna þess að Samar tilbæðu ennþá Maríu löngu eftir siðbreytinguna. Margar heimildir séu til um að joik-söngurinn (sem er samísk söngtækni og ein elsta sönghefð í Evrópu) hafi verið nýttur til að syngja joik til Maríu.³⁵ Á sextándu öld hafi kirkjan ákveðið að joik væri djöfullegt og sönghefðin bönnuð í framhaldinu. Nelson fjallar um hina laestadiönsku vakningahreyfingu sem kennd er við sænsk-samíska prestinn Lars Levi Laestadianus (1800–1861). Hann hratt af stað vakningar- og bindindishreyfingu í Sápmi á nítjándu öld sem enn setur mark sitt á samískt kirkjulíf. Nelson bendir á að innan hinnar laestadiönsku vakningarhreyfingar sé enn bannað að joika.³⁶ Hún telur að þó svo að flest merki um fornan Maríusið hafi smátt og smátt horfið úr lútherskum sálmaþókum sýni nýrri sálmaþekur á tuttugustu og tuttugustu og fyrstu öld að áhugi sálmaskáldanna á henni hafi vaxið og hún snúið aftur í sálmaarfinn.³⁷ Sömu tilhneigingu til endurheimtar Maríu má sjá í nýrri íslenskum sálmaþókum.³⁸

Lýsing Nelson á hinu samíska joiki, sem þótti of framandlegt og frumstætt til að vera Guði þóknanlegt, kallast á við rannsóknir Becca Whitla á safnaðarsöng og árþjóðum vestan hafs. Whitla bendir á að þótt möguleikar söngsins til tjáningar hafi verið lofaðir af áhrifamiklum guðfræðingum, hafi safnaðarsöngurinn á köflum haft á sér vafasamt orð, einkum vegna þess að hann hreyfði við tilfinningum og undirstrikaði líkamann með sterkari hætti en tilhlýðilegt þótti.³⁹ Whitla segir Evrópufólk hafa flutt með sér hið tvíbenta viðhorf til söngsins til nýlendanna. Söngurinn skyldi hlýða lögmálum hefðbundins safnaðarsöngs, þrælar skyldu syngja að vestrænum hætti, viðteknir sönghættir í safnaðarsöngnum skyldu skjalfestir í sálmaþókum og þeim stýrt í takt við vestrænar hugmyndir um fagurfræði tónlistar. Whitla telur trúariðkun geta unnið á móti kerfislægu óréttlæti á borð við nýlenduhyggiu með fjölmennningarlegum, fjöltyngdum og fjölþjóðlegum safnaðarsöng.⁴⁰

Ragnhild Strauman vekur athygli á þeirri viðleitni norsku kirkjunnar að bjóða upp á samíska sálma í sálmaþókinni frá 2013 og styrkja þannig samískan trúararf sem verðugan hluta af norsku kirkjulífi. Gallinn við þessa viðleitni sé sá að samískar sönghefðir séu ólíkar norskum sálmasöng. Þannig sé samíska sálma-söngurinn hægari, oft með auka nótum sem sungnar séu af innlifun og söngurinn oft fluttur án undirleiks. Munurinn á því hvernig sálmaþokar séu sungnar

³⁴ Karin Nelson, „Mariakultens musik i ett skandinavisk perspektiv: Exempel från olika sociala och historiska kontexter“, *Musikk og religion: Tekster om musikk i religion og religion i musikk*, ritstj. Henrik Holm og Øivind Varkøy, Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2022, bls. 157–181, hér 161, doi.org/10.23865/noasp.177.ch9.

³⁵ Sama rit, bls. 165–168.

³⁶ Sama rit, bls. 170.

³⁷ Sama rit, bls. 177.

³⁸ Sigríður Guðmarsdóttir, „Sálmaþókarsköp“, bls. 32.

³⁹ Becca Whitla, *Liberation, (De)coloniality, and Liturgical Practices: Flipping the Song Bird*, Cham: Palgrave, 2020, bls. 2.

⁴⁰ Sama rit, bls. 3.

eftir samískri hefð og þeirri norsku skili sér ekki inn í tónsetningu sálmaþókarinnar og þar séu norskar hefðir ráðandi.⁴¹ Í þeim fáu tilfellum þar sem ný samísk sönglög hafi verið tekin inn í sálmaþóka, megi hins vegar sjá áhugaverðar áherslur þar sem hið forna samhengi samískrar menningar fái að njóta sín.⁴²

Strauman hefur búið til hugtakið „sálmun“ (e. *hymnicking*) sem byggist á hugtaki nýsjálenska tónlistarfræðingsins Christophers Smalls, „tónlistun“ (e. *musicking*). Strauman útskýrir „musicking“ þannig að tónlistun taki til alls þess sem tengist tónlist og sé atburður sem tengi saman fólk og hljóma. Sálmun sé þannig tónlistun í því sérstaka samhengi sem safnaðarsöngurinn er. Sálmun fjalli um „að sálma“ safnaðarsönginn, gera hann að trúarlegum atburði sem snerti við fólk í ólíkum tengslum þess, við sjálft sig og eigin líkama, við þau sem „sálma“ með þeim í kirkjurýmiinu og við heiminn handan við kirkjuvegginn.⁴³ Þannig sé sálmasöngurinn ekki aðeins tæki til að koma boðskap kirkjunnar á framfæri, heldur sé tónlistin markmið í sjálfri sér, þar sem reynslan af söngnum yfirgnæfi stundum hið guðfræðilega ætlunarverk.⁴⁴

Þegar hugmyndir þeirra Korte, Whitla, Nelson og Strauman eru dregnar saman má greina áherslur sem afbyggja hina vestrænu tónlistarhefð sálmafræðinnar í textum og söng, gegnum fornar rætur gyðjuhefða árþjóða, söng sem hreyfir við tilfinningum, hefðir sem nýlenduhyggið hefur kúgað og útmálað sem demónískar, þar sem sálmunin verður atburður og upplifun og þar sem frelsið er ekki „vofa í himinsins vistum“, svo að vitnað sé í Pussy Riot.

Fjölbreytileiki í *Sálmabók íslensku kirkjunnar* (2022)

Í upphafi þessarar greinar var spurt hvaða áhrif pönkbænin og femínískar og afnýlenduvæddar áherslur geti haft á túlkun Maríumynda sálmaþókarinnar. Í tveimur síðustu köflum greinarinnar verður sjónum beint að *Sálmabók íslensku kirkjunnar*.⁴⁵ Með Korte, Whitla og Strauman veltum við því fyrir okkur hvernig fagurfræði, líkamleg tjáning, atburðir og sálmun safnaðarsöngsins geta haft áhrif í almannarými sem ná út fyrir kirkjurýmið.

Ein leið til að meta fjölbreytileika safnaðarsöngsins er að kanna fjölda þeirra sálmaskálda sem ekki eru karlkyns. Arnfríður Guðmundsdóttir, prófessor í trúfræði við Háskóla Íslands, bendir á að konur hafi skrifað sálma á öllum öldum, og að fyrsta nafngreinda íslenska konan sem hafi átt sálm í íslenskri sálmaþóku undir eigin nafni hafi verið Guðný Guðmundsdóttir, en sálmur hennar var gefinn út í Höfuðgreinabókinni árið 1772.⁴⁶ Arnfríður hefur rýnt í forvera núgildandi sálmaþóka, *Sálmabók íslensku kirkjunnar* frá 1972, með viðaukum frá

⁴¹ Ragnhild Strauman, „Sami Hymns in the Norwegian Hymnbook: A Curious or an Obvious Part of the Norwegian Hymn History?“, *Hymn, Song, Society*, ritstj. Tapani Innanen og Veli-Matti Salminen, Helsinki: The Church Research Institute, 2016, bls. 178–198, hér 179.

⁴² Sama rit, bls. 194.

⁴³ Ragnhild Strauman, „Hymnicking: Salmesang som musikalsk handling“, *Musikk og religion: Tekster om musikk i religion og religion i musikk*, ritstj. Henrik Holm og Øivind Varkøy, Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2022, bls. 245–261, doi.org/10.23865/noasp.177.ch13.

⁴⁴ Sama rit, bls. 258.

⁴⁵ *Sálmabók íslensku kirkjunnar*, Reykjavík: Skálholtsútgáfan, 2022. Þar sem ekki er blaðsíðutal í þeim hluta sálmaþókarinnar sem geymir sálmana, verður vísað til sálmanúmeranna í svigum í meginmáli.

⁴⁶ Arnfríður Guðmundsdóttir, „Yrkja konur sálma? Um konur sem sálmaskáld í evangelísk lútherskri kirkju“, *Ritir Guðfræðistofnunar* 37/2013, bls. 9–38, hér 17.

1991 og 1997. Hún telur að alls eigi níu íslenskar konur fjórtán sálma og sálmaþýðingar í útgáfu sálmaþéttarinnar frá 1997, en sálmarnar í henni eru meira en 700 talsins.⁴⁷ Þegar leitað er að íslenskum sálmaskáldum sem ekki eru karlkyns í núgildandi *Sálmaþéttar íslensku kirkjunnar* (2022) hafa tuttugu bæst í hóp hinna níu, alls tuttugu og níu sálmaskáld sem eiga samanlagt 57 sálma í bók sem telur um átta hundruð sálma.⁴⁸ Íslensku tónskáldin sem ekki eru karlkyns eru nú átján og eiga samanlagt 27 sálmalög en þau voru þrjú í sálmaþéttinni frá 1997 með jafnmarga sálma.⁴⁹ Fleiri teikn eru á lofti um aukinn fjölbreytileika en eingöngu þau að sálmaskáldum og tónskáldum sem ekki eru karlkyns hafi fjölgað. Korte benti á, eins og áður sagði, að pönkbænin hefði verið einstakur viðburður sem einkenndist annars vegar af þjóðfélagsádeilu og hins vegar af því að viðburðurinn og táknfræðin voru sett í samhengi kristinnar tjáningar og fagurfræði.⁵⁰

Ef undan eru skildir latneskir sálmar frá miðaldakirkjunni voru allir sálmar *Sálmaþéttar íslensku kirkjunnar* (1972) á íslensku, en sálmar á íslensku táknmáli bættust við í viðbætinum 1997. Í nýju íslensku sálmaþéttinni frá 2022 er gert ráð fyrir aukinni fjöltyngi í safnaðarstarfinu, sem er í takt við þær áherslur sem Whitley og Strauman kölluðu eftir. Finna má sálma á táknmáli, arabísku, dönsku, ensku, finnsku, frönsku, færeysku, grísku, grænlandsku, japönsku, jórúba, norðursamísku, norsku, persnesku, portúgölsku, pólsku, spænsku, sænsku, zulu og þýsku.⁵¹ Eins og áður hefur komið fram hjá Whitley og Strauman, skortir oft á að tónlistarmenning framandi þjóða í takti, hraða, styrk, útdúrum, söngtækni og öðrum þáttum sem tengjast líkamlegri tjáningu safnaðanna fái að njóta sín í vestrænum sálmasöngsbókum (kórálbókum) jafnt sem sálmaþéttum. Þannig telur Strauman mestar líkur á að söngmenning framandi þjóða fái að njóta sín ef lögin sem eru frumsamin samkvæmt þeirri tónlistarhefð eru nótnasett eftir þeim söng- og tónlistarhefðum sem gilda í því framandi samfélagi en ekki bundin á klafa þess sem þykir fagurfræðilega smekklegt og hæfilegt í kirkju á Vesturlöndum.⁵² Þannig gerir Strauman greinarmun á því að birta sálma á erlendu tungumáli í sálmaþétt sem einungis geymir þýðingar á vestrænum sálmi og sálmalagi, tónsettu að vestrænum hætti, og síðan sálmalagi sem er frumsamið í öðru menningarsamhengi og fær að njóta menningarbundinna sérkenna sinna í

⁴⁷ Íslensku sálmaskáldin sem um ræðir eru: Guðrún Guðmundsdóttir frá Melgerði, Herdís Andrésdóttir, Hrefna Samúelsdóttir Tynes, Lilja Sólveig Kristjánsdóttir, Margrét Jónsdóttir, Ólöf Sigurðardóttir frá Hlíðum, Ólína Andrésdóttir, Rósa B. Blöndals og greinarhöfundur. Sama rit, bls. 18–34.

⁴⁸ Íslensku sálmaskáldin sem bættast við hóp þeirra níu sem áður eru nefnd eru: Arngrður María Árnadóttir, Árný Björg Blandon, Eygló Eyjólfssdóttir, Eyrún Ólafsdóttir, Filippía Sigurlaug Kristjánsdóttir (Hugrún), Gerður Kristný Guðjónsdóttir, Guðný Einarsdóttir, Halla Kjartansdóttir, Hallveig Thorlacius, Herdís Egilsdóttir, Hildur Eir Bolladóttir, Hjördís Anna Haraldsdóttir, Hjördís Björg Kristinsdóttir, Iðunn Steinsdóttir, Jóhanna G. Erlingsson, Jóna Hrönn Bolladóttir, Sigríður Magnúsdóttir, Sigurbjörg Þrastardóttir, Snædís Björt Guðmundsdóttir, Vilborg Dagbjartsdóttir, Vilborg Davíðsdóttir og Þórdís Klara Agústsóttir. *Sálmaþéttar íslensku kirkjunnar*, 2022, bls. 1128–1134.

⁴⁹ Íslensku tónskáldin sem ekki eru karlar og átta sálmalag í sálmaþéttinni frá 1997 voru: Elín Matthíasdóttir Laxdal, Guðrún Böðvarsdóttir og Jörunn Viðar. *Sálmaþéttar íslensku kirkjunnar*, Skálholtsútgáfan í umboði kirkjuráðs, 1997, bls. 835–836. Tónskáldin sem ekki eru karlar og eiga sálmalag í sálmaþéttinni 2022 eru auk Elínar, Guðrúnar og Jörunnar þessi: Aðalheiður Þorsteinsdóttir, Arngrður María Árnadóttir, Auður Guðjohnsen, Bára Grímsdóttir, Elín Gunnlaugsdóttir, Guðný Einarsdóttir, Helga Þórdís Guðmundsdóttir, Hildigunnur Rúnarsdóttir, Kirstín Erna Blöndal, Kristín Jóhannesdóttir, Lára Bryndís Eggertsdóttir, Margrét Scheving, Margrét Kristín Sigurðardóttir, Ragnheiður Gröndal og Ragnhildur Gísladóttir. *Sálmaþéttar íslensku kirkjunnar*, 2022, bls. 1140–1144.

⁵⁰ Anne-Marie Korte, „Pussy Riot’s Punk Prayer“, bls. 51.

⁵¹ *Sálmaþéttar íslensku kirkjunnar*, 2022, bls. 1156–1157.

⁵² Ragnhild Strauman, „Sami Hymns in the Norwegian Hymnbook“, bls. 179.

bókinni. Dæmi um hið fyrrnefnda í *Sálmabók íslensku kirkjunnar* (2022) er framsetningin á tungu árþjóðanna sem eru nágrannar Íslendinga í austri og vestri. Þegar um er að ræða danska, sænska, norska og finnska sálma er menningu nágrannaþjóðanna yfirleitt gert hátt undir höfði með frumsömdum textum og lögum frá því menningarsvæði. Annað er uppi á teningnum þegar kemur að sálum á grænlensku og samísku. Í *sálmabókinni* (2022) er einungis boðið upp á grænlenska og samíska þýðingu á sálmi danska skáldsins Bernhards Severins Ingemanns við þjóðlag frá Slésíu: „Fögur er foldin“ (Sb 67c og 67d), ekki frumsamda sálma, tónlög eða tónsetningar frá Grænlandi eða Sápmi.

Frumsamda sálma og sálmalög sem betur bregða ljósi á aðra menningarheima en það dæmi sem ég hef tekið af árþjóðum í nágrenni Íslands eru til dæmis „Y hamala Allah’ahamel“ á arabísku (Sb 312), „Wa, wa, wa emi mimo“ á jórúba (Sb 522) og „Sekai no tomo to te tsunagi“ á japönsku (Sb 334). Í greininni er ekki tekin afstaða til þess hvort áður nefnd sálmalög á arabísku, jórúba og japönsku séu tónsett í takti við sönghefðir í þeim löndum þar sem sálmarir urðu til, vegna þess að sú greining krefst þekkingar á þjóðtónlistarfræði sem höfundur greinarinnar býr ekki yfir. Bent er á að hér sé að finna þekkingargat í íslenskri sálmafræði sem verðugt væri að rannsaka nánar.

Í þessum kafla hefur viðleitnin sem kemur fram í *Sálmabók íslensku kirkjunnar* (2022) til að leita út fyrir hinn vestræna kanón í safnaðarsöngnum verið greind í ljósi sálmafræði afnýlenduðvæðingarinnar, auk þess sem leitað var til Pussy Riot eftir innblæstri fyrir safnaðarsöng fjölbreytileikans. Í síðasta kaflanum verður skyggnt aftur í baksýnispegl kvennaguðfræðinnar og femínísku sálma-guðfræðinálganirnar sem kynntar voru í fyrsta og öðrum kafla greinarinnar til að skoða þau Maríustef sem fjalla um meyjarhlutverkið í *sálmabókinni*.

Meyjan í *Sálmabók íslensku kirkjunnar* (2022)

Eina Maríuhátíð íslensku þjóðkirkjunnar, samkvæmt gildandi handbók þjóðkirkjunnar frá 1981, er boðunardagur Maríu, sem haldin er þann 25. mars eða á fimmta sunnudegi í föstu. Er þá jafnan lesið guðspjall úr fyrsta kafla Lúkasarguðspjalls, þ.e. um boðun Maríu (Lúk 1.26–38), *Magnificat* (Lúk 1.46–56), eða heimsókn Maríu til Elísabetar frændkonu sinnar (Lúk 1.39–45).⁵³ Því er nærtækt að beina fyrst sjónum að sálum sem tengjast messudegi Maríu en hafa einnig augun opin fyrir öðrum sálum sem tengjast meydómi Maríu.

„Mey“ og „mær“ eru algengar vísanir til Maríu í íslenskum sálum, auk þess sem hún er líka kölluð „móðir“ í sumum jólasálmunum. Meyjarsálmarnir eru alls átta (Sb 23, 39, 103, 104, 297, 630), mærin finnst í níu sálum (Sb 31, 32, 33, 35, 56, 57, 64, 103 og 105), og nafn Maríu er nefnt í tíu sálum. Í sex þeirra er hún sjálf ávörpuð (Sb 2, 104, 274, 411, 681 og 700), auk þess sem *Magnificat* er birt er undir sálmnúmeri (Sb 346). Í þremur sálum er Jesús ávarpaður sem „Maríuson“ (Sb 16, 27 og 138) og nefndur „meyjar mögur“ í þeim fjórða (Sb 630). Mikill meirihluti sálma þar sem orðin „María“ og „mey“ koma fyrir er tengdur jólum og boðunardegnum. Alls verður vísað til tólf sálma, þar sem talað

⁵³ *Handbók íslensku kirkjunnar*, Reykjavík: Kirkjuráð, 1981, bls. 77.

er um Maríu sem mey og barnamóður (Sb 23, 31, 32, 35, 39, 56, 57, 6, 103, 104, 105, 700).

Eins og áður sagði voru Ruether, Bingemer og Gebara uppteknar af upplýstu samþykki Maríu í textum boðunardagsins. Þrír sálmar sálmaþókarinnar (Sb 103, 104 og 105) lýsa heimsókn engilsins til Maríu og því er forvitnilegt að sjá hvernig samþykki samkvæmt Lúkasarguðspjalli er túlkað í boðunarsálmunum. Í Sb 105 er María „sú sem andinn yfirskyggði“ án þess að fram komi hvort María hafi eitthvað haft um þann skugga að segja eða ekki. Hið sama má segja um Sb 103, sem er sálmur Thomasar Kingo í þýðingu Valdimars Briem, og þar er Maríu lýst sem „kyrrlátri mey“. Engillinn hefur tögl og hagldir í samtalinu, bæði hjá Kingo og Valdimar.

Við mey þá engill mæla réð:
„Þú munt af himnum þiggja
Guðs anda gjöf; þig mun þar með
Guðs máttur yfirskyggja...“

Hann kastar aðeins kveðju á meyna en væntir ekki svars og ekkert spyrst af viðbrögðum Maríu. Þegar sálmur Helga er borinn saman við nýjasta boðunarsálm sálmaþókarinnar, sem er sálmaþýðing Sigurðar Ægissonar (Sb 104) á sálmi Sabine Baring-Gould, þá kveður við annan tón. Í sálmaþýðingu Sigurðar svarar María englinum og samþykkir að takast móðurhlutverkið á hendur:

Þá heyrðist röddin hlý og mildileg:
„Sem Herrann æskir, fús það geri ég.“

Í upphaflegum texta Baring-Gould beygir María höfuð sitt í hógværd. Í sálmaþýðingu Sigurðar hins vegar er hvergi minnst á hógværdina, rödd Maríu heyrir vel, ákvörðunarréttur hennar er skýr og sérstaklega tekið fram að erkiengillinn hafi ekki búist til ferðar fyrr en hún var búin að svara.

Auk hins biblíulega Lofsöngs Maríu (*Magnificat*) er að finna í sálmaþókinni þýðingu Sigurbjörns Einarssonar á sálmi norska sálmaskáldsins Sveins Ellingsens, sem er ortur út frá Lofsöngnum.

Samstillt í trúnni með systur og bræðrum
syngjum vér orð sem María gaf vængi,
fagnandi hlýðin Guðs heilaga anda...

Þegar sálmur Ellingsens er skoðaður bæði í norsku frumútgáfunni og í íslensku þýðingunni má sjá áherslu á hlýðni Maríu, sem ekki er að finna í *Magnificat*. Hlýðnin, hreinleikinn og hljóðlæti Maríu hjá hinum eldri skáldum eru í samræmi við niðurstöður Lejdhamre um að María sálmannna sé gjarnan auðsveip, auðmjúk, þögul og smá. Áherslan sé ekki á hinum róttæka samfélagboðskap um valdhafana sem Guð steypir af stóli og smælingjana sem hann upphefur í vers 52–53, sem femínískir guðfræðingar, á borð við Johnson og Ruether, mátu svo mikils, heldur er hin hlýðna fyrirmynd einmitt það sem Daly og Williams höfnuðu og Johnson tók sem dæmi um ófæra leið fyrir konur í leit að valdeflingu.

Þegar kirkjuárið er fært fram um níu mánuði má finna lýsingar á meynni í jólasálmunum. Þannig er mærin sögð „flekklau“ í jólasálmi Lúthers í þýðingu Stefáns Thorarensen (Sb 57) og hún er „hrein“ hjá Valdemar V. Snævarr í þýðingu hans (Sb 39) á sálmi Johns F. Wades. Hún er „hljóðlát“ í þýðingu Helga

Hálfðanarsonar á jólasálmi Josefs Mohrs (Sb 34) og í sálmi Sigurjóns Guðjónssonar er hún „ung“ (Sb 105). Hún er „helg“ hjá Stefáni Thorarensen (Sb 297), Sveinbjörn Egilsson segir hana „signaða“ í sinni útgáfu af jólasálmi Mohrs (Sb 85) og í þýðingu Sigurðar Ægissonar á sálmi Sabine Baring-Gould er meyjan „mæt“ (Sb 104).

Fátækt Maríu er gjarnan tengd meydómi hennar og er sérstaklega tilgreind í sex sálum. Fátækt meýjarinnar í jólasálmunum undirstrikar umkomuleysi hennar og smæð (Sb 23, 31, 32, 34, 61, 64). Í þýðingu Friðriks Friðrikssonar á sálmi Cecils F. Alexanders (Sb 23) er meyjan/móðirin í fjárhúsinu „fátæk“, „hreinn“, „mjúkhent“ og „litverp“. Whitla hefur bent á að texti sálmanna vísi oft til hugarheims nýlenduhyggiunnar. Hún nefnir sérstaklega sálm Alexanders og telur að lýsingin á Maríu hafi viðhaldið tilfinningahlöðnum hugmyndum hins enska heimsveldis á nítjándu öld, þar sem fjárhúsið er túlkað sem staður milli-stéttarkonunnar inni á heimilinu eftir dygdalistum þar sem kvenleg hlýðni og hreinleiki eru metin ofar öðrum dygðum og halda konum undirskipuðum.⁵⁴ Hér kallast sjónarhorn af nýlenduvæðingarinnar hjá Whitla á við gagnrýni Williams á upphafningu móðurhlutverksins.

Einn af nýjustu sálum sálmabókarinnar (Sb 33) geymir fjárhúslýsingu Þórdísar Klöru Ágústsdóttur sem þýðir þar sálm Jakobs Sande. Sálmur Þórdísar Klöru stingur í stúf við rómantísku lýsingarnar af fátæku og hlýðnu meynni. Mær Þórdísar Klöru gefur brjóst í rólegheitum í fjárhúsinu og virðist hvorki sérstaklega fátæk né umkomulaus.

Hún blíðlega brjóst því gefur
svo barninu verði rótt.
Í fjárhúsi saklaus sefur
Guðs sonur á jólanótt.

Athygli vekur að sálmaþýðingin víkur töluvert frá frumtexta Sandes. Hjá Sande er hvergi geirvörtu að sjá, barnið liggur eitt og grátandi í jötunni, þar til engla-söngurinn færir því ró. Hér hefur sálmaskáldið íslenska bætt við móðurinni sem huggar barnið og gefur því að drekka. Hjá Jóhannesi úr Kötlum er henni lýst sem „silkierein“ sem dillar syni sínum (Sb 28).

Auk jólasálma og boðunardagssálma, má finna einn sálm um Maríu með barnið sem ekki er tengdur tímabilum kirkjuársins. Sálmurinn lýsir Maríu sem flóttamanni með barn á armi og er þýðing greinarhöfundar á sálmi Johns Bell (Sb 700).

Héti ég María,
hefði barn armi á,
neyddist til að flýja
nauð og stríð, lands míns vá,
fyndir þú mér friðsælt skjól?

Sálmurinn gæti flokkast undir það sem Thomasen kallar „að orða samtímalegan vanda“ (no. *den problemlidentifiserende strategien*), en þau vandamál sem sálmurinn nefnir eru ekki bundin við eitt kyn. Í sálminum hefur María bjargast úr sprengju-regni og bátur hennar yfir hafið er hriplekur. Lesandinn er spurður í lok hvers erindis hvort hann myndi finna skjól fyrir hana og barnið. Höfundur hefur ekki

⁵⁴ Sama rit, bls. 252.

fundið nein dæmi um að sálmaabókin orði kynbundin vandamál eins og þau sem Stenvaag og Lægdene fundu í norsku sálmaabókinni.

Gebara, Bingemer og Ruether, sem allar vinna undir merkjum frelsunarguðfræðinnar, töluðu um Maríu sem sé ein af hinum fátæku, sem tali þeirra máli og yfirgefi ekki þau sem búa við erfiðustu kjörin. Í lýsingum margra hinna eldri sálma er fátækt Maríu notuð til að draga fram andstæður milli hennar fátæklegu vistarvera og hinna himnesku hóbýla. Þó svo að sálmurinn um Maríu sem flóttamann eigi það sameiginlegt með jólasálmunum um hina fátæku Maríu að undirstrika bjargarleysi hennar, þá er flóttamannasálminum ætlað að vekja söfnuðinn til meðvitundar um neyð flóttafólks og að hvetja hann til aðgerða. Sálmurinn skilur eftir sig erfiðar siðferðilegar spurningar hjá ríkari þjóðum um það hvernig svara megi flóttamanninum sem kemur til landsins.

Í upphafi var spurt hvers konar afl væri leyst úr læðingi þegar lambhúshettukonur ákölluðu Maríu í helgu pönki og hvernig pönkbænin geti eftir sálmafræðina. Með Korte höfum við íhugað truflandi fjölbreytileika safnaðarsöngsins, velt fyrir okkur tengslum við líkamann, leitt hugann að öðrum sem taka þátt í söngnum og þau sem standa úti fyrir, skoðað hvernig söngurinn líkamnast í tjáningu og fagurfræði helgirýmisins, sem sé, það sem Strauman kallar „sálmun“ eða „hymnicking“. Whitla, Strauman og Nelson hafa leitt okkur inn í undirskipaðar sönghefðir og hversu valdeflandi það geti verið þegar þær eru leystar úr læðingi með aðstoð afnýlendu væðingarinnar í stað þess sem Pussy Riot kallar að vera vofa „í himinsins vistum“. Loks höfum við greint ólík meistarstef í sálmunum, sem bera með sér tvíbentan farangur fyrir valdeflingu kvenna. Í eldri jólasálmunum eru fátækt og umkomuleysi Maríu gjarnan notuð til að skapa mótvægi við makt og mikilleika himnaföðursins, í sálmunum er samþykki Maríu í Lúkasarguðspjalli þurrkað út og *Magnificat* fyrst og fremst endurtúlkað sem boðskapur um hlýðni, ekki málsvarnarhlutverk. Í þremur yngstu sálmunum er áherslan hins vegar á líkamleg tengsl milli móður og barns, upplýst samþykki sjálfstæðrar, ungrar konu og loks þjóðfélagslegar aðstæður fólks á flótta sem söfnuðurinn er krafinn um að bregðast við.

„Móðir Guðs, meýja, við biðjum þig, vertu femínisti, femínisti vertu, vertu femínisti!“ sungu Pussy Riot til Maríu í dómkirkjunni. Hvort sem ákallið getur flokkast sem bænasálmur eða ekki, getur andblærinn frá píkuupppotinu orðið til vakningar um að það skiptir máli fyrir líf og farsæld fólks, hvort sem við syngjum með hjörtum og lungum um umkomuleysi, þögn og hlýðni eða pönki, truflun og atbeina í safnaðarsöngnum. Í pönki og fjölröddun hinna undirskipuðu má finna siðvenjubrot og ef til vill hreyfir meýjan sig með, ef vel er að gáð.