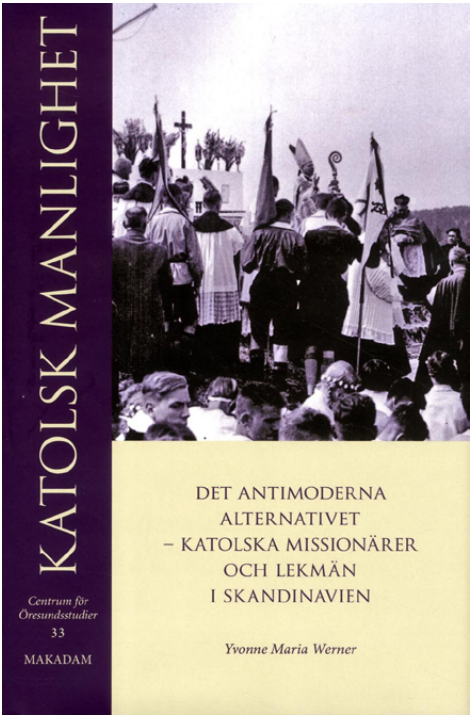


Yvonne Maria Werner, *Katolsk manlighet. Det antimoderna alternativet – katolska missionärer och lekmän i Skandinavien*
(Centrum för Öresundsstudier 33, 2014)

Elektroniskt publicerad upplaga för forsknings-, utbildnings- och biblioteksverksamhet – ej för kommersiella ändamål.
Publicerad med tillstånd från Makadam förlag.
Tryckt utgåva finns i bokhandeln: ISBN 978-91-7061-148-3
Makadam förlag, Göteborg & Stockholm
www.makadambok.se

Electronically published edition for research, educational and library needs – not for commercial purposes.
Published by permission from Makadam Publishers.
A printed version is available through book stores: ISBN 978-91-7061-148-3
Makadam Publishers, Göteborg & Stockholm, Sweden
www.makadambok.se

KATOLSK MANLIGHET

Det antimoderna alternativet –
katolska missionärer
och lekmän i Skandinavien

YVONNE MARIA WERNER

Utgiven i samarbete med
Centrum för Öresundsstudier
vid Lunds universitet

MAKADAM FÖRLAG

Katolsk manlighet © Yvonne Maria Werner & Makadam förlag 2014 · www.makadambok.se

Katolsk manlighet © Yvonne Maria Werner & Makadam förlag 2014 · www.makadambok.se

MAKADAM FÖRLAG
GÖTEBORG · STOCKHOLM
WWW.MAKADAMBOK.SE

CENTRUM FÖR ÖRESUNDSSTUDIER 33
SERIEREDAKTÖR HANNE SANDERS

Tryckningen av denna bok har möjliggjorts genom anslag från Riksbankens Jubileumsfond

Kopiering eller annat mångfaldigande kräver förlagets särskilda tillstånd.

© 2014 Yvonne Maria Werner,
Centrum för Öresundsstudier och Makadam förlag
ISBN e-utgåva 978-91-7061-648-8
ISSN e-utgåva 2001-9882

INNEHÅLL

Förord 7

INLEDNING 9
Religion och genus: en forskningsöversikt 10
Konfessionalism, manlighet och känslor 18
Upplägg och källmaterial 27

MANLIGHET OCH KATOLSK MISSION 34
Konfessionella genusstrukturer 34
Den katolska kyrkans återkomst i Norden 39
Katolska prästhushåll och genusrelationer 44
Hushållerska med makt 47
Ordenssystrarna och religionens feminisering 51
Nordpolmissionens manlighetsdiskurser 56
Mission och genus 58
Motbilder till den goda katolska prästmanligheten 63
Celibatet som norm 67
Prästmannaideal 71
Katolsk manlighet på italienska 74
Ett feminiserat prästmannaideal 77
Barnabitmission med förhinder 84
Nationalitet och manlighet 85
Lydnad och offer 91
Kvinnomakt och remaskulinisering 95

JESUITERNA OCH DEN ULTRAMONTANA MANLIGHETEN 104
Jesuiternas etablering i Skandinavien 106
Jesuitisk manlighet i teori och praxis 113
Elevernas vittnesbörd 119
Den ideale jesuiten – typer och mottyper 124
Lydnadsdiskurser och manlighet 128
Disciplinering 137
Dygdeideal och språkbruk 141
Apostolat och jesuitisk manlighet 146
Spiritualitet och andaktsliv 147
Skola och manlighetsformering 152
Ideal och förebilder 158
Hierarki och manlig självhävdelse 165
Nationella motsättningar 170
Ordensmannaideal under omprövning 174

Jesuiterna och kvinnorna 177
Kvinnosjälavård 180
Kvinnosyn och genusordning 185

DOMINIKANSK MANLIGHET I FRANSK TAPPNING 192
Den franska dominikanorden och den nordiska missionen 197
Etableringen i Skandinavien 201
Askes, mission och manlighet 206
Bröder och systrar i Kristus – hierarki och genusrelationer 216
Religion och politik 221
Manlighet och nationell identitet 226
Fransk esprit och kultur som manlighetsmarkör 229
Lojalitetskonflikter och manlighet 233

SEKULARPRÄSTER OCH MANLIGA KONVERTITER 240
Propagandisternas diskursiva prästmanlighet 242
Missionsrapporternas vittnesbörd 244
Känslornas språk 248
Katolsk prästmanlighet i kris 255
Klerikalism och manlighet 262
Katolsk lekmannaspiritualitet på nordisk botten 266
I skuggan av det monastiska livet 268
Auktoritet, aktivism och manlighet 275
Liturgins manliggörande funktion 279

KATOLSK MANLIGHET I EN SKANDINAVISK KONTEXT – AVSLUTANDE REFLEXIONER 286
Pionjärtidens katolska missionärsmanlighet 289
Jesuitisk manlighetsdiskurs i nordisk kulturmiljö 293
Dominikansk asketism och manlighet 297
Sekularpräster och nordiska lekmän 300
Sammanfattande utblick 303

SUMMARY: CATHOLIC MASCULINITY IN SCANDINAVIA:
THE ANTI-MODERN ALTERNATIVE 305
KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING 313
PERSONREGISTER 339
OM CENTRUM FÖR DANMARKSSTUDIER /
CENTRUM FÖR ÖRESUNDSSTUDIER 345

Katolsk manlighet © Yvonne Maria Werner & Makadam förlag 2014 · www.makadambok.se

FÖRORD

För nu ett decennium sedan startade det av mig initierade forskningsprojektet *Kristen manlighet – en modernitetens paradox*. Projektet finansierades av Riksbankens Jubileumsfond och inledde sin verksamhet med en konferens i den idylliska lilla klosterbyn Farfa i Sabinerbergen utanför Rom, där intensiva diskussioner och konstruktiva meningsutbyten varvades med långa vandringar i den storslagna naturen. Fler liknande konferenser följde, och samverkan inleddes med forskare från de nordiska länderna, Tyskland, Storbritannien, Holland och Belgien. Jag vill tacka alla som direkt och indirekt medverkat i forskningsprojektet för en härlig tid av samverkan kring den gemensamma forskningsuppgiften, vilken lett till en rad publikationer om manlighet och kristen religion, manlighet och genusföreställningar i det moderna samhället.

Min egen forskning handlar om katolsk manlighet i Skandinavien och anknyter i viss mån till mina tidigare arbeten om katolsk mission och konversion, även om perspektivet nu är ett helt annat. Jag har undersökt mansideal och manlighetsföreställningar hos katolska präster, ordensmän och manliga konvertiter i Danmark, Norge och Sverige under perioden 1850 till 1940. För att genomföra denna undersökning har jag använt källmaterial från en rad ordensarkiv och kyrkliga arkiv runt om i Europa. Jag

Katolsk manlighet © Yvonne Maria Werner & Makadam förlag 2014 · www.makadambok.se

vill rikta ett tack till de arkivarier som bistått mig i arbetet med källmaterialet och till alla som på olika sätt bidragit till att denna bok blivit till.

Lund den 11 februari 2014
Yvonne Maria Werner

INLEDNING

Är det manligt att vara kristen? Under den förmoderna eran, då den normativa ordningen i Västerlandet vilade på kristen grund, var svaret entydigt ja. Men från mitten av 1800-talet började detta ifrågasättas. I borgerligt liberala kretsar,[1] där tron på vetenskap och sociala framsteg successivt ersatt den kristna tron som normativt riktmärke, var det många som betraktade kristendomen som ett övervunnet utvecklingsstadium. Man utgick här från att samhälle och politik skulle vila på sekulär grund och frigöras från kyrkligt religiösa inflytelser. Om kristendomen överhuvudtaget skulle ha någon plats i det moderna samhället, så var det i den privata sfären, inte i det offentliga livet. Eftersom hemmet i denna borgerliga ideologi ansågs vara kvinnans domän kom religiös trospraxis och kristna dygdeideal alltmer att kopplas samman med det kvinnliga, och i fritänkarnas antikristna retorik framställdes kristen trospraxis rent av som oförenlig med sann manlighet. Den diskursiva feminiseringen av kristendomen gick alltså hand i hand med den uppdelning i privat och offentligt som utmärkte den borgerliga, alltmer sekulära samhällsordning som tog form i västvärlden under 1800-talet.[2]

1. Med borgerligt liberal avses här den liberala ideologi som slog igenom på bred front i Europa under 1800-talet, låg till grund för den moderna statsrättsutvecklingen och nationalismen och dominerade det borgerliga kulturlivet. Denna borgerliga liberalism inkluderar även högerrörelser av olika slag men står i motsättning till kyrkligt konservativa och så kallat reaktionära ideologier.

2. H. McLeod, »Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube. Religion und Kirche im bürgerlichen 19. Jahrhundert« i U. Frevert (utg.), *Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhält-*

Katolsk manlighet © Yvonne Maria Werner & Makadam förlag 2014 · www.makadambok.se

RELIGION OCH GENUS: EN FORSKNINGSÖVERSIKT

Föreställningen om en feminisering av kristendomen har spelat en viktig roll inom den modernhistoriska forskningen om religion och genus. Från 1970-talet och framåt har det publicerats ett stort antal studier om kvinnor och kristen religion i det moderna samhället. Flera forskare har gjort gällande att det skedde en feminisering av den religiösa kulturen och estetiken och att kvinnorna var betydligt flitigare gudstjänstbesökare än männen.[3] Andra har lyft fram de kristna organisationernas och väckelse- och missionsrörelsernas betydelse för kvinnors emancipationssträvanden i den protestantiska världen, och de kvinnliga religiösa ordenssamfundens starka expansion och växande inflytande inom katolicismen.[4] I många

nis im bürgerlichen 19. Jahrhundert, Göttingen 1988, s. 123–156; U. Frevert, »Kulturfrauen und Geschäftsmänner. Soziale Identitäten im deutschen Bürgertum des 19. Jahrhunderts« i U. Frevert (utg.), *»Mann und Weib, und Weib und Mann«. Geschlechter-Differenzen in der Moderne*, München 1995, s. 133–165.

3. B. Welter, »The Feminisation of American Religion 1800–1860« i M. Hartman, L. Banner (red.), *Clio's Consciousness Raised*, New York 1974, s. 137–57; N. Busch, »Die Feminisierung der ultramontanen Frömmigkeit« i I. Götz von Olenhusen (utg.), *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn 1995, s. 203–220; N. Busch, *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*, Gütersloh 1997; L. Hölscher, »'Weibliche Religiosität'? Der Einfluß von Religion und Kirche auf die Religiosität von Frauen im 19. Jahrhundert« i M. Kraul, C. Lüth (utg.), *Erziehung der Menschengeschlechter. Studien zur Religion, Sozialisation und Bildung in Europa seit der Aufklärung*, Weinheim 1996, s. 45–62; M. Kimmel, »Consuming Manhood. The Feminization of American Culture and the Recreation of the Male Body, 1832–1920« i S. Ervö, T. Johansson (red.), *Moulding Masculinities. Vol. 2, Bending Bodies*, Aldershot 2003, s. 47–76; E. Saurer, »Gender and the history of religion. New approaches and recent studies« i *Kvinder, køn & Forskning* 2005:1–2, s. 34–46. En bra sammanfattning av feminiseringstesens implementering ges av T. Van Osselaer och T. Buerman, »Feminization Thesis: A Survey of International Historiography and A Probing of Belgian Ground« i *Revue d'histoire ecclésiatique* 2008:2, s. 497–534; *P. Pasture,* »Beyond the Feminization Thesis. Gendering the History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries« i P. Pasture, J. Art (red.), *Beyond the Feminization Thesis. Gender and Christianity in Modern Europe*, Leuven 2012, s. 7–33.

4. U. Baumann, *Protestantismus und Frauenemanzipation in Deutschland 1850 bis 1920*, Frankfurt/Main 1992; R. Gibson, »Le catholicisme et les femmes en France au XIXe siècle« i *Revue d'Histoire de l'Église en France* 1993, s. 63–93; S. Hill Lindley (red.), *You Have Stept Out of Your Place. A History of Women and Religion in America*, Louisville, Ky 1996; L. Scaraffia, »Christianity Has Liberated Her and Placed Her alongside Man in the Family. From 1850–1988« i L. Scaraffia och G. Zarri (red.), *Women and Faith. Catholic Religious Life from Late Antiquity to the Present*, Cambridge 1999, s. 249–280; I. Hammar, *Emancipation och religion. Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca 1860–1900*, Lund 1999; P. Markkola (red.), *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries, 1830–1940*, Helsinki 2000; P. J. Walker, *Pulling the Devil's Kingdom Down. The Salvation Army in Victorian Britain*, Berkeley 2001; I. M. Okkenhaug (red.), *Gender, Race and Religion. Nordic missions 1860–1940*, Uppsala

av dessa arbeten framträder de kristna männen främst som motståndare till kvinnlig emancipation och som väktare av den hävdvunna genusordningen, intressant nog ofta med den kristna traditionen som vapen.

Inom den modernhistoriska mansforskningen har religionens roll som förklaringsfaktor länge förbisetts. Här har man i stället inriktat sig på de sekulära mansidealen, särskilt då inom den borgerliga eliten. I den mån kristna föreställningar tagits upp har de vanligen tolkats utifrån en borgerligt liberal kontext och med fokus på hem och familjeliv. Man har med andra ord utgått ifrån föreställningen att religion var en privatsak knuten till hemmet och den kvinnliga sfären, och därmed saknade relevans i den borgerliga offentlighet som var männens domän.[5] Ett undantag utgör dock den anglosaxiska forskningen, där det under de senaste decennierna publicerats en rad arbeten som tagit upp frågan om manlighet och religion i det moderna samhället.[6] Flera av dessa studier har fokuserat på de så kallat muskelkristna rörelser (Muscular Christianity) som spreds i västvärlden från mitten av 1800-talet och vars syfte var att finna en andlig dimension i typiskt manliga aktiviteter och att stärka kristendomens samhällsrele-

2003; K. Norseth, *»La os bryte over tvert med vor stumhet«. Kvinners vei til myndighet i de kristelige organisasjonene 1842–1912*, Oslo 2007; J. Lundin, *Predikande kvinnor och gråtande män – genus och religion i Frälsningsarmén i Sverige 1883–1921,* Göteborg 2013.

5. Se exempelvis A. Maugue, *L'Identité masculine en crise. Au tournant du siècle 1871–1914*, Marseille 1987; P. Stearns, *Be a Man in Modern Society*, New York 1990, s. 49–67; G. L. Mosse, *The Image of Man – The Creation of Modern Masculinity*, New York 1996, s. 3–50; W. Schmale, »Einleitung, Gender Studies, Männergeschichte, Körpergeschichte« i W. Schmale (utg.), *MannBilder. Ein Lese- und Quellenbuch zur historischen Männerforschung*, Berlin 1998, s. 5–33; D. Tjeder, *The Power of Character. Middle-class Masculinities, 1800–1900*, Stockholm 2003; J. Ljunggren, *Känslornas krig.* Första världskriget och den tyska bildningselitens androgyna manlighet, Stockholm 2004; E. Hanisch, *Männlichkeiten. Eine andere Geschichte des 20. Jahrhunderts*, Wien 2005; C. Ekenstam, »Män, manlighet och omanlighet i historien« i C. Ekenstam, J. Lorentzen (red.), *Män i Norden. Manlighet och modernitet 1840–1940*, Stockholm 2006. Man har inom äldre mansforskning ofta utgått från idealtypiska föreställningar om manlighet, medan man i nyare studier i större utsträckning fokuserar på praxis och på mäns faktiska liv. En översikt över den moderna mansforskningen ger David Tjeder i artikel »Maskulinum som problem« i *Historisk Tidskrift* 2002:2, s. 481–493.

6. N. Vance, *The Sinews of the Spirit: The Ideal of Christian Manliness in Victorian Literature and Religious Thought*, Cambridge 1986; L. Davidoff, C. Hall, *Family Fortune. Men and Women in the English Middle Class 1780–1850*, London 1992 (2002); G. Bederman, »'The Woman have had Charge of the Church long enough'. The Men and Religion Forward Movement of 1911–1912 and the Masculinization of Middle-Class Protestantism« i *American Quarterly* 1989:3, s. 432–465; J. A. Mangan, J. Malvin (red.), *Manliness and Morality. Middle-class Masculinity in Britain and America, 1800–1940*, Manchester 1987, s. 199–219. E. A. Kirkley, »Is It Manly to Be A Christian? The Debate in Victorian and Modern America« i S. D. Boyd et al. (red.), *Redeeming Men. Religion and Masculinities*, Louisville 1996, s. 80–88; J. Tosh, *A Man's Place. Masculinity and the Middle Class Home in Victorian England*, London 1999.

vans. Den kristna manligheten skulle med andra ord ges en mer modernt maskulin prägel; i den anglosaxiska världen började man vid denna tid använda termen »masculinity«.[7] Utgångspunkten för denna medelklassrörelse var just kristendomens feminisering och behovet att utveckla en mer vardagsnära kristendom, anpassad till det moderna samhällets realiteter.[8] Detta sistnämnda var en viktig punkt också inom Frälsningsarmén, där militariserad retorik kombinerades med ett mer husligt manlighetsideal på den borgerliga särartsideologins grund.[9]

Den brittiske historikern Callum G. Brown ser kristendomens feminisering som ett första steg mot samhällets sekularisering. I sin bok *The Death of Christian Britain* driver han tesen att den offentliga sfär där männen rörde sig blev allt mer avkristnad men att kvinnornas religiösa engagemang gjorde att det brittiska samhället på ett diskursivt plan ändå kom att behålla sin kristna prägel. När kvinnorna till följd av den radikaliserade moderniseringen från 1960-talet och framåt upphörde att fylla denna funktion av förmedlare av kristna normer, värderingar och förhållningssätt reducerades kristendomen snabbt till ett randfenomen. Den sekularisering som lyfts fram i tidigare forskning har enligt Brown alltså i mångt och mycket handlat om männens avtagande kyrksamhet och religiösa bindning. Forskarna har utgått från den institutionella nivån och inte uppmärksammat den kristna diskursens fortsatt starka ställning i samhället.[10] Det som Brown och andra framför allt fäst uppmärksamheten på är att kyrka och religion successivt förlorade sin koppling till politisk och ekonomisk makt, alltså till de samhällssektorer som av tradition varit

7. Enligt genusforskaren Gail Bederman syftar »masculinity« till det allmänmanliga, medan »manliness« tar sikte på mansideal. G. Bederman, *Manliness & Civilization. A Cultural History of Gender and Race in the United States 1880–1917*, Chicago 1995, s. 17–20.

8. D. E. Hall (red.), *Muscular Christianity. Embodying the Victorian age*, Cambridge 1994; A. Bradstock et al. (red.), *Masculinity and Spirituality in Victorian Culture*, London 2000; C. Putney, *Muscular Christianity. Manhood and Sports in Protestant America, 1880–1920*, London 2001; A. O'Brien, »Missionary Masculinities, the Homoerotic Gaze and the Politics of Race. Gilbert White in Northern Australia, 1885–1915« i *Gender & History* 2008:1, s. 68–85.

9. L. Lauer, »Soul-saving Partnerships and Pacifist Soldiers: the Ideal of Masculinity in the Salvation Army« i Bradstock et al. (red.), *Masculinity and Spirituality*, London 2000, s. 194–208; Walker, 2001.

10. C. Brown, *The Death of Christian Britain*, London 2001, s. 170–198. Browns undersökning har karaktären av en diskursanalys som tar fasta på kopplingen mellan genuskonstruktion och religion. Kristen fromhet kom att framstå som något kvinnligt, och den kristna diskursens kollaps förklarar han med att religiös praxis upphörde att vara en förutsättning för respektabel feminitet.

männens domän. Kyrkorna styrdes visserligen av män och prästämbetet förblev länge ett manligt revir, men i det kyrkliga livet blev kvinnorna alltmer dominerande. På många håll, inte minst i det protestantiska Nordeuropa, skedde en drastisk minskning i gudstjänstfrekvensen, särskilt bland männen. Samtidigt ökade kvinnornas betydelse för det kristna församlingslivet, vilket förstärkte bilden av kristen trosutövning som en kvinnlig angelägenhet.[11]

Feminiseringstesen har utsatts för en hel del kritik. Den tyske teologen Bernhard Schneider kritiserar den för att ensidigt fokusera på religionsutövning i mera strikt bemärkelse och att bortse från det kristna föreningslivet och politiken. Liknande synpunkter har framförts av hans landsman Lucian Hölscher.[12] En mer principiell kritik presenteras av den belgiska historikern Tine Van Osselaer, som i sin avhandling *The Pious Sex* framhåller att feminiseringstesen bidrar till en essentialistisk förståelse av genus och till ett övertagande av källmaterialets genusstereotyper. Hon argumenterar för en mer allsidig analysmodell som tar sikte på de varierande, ofta motsägelsefulla genuskonstruktioner och ideal som förekommer inom olika sociala grupper, klasser och konfessionella miljöer och som skiftar över tid. Liksom Schneider och Hölscher betonar hon vikten av att bredda religionsbegreppet och att se till de större politiska och sociala sammanhangen.[13] Det ska tilläggas att feminiseringsperspektivet tillämpats också på andra forskningsfält och då ofta sammankopplats med status- och maktförlust. Man har lyft fram det faktum att kvinnodominerade verksamheter generellt sett har lägre status än de där männen dominerar och att yrkesområden som feminiseras ofta drabbas av statusförlust och därmed sammanhängande lägre löner.[14]

11. H. McLeod, *Secularization in Western Europe, 1848–1914*, London 2000, s. 52–67, 147–158, 184–202, 285. Se också H. McLeod och W. Ustorf (red.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*, Cambridge 2003.

12. B. Schneider, »Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert. Perspektiven einer These im Kontext des deutschen Katholizismus« i *Trierer Theologische Zeitschrift* 2002, s. 123–47; L. Hölscher, »Secularization and Urbanization in the 19th Century: an interpretative Model« i H. McLeod (red.), *European Religion in the Age of Great Cities. 1830–1930*, London 1995, s. 265–281.

13. T. Van Osselaer, *The Pious Sex. Catholic Constructions of Masculinity and Femininity in Belgium c.1800–1940*, Leuven 2009 (ny upplaga 2013), s. 8–13, 253–278.

14. Se exempelvis C. Bergqvist, *Mäns makt och kvinnors intressen*, Uppsala 1994; Y. Ulfsdotter Eriksson, *Yrke, Status & Genus. En sociologisk studie om yrken på en segregerad arbetsmarknad*, Göteborg 2006.

I nyare social- och kyrkohistorisk forskning har man framhållit kristendomens fortsatta betydelse i det moderna västerländska samhället. Runt om i Europa framträdde religiösa väckelser, vilka bidrog till att vitalisera de kristna kyrkogemenskaperna. Här spelade kvinnorna en viktig roll, och de kunde också, vilket var särskilt påtagligt i Frälsningsarmén, nå inflytelserika positioner.[15] Men det var männen som innehade de ledande posterna och som företrädde rörelserna utåt som predikanter, organisatörer, skriftställare och politiker. Det vid denna tid snabbt expanderande kristna organisationsväsendet var till en början en helt manlig angelägenhet. I protestantiska länder vilade dessa väckelser ofta på pietistisk och lågkyrklig grund, medan den ultramontana väckelserörelse som gjorde sig gällande på katolskt håll hämtade sin inspiration från den motreformatoriska konfessionalismen. Målet var i båda fallen att återupprätta en kristen samhällsordning, grundad på en konfessionellt präglad, traditionell kristendomsförståelse. Den tyske historikern Hartmut Lehmann talar om sekularisering i betydelsen avkristnande, religiös väckelse och kyrklig mobilisering som dominerande kulturella trender i västvärlden vid denna tid.[16] Hans landsman Olaf Blaschke går ett steg längre genom att i analogi med reformationstidens konfessionaliseringsprocess beteckna den här aktuella perioden som en »zweites konfessionelles Zeitalter« (andra konfessionell era). På grundval av studier av förhållandena Tyskland visar han i hur hög grad samhällsutvecklingen och den politiska kulturen där kom att präglas av konfessionell konsolidering och därav betingade konflikter mellan katolskt och protestantiskt. Därmed blev, menar han, konfessionstillhörigheten en viktig identitetsmarkör och ett centralt element i den nationella identiteten, vilket ju i hög grad berörde just männen.[17] Med konfession förstås här inte bara en gemenskap grundad på en trosbekännelse utan också det kulturella sammanhang som formats på denna grundval.[18]

En liknande uppfattning, om än inte lika radikalt formulerad som hos Blaschke, företräds av den brittiske kyrkohistorikern Hugh McLeod, som med fokus på Storbritannien, Frankrike och Tyskland visat på det nära sambandet mellan konfessionell kultur och nationell identitet. Han betonar också att kristendomen trots avtagande religiös praxis på många håll fortsatte att tjäna som samhällets normativa värdegrund och att det var stor skillnad mellan olika regioner. Medan männen i vissa områden nästan helt slutat gå i kyrkan var det på andra håll en tämligen jämn könsfördelning i kyrkbänkarna.[19] Flera forskare har gjort gällande att det var den katolska kyrkan med sin strama hierarkiska ordning, konsekvent antimodernistiska ideologi, breda folkliga förankring och triumfalistiska manifestationsformer som lyckades utveckla det starkaste motvärnet mot tidens sekulariseringstendenser. Även statsmaktens försök att reducera den katolska kyrkans inflytande och de kulturkampsåtgärder som tillgreps i flera länder bidrog till att befästa den katolska motståndskraften gentemot sekulära inflytelser.[20] Samtidigt var just denna katolska antimodernism och auktoritära hållning en viktig förklaring till att många män fjärmade sig från kyrkan och till att en militant antiklerikalism gjorde sig gällande i katolska länder, inte minst i Frankrike och Sydeuropa.[21] Inom protestantismen, som här används som ett samlingsbegrepp för den mångfald av

15. A. M. Eason, *Women in God's Army. Gender and Equality in the Early Salvation Army*, Waterloo, Ont. 2003. Frälsningsarmén var formellt genusneutral och gav kvinnor tillträde till samma positioner som männen, men på det praktiska planet upprätthölls den borgerliga särartsideologins genusideal. Se också Lundin 2013.

16. H. Lehmann, »Religion, Säkularisierung und Kultur« i H. Lehmann (utg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 1997, s. 9–16; H. Lehmann, *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*, Göttingen 2004, s. 144–167. Se även F. W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004, s. 69–101.

17. O. Blaschke, »Das 19. Jahrhundert. Ein zweites konfessionelles Zeitalter?« i *Geschichte und Gesellschaft* 2000:1, 38–75. O. Blaschke, »'Der Dämon des Konfessionalismus'. Einführende Überlegungen« i O. Blaschke (utg.) *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002, s. 13–70. Se också Blaschke, »Germany in the Age of Culture Wars« i S. O. Müller, C. Torp (red.), *Imperial Germany Revisited. Continuing Debates and New Perspectives*, Oxford, New York 2011, s. 125–140.

18. Denna bredare definition av konfessions- och religionsbegreppet företräds också av Lucian Hölscher, som i flera studier lyft fram konfessionalismens centrala betydelse som en identitetsformerande kraft och konfessionsbegreppets skiftande innebörd och användning. L. Hölscher, »Konfessionspolitik in Deutschland zwischen Glaubensstreit und Koexistenz« i L. Hölscher (utg.), *Baupläne der sichtbaren Kirche. Sprachliche Konzepte religiöser Vergemeinschaftung in Europa*, Göttingen 2007, s. 1–52.

19. McLeod,2000, s. 52–85, 124–136, 202–247, 184–202.

20. U. Altermatt, »Katholizismus. Antimodernismus mit modernen Mitteln« i U. Altermatt et al. (utg.), *Moderne als Problem des Katholizismus,* Regensburg 1995, s. 33–50; K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Moderne*, Freiburg 1992, s. 69–119; M. L. Anderson, »Die Grenzen der Säkularisierung. Zur Frage des katholischen Aufschwungs in Deutschland des 19. Jahrhunderts« i Lehmann, *Säkularisierung* 1997, s. 194–222; McLeod 2000, s. 67ff, 203–215.

21. J. McMillan, »Religion and Gender in Modern France. Some Reflections« i F. Tallett och N. Atkin, *Religion, Society and Politics in France Since 1789*, London 1991, s. 55–66; McLeod 2000, s. 125–133; Buerman och Van Osselaer 2008, s. 520ff, 534ff. Angående antiklerikalismen, se G. Verucci, *L'Italia laica prima e dopo l'unità (1848–1876). Anticlericalismo, libero pensiero e ateismo nella società italiana*, Roma/Bari 1996; J.-P. Viallet, *Anticléricalisme en Italie, 1865–1917*, Paris 1992;

grupperingar och rörelser som återfinns inom den reformatoriska kristenheten, var förhållandet till den »moderna« tidsandan och dess principer mer ambivalent. Ett gemensamt drag var framför allt avgränsningen och det skarpa avståndstagandet gentemot katolicismen, vars frammarsch av många protestanter uppfattades som ett reellt hot.[22]

Under perioden efter 1850 förstärktes den katolska kyrkans ställning i Europa på både det politiska och det kulturella området. Katolicismen fick samtidigt en markerat konfessionell och »ultramontan«, alltså romorienterad, inriktning. Den katolska konfessionalismen kom att tjäna som bas för en religiöst präglad världsåskådning med klart politiska syften, vilken stod i skarp motsatsställning till den liberala ideologi som utgjorde fundamentet för den moderna statsrättsutvecklingen. I en rad påvliga läroskrivelser fördömdes den dåtida liberalismens ideologiska grundsatser och därmed också strävan att utveckla ett modernt, sekulariserat statssystem. Mot detta ställdes de andliga värdenas primat och den statliga maktens förankring i Gud och bindning till en evigt giltig, gudomlig naturrätt, för vilken kyrkan menade sig vara garant.[23] Målet var att befästa eller återställa en katolsk samhällsordning, och i den nu formulerade katolska sociallära framträdde den katolska konfessionsstaten som det hägrande slutmålet. Som ett led i dessa strävanden bildades starka katolska lekmannarörelser och politiska partier för att försvara och befästa den katolska kyrkans ställning och tillvarata dess rättigheter i förhållande till statsmakten. Denna utveckling gick hand i hand med en aktivering av den folkliga religiositeten, vilket tog sig uttryck i ett uppsving för vallfartsväsendet, mariafromheten

R. Rémond, *l'Anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, Paris 1999; C. Chauvin, *La République anticléricale XIXe – XXe siècles*, Paris 2002.

22. J.-C. Kaiser, »Die Formierung des protestantischen Milieus. Konfessionelle Vergesellschaftung im 19. Jahrhundert«; F. M. Kuhlemann, »Protestantisches Milieu in Baden. Konfessionelle Vergesellschaftung und Mentalität im Umbruch zur Moderne«: i O. Blaschke, F.-M. Kuhlemann (utg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen*, Gütersloh, 1996, s. 257–289, 316–349; M. Friedrich, »Das 19. Jahrhundert als 'Zweites konfessionelles Zeitalter'« i O. Blaschke (utg.), *Konfessionen im Konflikt*, Göttingen 2002, s. 95–112. Friedrich ställer sig från en teologisk utgångspunkt tveksam till om Blaschkes tes kan användas på protestantismen och föreslår att man i stället ska tala om en »Epoche der Kirchwerdung«. Han bortser här från att Blaschke inte utgår från teologiska utan från kulturella kriterier.

23. J. Punt, *Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung*, Paderborn 1987, s. 175–209. Angående ultramontanismen, se C. Holzapfel, G. Fleckenstein, J. Schmiedl (utg.), *Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung*, Paderborn 2005.

och andra traditionellt katolska kultformer. Mystiken blev åter en viktig faktor i den katolska livsformen, och det fanns ett växande intresse för privatuppenbarelser, mirakler och andra heliga tecken både bland folkets breda lager och bland intellektuella. Genom denna utveckling kom den katolska kyrkan att bli en verklig maktfaktor i det moderna samhället.[24]

Men det religiösa uppsvinget ledde inte bara till en konsolidering av den katolska kyrkans ställning utan också till en ökad satsning på yttre mission.[25] Med utgångspunkt i den dåvarande katolska ecklesiologin, som starkt betonade den katolska kyrkans anspråk på att vara den enda sanna kyrkan, betraktades även formellt kristna men icke-katolska områden som missionsfält och var därmed underställda den romerska missionskongregationen, Propaganda Fide. Den katolska missionsoffensiv som inleddes i mitten av 1800-talet riktade sig följaktligen också mot de nordiska länderna, där man i skydd av den liberalisering av religionslagstiftningen som genomfördes vid denna tid kunde bygga upp ett nät av församlingar och missionsstationer med skolor, sjukhus och andra sociala inrättningar. Målet var att utveckla en katolsk miljö på nordisk grund som ett första steg mot de nordiska ländernas rekatolisering. Många konverterade, och de katolska församlingarna bestod till stor del av nordiska konvertiter, medan prästerna och ordensfolket huvudsakligen kom från det katolska utlandet. I Danmark, där man införde i det närmaste fullständig religionsfrihet med den nya grundlagen 1849, var den katolska framryckningen särskilt påtaglig, och kring sekelskiftet 1900 konverterade i genomsnitt 230 danskar årligen till den katolska kyrkan.[26]

24. W. Blessing, »Reform, Restauration, Rezession. Kirchenreligion und Volksreligiosität zwischen Aufklärung und Industrialisierung« i W. Schieder (utg.), *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte,* Göttingen 1986; J. Gadille, »Lehre und Spiritualität innerhalb der katholischen Kirche« och »Theologie und Spiritualität in der katholischen Welt« i J.-M. Mayeur, M. Gretschat (utg.), *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur,* Band 11, Freiburg 1997, s. 118–132, 335–352; É. Fouilloux, »Der Katholizismus« i J.-M. Mayeur, K. Meier (utg.), *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, Band 12, *Erster und zweiter Weltkrieg. Demokratien und totalitäre Systeme 1914–1958*, Freiburg 1992, s. 242–252 (Fouilloux 1992a).

25. K. J. Rivinius, »Die Entwicklung des Missionsgedankens und Missionsträger« i E. Gatz (utg.) *Katholiken in der Minderheit. Diaspora, Ökumenische Bewegung, Missionsgedanke*, Freiburg 1994, s 251–265. J. Gadille, J-F. Zorn, »Der neue Missionseifer« i Mayeur, *Die Geschichte des Christentums*, Band 11, 1997, s. 133–155, 162ff.

26. Y. M. Werner, *Nordisk katolicism. Katolsk mission och konversion i Danmark i ett nordiskt perspektiv*, Göteborg, Stockholm 2005, s. 7–176. Se även Werner, *Världsvid men främmande. Den katolska kyrkan i Sverige 1873–1929*, Uppsala 1996; B. I. Eidsvig, »Den katolske kirke vender tilbake« i J. W. Gran et al. (red.), *Den katolske kirke i Norge fra kristningen til idag*, Oslo 1993, s.

Den katolska missionsverksamheten i de nordiska länderna är numera tämligen väl undersökt. Flera forskare, bland dem jag själv, har därvid särskilt lyft fram ordenssystrarnas insatser och den förhållandevis självständiga ställning och starka position som de kom att inta i det katolska missionsarbetet. Flertalet av de i Norden verksamma katolska missionärerna tillhörde religiösa ordnar och kongregationer. Majoriteten av dessa var ordenssystrar. De representerade en kvinnlig motkultur i det nordiska samhället och en tredje väg mellan den lutherska hushållsideologins patriarkala ordning och den borgerligt liberala kvinnorörelsens emancipationssträvanden.[27] Men hur den nordiska katolska missionen inverkade på konstruktionen av katolsk manlighet har däremot inte undersökts. Hur såg dessa katolska mansideal egentligen ut? Och hur förhöll de sig till de idéer om manlighet som framträdde inom nordisk folkkyrkokristendom? Denna frågeställning utgör utgångspunkten för min undersökning om katolsk manlighet och mission i Skandinavien från 1800-talets mitt till 1940-talets början.[28]

KONFESSIONALISM, MANLIGHET OCH KÄNSLOR

Min undersökning ingår som ett led i det av mig initierade forskningsprojektet *Kristen manlighet – en modernitetens paradox*, som avslutade sin verksamhet 2010 och vars samlade resultat presenterats i två antologier.[29] Tio forskare medverkade i projektet, vars syfte var att med fokus på

143–363; K. Vuorela, *Finlandia Catholica. Katolinen kirkko Suomessa 1700-luvulta 1980-luvulle*, Helsinki 1989.

27. C. Langlois, *Le Catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Paris 1984; Y. Turin, *Femmes et religieuses au XIX siècle. Le féminisme en religion*, Paris 1989; M. Peckham Magray, *The Transforming Power of the Nuns. Women, Religion and Cultural Change in Ireland, 1750–1800*, Oxford 1998; R. Meiwes, *»Arbeiterinnen des Herrn«. Katholische Frauenkongregationen des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt, New York 2000; E.-B. Nilsen, *Nonner i storm og stille. Katolske ordenssøstre i Norge i det 19. og 20. århundrede*, Oslo 2001; Y. M. Werner, *Katolsk mission och kvinnlig motkultur. Sankt Josefsystrarna i Sverige och Danmark 1856–1936*, Stockholm 2002; Y. M. Werner (red.), *Nuns and Sisters in the Nordic Countries after the Reformation. A Female Counter-Culture in Modern Society*, Uppsala 2004. I sistnämnda antologi behandlas de katolska ordenssystrarnas verksamhet i alla de nordiska länderna.

28. Det handlar alltså om Danmark, Norge, Sverige samt Island. Finland kommer jag däremot inte att behandla annat än indirekt.

29. Y. M. Werner (red.), *Kristen manlighet. Ideal och verklighet 1830–1940*, Lund 2008; Y. M. Werner (red.), *Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th*

nordeuropeiska förhållanden belysa sambandet mellan kristen religion och konstruktionen av manlighet under 1800-talet och första hälften av 1900-talet. Med »konstruktion« avses här de ideal, egenskaper, normer och förhållningssätt som associerades med det manliga och som kommer till uttryck i texter av olika slag. Projektgruppen tog avstamp i feminiseringstesen, och en central fråga var hur kristna ideal som i den borgerliga genusdiskursen kommit att knytas till kvinnokönet inverkade på konstruktionen av kristen manlighet och vilka uttryck detta tog sig i enskilda mäns liv. Vi utgick från den övergripande hypotesen att kyrklig mobilisering och kristen konfessionalism kan ses som ett uttryck för kristna mäns strävan att motverka kristendomens feminisering och samhällets sekularisering.[30]

Den teoretiska ramen preciserades ytterligare i det delprojekt om manlighetsideal inom tysk katolicism och protestantism som genomfördes av den ovan nämnde Blaschke. I de båda artiklar som han publicerat inom ramen för projektet visar han hur konfessionalismen tjänade som ett redskap för att »remaskulinisera« den religiösa sfären. Han gör gällande att man i det moderna samhället kan iaktta en dialektisk rörelse där tider av feminisering följs av remaskuliniseringssträvanden, vilka under den här aktuella perioden nära sammanhängde med konfessionalismen. Från protestantiskt håll försökte man genom att anknyta till den borgerligt liberala diskursens nationalism och statspatriotism profilera sig som en specifikt manlig religionsform, medan man inom katolicismen genom att omkoda de gängse genusstereotyperna och instrumentalisera traditionellt manliga egenskaper och verksamheter för kyrkliga syften lyckades mobilisera och binda männen vid kyrkan.[31] Blaschke visar övertygande att konfessionalismen och den därmed sammanhängande politiseringen av den kristna religionen var en viktig faktor i den manliga mobiliseringen för kyrka och

Century, Leuven 2011. Projektet samverkade med forskargrupper vid universiteten i Nijmegen och Leuven samt med forskare i Norge och Danmark.

30. Y. M. Werner, »Kristen manlighet i teori och praxis« i *Kristen manlighet,* 2008, s. 9–21. Hittills har tre monografier med anknytning till projektet publicerats: E. Sidenvall, *The Making of Manhood among Swedish Missionaries in China and Mongolia, c. 1890–c. 1914*, Leiden 2009; A. Prestjan, *Präst och karl, karl och präst. Prästmanlighet i tidigt 1900-tal*, Lund 2009; A. Maurits, *Den vackra och erkända patriarchalismen. Prästmannaideal och manlighet i den tidiga lundensiska högkyrkligheten, ca 1850–1900*, Lund 2013.

31. O. Blaschke, »Fältmarskalk Jesus Kristus. Religiös remaskulinisering i Tyskland« i *Kristen manlighet*, 2008, s. 23–50 och »The Unrecognised Piety of Men. Strategies of Remasculinisation in Germany around 1900« i *Christian Masculinity*, 2011, s. 21–45.

religion. Hans forskning ligger här i linje med de resultat som forskare som Gail Bederman, Clifford Putney, Anne O'Brien och andra presenterat utifrån studier av protestantiska rörelser i den engelskspråkiga världen, även om kampen här snarare riktas mot sekulariseringen än mot andra kristna samfund.[32]

Flera av projektmedlemmarna har lyft fram liknande tendenser inom den svenska protestantismen vid samma tid. Så visar David Tjeder hur ungkyrkorörelsens ledare J. A. Eklund genom att anknyta till nationellt tankegods, kristen kampretorik och en maskuliniserad Jesusbild sökte skapa ett svensknationellt, lutherskt mansideal anpassat till modernitetens krav. Detta mansideal var kopplat till en vision om en återkristning av samhället och en ny storhetstid för det protestantiska Sverige.[33] I Erik Sidenvalls undersökning av den lågkyrkliga svenska kinamissionen liksom i Anna Prestjans studie av norrländsk svenskkyrklig prästmanlighet framträder en tydlig strävan att manliggöra kristna ideal genom en anknytning till den borgerliga medelklassideologins manlighetskoncept. Här spelade föreställningen om »the self-made man« en viktig roll. Den norska kyrkohistorikern Kristin Tjelle Fjelde, som samarbetat med vår projektgrupp, visar på liknande tendenser i den norska missionen i Sydafrika.[34] En motsatt strategi tonar fram i Alexander Maurits och Elin Malmers arbeten, som handlar om den lundensiska högkyrklighetens mansideal respektive Svenska Missionsförbundets soldathemsverksamhet. Här var det snarast fråga om att visa på de genuint kristna dygdeidealens manliga karaktär, medan Anders Jarlerts i sin analys av den schartauanska rörelsen lyft fram

32. Bederman 1989, s. 432–465; A. O'Brien, »'A Church Full of Men': Masculinism and the Church in Australian History« i *Australian Historical Studies* 1993:25, s. 537–457; Putney 2001, s. 39–43.

33. D. Tjeder, »Det manliggörande tvivlet« i *Kristen manlighet,* 2008, s. 93–118 och »Crises of Faith and the Making of Christian Masculinities at the Turn of the Twentieth Century« i *Christian Masculinity*, 2011, s. 127–145. Detta utvecklas närmare i Tjeders kommande monografi, *Manlig man i en omanlig tid? J. A. Eklunds kamp med moderniteten*, vilken beräknas utkomma 2014. Våra belgiska samarbetspartners har bl.a. publicerat P. Pasture, J. Art (red.), *Beyond the Feminization Thesis,* 2012. I projektet medverkade även Callum Brown, som i sin artikel presenterade en något modifierad version av sin feminiseringstes: C. Brown, »Masculinity and Secularisation in Twentieth-century Britain« i *Christian Masculinity*, 2011, s. 47–59.

34. Sidenvall 2009 och Prestjan 2009. Se också E. Sidenvall, »'Gap men'. Manlighet och kristen mission i Kina« och A. Prestjan, »En korsfäst främling på jorden? Prästmanlighet som problem« i *Kristen manlighet,* 2008, s. 161–190 resp. 191–212; K. Tjelle Fjelde, *Missionary Masculinity. The Case of the Norwegian Lutheran Missionaries to the Zulus, 1870–1930*, Stavanger 2011.

ett kristet mansideal som var helt och hållet förankrat i den lutherska hushållsideologin och i vardagslivets realiteter, inte i kristna organisationer och annan professionaliserad lekmannaverksamhet.[35] I skönlitteraturens värld var det däremot, som Inger Littberger Caisou-Rousseau visat med exempel från svensk prosa från den här aktuella perioden, snarast de gränsöverskridande kvaliteterna som dominerade. Här följde gestaltningen av kristen manlighet inga entydiga mönster vare sig i fråga om konfession eller könsidentiteter.[36]

I min studie riktas fokus på katolsk manlighet och mission i Skandinavien. De män jag undersöker representerade alltså den katolska kyrkan och katolicismen i en protestantiskt präglad kulturmiljö. Fram till andra vatikankonciliet (1962–65), som medförde en teologisk nyorientering inom den katolska kyrkan, var katolicismen inte bara en religiös tro utan också en konfessionellt präglad världsåskådning, vilken stod i skarp motsättning till den liberala politiska och sociala ordning som växte fram under 1800-talet. Katolicismen kom därmed att utvecklas till en motkultur med klart antimoderna drag, präglad av en strikt hierarkisk ordning, bred folklig förankring och triumfalistiska manifestationsformer. Denna inriktning kvarstod till in på 1960-talet, då andra vatikankonciliet beredde väg för en liberalisering och modernisering av den katolska livsformen.[37] I protestantiska länder som de nordiska framträdde denna förkonciliära katolicism som en motkultur i dubbel bemärkelse. Här var den inte bara en alternativ världsåskådning utan också ett främmande trossystem som av många uppfattades som ett hot mot den egna, protestantiskt präglade nationella kulturen. Arvet från reformationen och den därmed förknippade negativa inställningen till den katolska kyrkan var långt in på 1900-talet en självklar

35. A. Maurits, »Treståndsläran och den lutherske prästmannen« och A. Jarlert, »Lekmannens plats i kyrkan« i *Kristen manlighet*, 2008, s. 51–73 och 119–138; Maurits 2013. Se också A. Gustavsson (numera Maurits), »Manlig bekännelsetrohet i motvind. En mikrohistorisk studie av prästen Bo Giertz« i A. Jarlert (red.), *Bo Giertz. Präst, biskop, författare*, Göteborg 2005, s. 9–67 och M. Nykvist, »'Vi män höra ock Guds rike till!': Manlighetsideal inom Kyrkobröderna, Svenska kyrkans lekmannaförbund 1918-1929« i *Kyrkohistorisk årsskrift* 2013, s. 57–109.

36. Inger Littberger Caisou-Rousseau, *Över alla gränser. Manlighet och kristen (o)tro hos Almqvist, Strindberg och Lagerlöf*, Göteborg & Stockholm 2013.

37. För en överblick över detta stora forskningsfält, se K.-E. Lönne, »Katholizismus-Forschung« i *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft* 2000:1, s. 128–170; U. Altermatt, F. Metzger, »Religion und Kultur – zeitgeschichtliche Perspektiven« i *Schweizerische Zeitschrift für Religion, Kultur und Gesellschaft* 2004:98, s. 185–208.

och viktig del av den nordiska nationella identiteten. För många nordbor framstod katolicismen som främmande, avvikande och i vissa fall rent av som ett hot mot den nationella integriteten.[38]

Detta visar på den konfessionella kulturens fortsatta betydelse i det moderna samhället. Även om den moderna nationalstaten formellt var religiöst neutral, så kom den hävdvunna konfessionella kulturen ändå att utgöra en viktig faktor i 1800-talets nationella identitetskonstruktion.[39] Flera forskare har pekat på i hur hög grad denna legering av konfession och nation på protestantiskt håll präglades av en strävan att befästa maskulin identitet. Genom att anknyta till den borgerliga diskursens nationalism sökte man profilera lutherdomen som en uttalat manlig religionsform.[40] En central roll spelade vidare frontställningen mot katolicismen, vilken betecknades som onationell och omanlig, en kritik som återfinns också i de sekulära, antiklerikala rörelserna i katolska länder.[41] Den amerikanske historikern Michael B. Gross, som undersökt den tyska kulturkampen, driver tesen att företrädarna för den tyska liberalismen framställde katolicismen inte bara som en otysk och förlegad religionsform utan också som ett hot mot nationens protestantiskt manliga karaktär. Till liknande slutsatser kommer Manuel Borutta, som med exempel från Tyskland och Italien visar hur den antikatolska diskursen kom att präglas av en strävan att med fokus på biologi och genus misskreditera katolsk religionsutövning. Katolicismen blev en stiliserad motbild till det manligt nationella, borgerligt protestantiska och framstegsorienterat kapitalistiska samhället.[42]

38. Y. M. Werner, »Rätt, religion och katolsk motkultur: nordiska katoliker mellan katolsk och nordisk rättstradition« i *Rätten. Festskrift till Bengt Ankarloo*, Lund 2000, s. 101–109; D. Thorkildsen, »Scandinavia. Lutheranism and National Identity« i S. Gilley och B. Stanley (red.), *The Cambridge History of Christianity. World Christianities c. 1815–1914*, Cambridge 2006.

39. En bred översikt ges i H.-G. Haupt, D. Langewiesche (red.), *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt/Main 2004. Det finns också en rad arbeten som lyfter fram religionens betydelse för identitetsformationen inom arbetarklassen. Se exempelvis H. van Voss, L. M. van der Linden (red.), *Class and Other Identities. Gender, Religion, and Ethnicity in the Writing of European Labour History*, Oxford 2002. Angående svenska förhållanden se K. Blückert, *The Church as Nation. A Study in Ecclesiology and Nationhood*, Frankfurt/Main 2000.

40. G. Hübinger, *Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland*, Tübingen 1994; McLeod 2000, s. 217–247; Blückert 2000, s. 148–212, 313–320; F.-M. Kuhlemann, *Bürgerlichkeit und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860–1914*, Göttingen 2001.

41. Verucci 1996; Rémond 1999; Blückert 2000, s. 248–257.

42. M. B. Gross, *The War against Catholics. Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany*, Michigan 2004; M. Borutta, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen 2009.

Inom katolicismen gick man andra vägar. Det påvliga läroämbetets skarpa avståndstaganden från den borgerligt liberala ideologin gällde även nationalismen. Men också i den katolska världen förekom, trots påvliga fördömanden av den »nationalistiska heresin«, nationalistiska strömningar även om de inte tilläts ta sig samma klara uttryck som inom protestantismen.[43] Sådana tendenser framträdde, som jag visat i tidigare arbeten, även inom den nordiska katolicismen, vilket ledde till konflikter mellan olika nationella grupper. Dessa konflikter sammanhängde till en del med synen på förhållandet mellan religiös tro och dess nationellt präglade kulturella uttrycksformer.[44] Men de kan också kopplas till manlighetsideal och genusrelationer.

Jag har i föreliggande arbete analyserat dem i ett sådant perspektiv och därvid knutit an till nyare teoribildning om manlighet. Inom projektet kristen manlighet tog vi avstamp i den franske sociologen Pierre Bourdieus teori om den manliga dominansen eller herraväldet. Denna teori går i korthet ut på att manlighet konstrueras i konkurrens mellan män i offentliga rum, där kvinnorna endast spelar en marginell roll. Men kvinnorna har en viktig funktion som åskådare, vars frivilliga underordning bekräftar männens beteendemönster (habitus) och manliga identitet. Det rör sig här ytterst om en kamp om makt och inflytande.[45] Liknande tankegångar finns i den australiensiske mansforskaren R. W. Connells teori om »hegemonisk manlighet«, vilket syftar på utkristalliseringen av dominanta manlighetsideal i en given social miljö. Även kvinnoideal och kvinnoroller utformas

43. U. Altermatt, »Katholizismus und Nation. Vier Modelle in europäisch-vergleichender Perspektive« i U. Altermatt, F. Metzger (utg.), *Religion und Nation. Katholizismen in Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2007, s. 11–33; S. Weichlein, »Nationsbilder und Staatskritik im deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhundert« i *Religion und Nation*, 2007, s. 137–151; F. Python, »De la vocation de 'Fille aînée de Église' à l'affirmation de la laïcité« i *Religion und Nation*, 2007, s. 231–239. I missionsencyklikan *Maximum illud* från 1919 fördömde Benedictus XV alla former av nationalism, och han varnade samtidigt missionärerna för att sätta sitt hemlands koloniala intressen framför missionsfolkens rättigheter. Se Rivinius 1994, s. 256–262.

44. Werner 2005, s. 80–86, 284–307.

45. P. Bourdieu, *Den manliga dominansen*, Göteborg 1999 (översättning av *La domination masculine*, Paris 1998). Bourdieu har utvecklat denna teori på grundval av etnografiska studier av ett arkaiskt samhälle i Algeriet. Teorin har kritiserats, inte minst av genusforskare, som anser att den utgår från en essentialistisk syn på genus och att den inte tar hänsyn till förändringsaspekten. Se V. Mottier, »Masculine Domination. Gender and Power in Bourdieu's writings« i *Feminist Theory* 2002:3, s. 345–359.

i relation till den hegemoniska manligheten. Mansidealen formas i ett dialektiskt samspel mellan allians, dominans och underordning samt – i fråga om icke-accepterade former av manlighet – stigmatisering.[46] Detta analytiska perspektiv kan med fördel användas för att belysa normerna för den ideala manligheten och dess motbilder i de katolska kyrkliga miljöer som utgör mitt undersökningsobjekt.

Enligt dessa båda teoretiska modeller är det framför allt i relationen mellan män och grupper av män som manlighet konstrueras, medan kvinnorna spelar en passiv roll. Det manliga herraväldet i förhållande till kvinnor hävdas, som Bourdieu uttrycker det, genom ett »symboliskt våld« som finns inbäddat i den sociala ordningen och som han menar framträder särskilt tydligt i den kyrkliga sfären och i det traditionella äktenskapet. Connell understryker att den dominerande maskuliniteten ständigt utmanas och omförhandlas i relation till förändringar i samhället och dess genusordning.[47] Här är det viktigt att notera de skillnader mellan katolsk och reformatorisk tradition som framträdde på dessa områden. I den katolska doktrinen underströks den celibatära monastiska levnadsformens högre värde i förhållande till äktenskapet, medan man i den reformatoriska traditionen lyfte fram det fruktsamma äktenskapet som norm för det kristna livet.[48] Frågan är hur dessa teologiskt grundade skillnader påverkade konstruktionen av manlighet och relationen mellan manligt och kvinnligt inom de mansgrupper som jag undersöker.

De dominanta eller hegemoniska manlighetskonstruktionerna förmedlas och vidarebefordras genom fostran och via positiva förebilder men också genom uppställande av motbilder mot idealen i fråga. Den amerikanske historikern George Mosse talar om »counter-types«, som utgör motbilder till den rådande ideala manligheten samtidigt som de

46. R. W. Connell, *Masculinities*, Cambridge 1995. Se M. Dinges, »'Hegemoniale Männlichkeit' – Ein Konzept auf dem Prüfstand« i M. Dinges (utg.), *Männer – Macht – Körper. Hegemoniale Männlichkeiten vom Mittelalter bis heute*, Frankfurt, New York 2005, s. 211–228; J. Tosh, »Hegemonic Masculinity and the History of Gender« i S. Dudink et al. (red.), *Masculinities In Politics and War. Gendering Modern History*, Manchester 2004, s. 41–58.

47. Bourdieu 1998, kap. 1; Connell 1995, kap. 3.

48. F. Dander, »Berufung zum Priester und Ordensstand« i *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band II, Freiburg/Br 1958, s. 284f; R. Birkenmeier, »Geistliche Berufe« i *Lexikon für Theologie und Kirche* (3. Aufl) Band II, Freiburg/Br 1994, s. 306f. Angående det lutherska prästidealet, se Maurits 2013, s. 76–84.

bekräftar den.[49] David Tjeder har i sin avhandling om borgerliga mansideal i Sverige på 1800-talet vidareutvecklat detta teoretiska grepp därhän att dessa motbilder inte som hos Mosse bör ses antitetiskt, utan snarare som avvikelser från eller extremvarianter av de rådande idealen, vars minsta gemensamma nämnare var kravet på självbehärskning. Att drinkaren och hustrumisshandlaren betraktades som mottyper innebär alltså inte att den ideale mannen måste vara nykterist och överlåta kommandot åt hustrun.[50] Motbilderna kan således kasta ljus över de rådande idealen på flera olika sätt. Samma perspektiv anläggs i en antologi om manlighet i Sverige. I en inledande artikel kopplar idéhistorikern Claes Ekenstam dessa motbilder till idéer om det omanliga och konstaterar att manlighet i många fall snarare artikuleras som kontrast till något omanligt än som positivt formulerade ideal.[51]

I min analys kommer jag att ta fasta på vilka motbilder till den ideala katolska manligheten som förekom, vilken funktion de hade och vilken betydelse konfessionella faktorer spelade i detta sammanhang. Katolicismen framträdde som en världsåskådning som på viktiga punkter stod i strid med den i ledande kretsar förhärskande borgerligt liberala ideologin. Men frågan är hur de katolska dygde- och genusidealen förhöll sig till de ideal som framträdde inom ramen för denna borgerliga diskursordning – eller, för att uttrycka det mera tillspetsat: i vad mån allmänborgerliga genusideal framträdde som katolska antityper.

För att fördjupa analysen kommer jag att knyta an till den numera omfattande forskningen om känslornas historia. En av pionjärerna inom den historiska känsloforskningen, William Reddy, talar om »emotionsregimer« (emotional regimes), alltså känslodiskurser som är utmärkande för olika politiska system och som reglerar vilka känslouttryck (emotives) som är accepterade och vilka som inte är det. Reddys modell är utvecklad på grundval av studier av franska revolutionen och syftar till att förklara

49. Mosse 1996, s. 56–76. Såväl Connells som Mosses teorier har kritiserats för att vara alltför stereotypa och för att ignorera den komplexa verkligheten samt för att bortse från att det kan finnas olika mansideal inom olika grupper. Se. M. Nordberg, »Hegemonibegreppet och hegemonier inom mansforskningsfältet« i P. Folkesson et al. (red.), *Hegemoni och mansforskning*, Karlstad 2000, s. 37–66.

50. Tjeder 2003, s. 21ff, 92ff, 283ff, 290ff.

51. C. Ekenstam, »Män, manlighet och omanlighet i historien« i J. Lorentzen, C. Ekenstam (red.), *Män i Norden. Manlighet och modernitet 1840–1940*, Stockholm 2006, s. 30ff. 41–47.

politisk förändring. De båda amerikanska forskarna Peter Stearns och Carol Zisowitz Stearns lanserade redan 1985 begreppet »emotionology« som beteckning på dessa historiskt föränderliga känslonormer.[52] Ett mer mångfacetterat känsloperspektiv har utvecklats av medeltidshistorikern Barbara Rosenwein. Hon har lanserat begreppet emotionsgemenskaper (emotional communities), som tar sikte på sociala grupper som representerar olika emotionologier som existerar parallellt i ett samhälle.[53] Katolicismen kan ses som en sådan emotionsregim (eller emotionsdiskurs) som rymmer flera olika emotionsgemenskaper, vilka representerades såväl av nationella »katolicismer« som av fromhetskulturer eller spiritualiteter knutna till olika religiösa ordenssamfund.

Mycket av den historiska känsloforskningen har handlat om känslornas roll i privatlivet och i relationerna mellan könen samt om känslodiskursernas politiska och sociala dimensioner, men på senare tid har det kommit allt fler studier som tagit fasta på känslornas roll i synen på manlighet och hur känslor knyts till det manliga respektive det kvinnliga. Ett exempel är antologin *Die Präsenz der Gefühle* från 2010. I inledningskapitlet till antologin framhåller Manuel Borutta och Nina Verheyen att den postmoderna kritiken av rationalitetsparadigmet lett till en insikt om att dikotomiseringen av känsla och förnuft är en produkt av den borgerliga särartsideologin och liksom denna en historisk konstruktion. Historikern Ute Frevert, som leder ett stort forskningsprogram om känslornas historia och som skrivit flera arbeten på detta tema, betonar att känslouttrycken är kulturellt konstruerade och att de inte bara speglar normer och värderingar utan också synen på manligt och kvinnligt.[54] För mitt vidkommande aktualiserar detta frågan hur känslor uttrycks i det analyserade materialet, vilken typ av känslor det handlar om och vilka skillnader som framträder

52. W. M. Reddy, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge 2001 och »Historical Research on the Self and Emotions« i *Emotion Review* 2009:4, s. 302–315; P. N. Stearns och C. Zisowitz Stearns, »Emotionology. Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards« i *The American Historical Review* 1985:4, s. 813–830.

53. B. H. Rosenwein, »Worrying about Emotions in History« i *The American Historical Review* 2002:3, s. 821–845.

54. M. Borutta och N. Verheyen, »Vulkanier und Choleriker? Männlichkeit und Emotion in der deutschen Geschichte 1800–2000« och U. Frevert, »Gefühlvolle Männlichkeiten. Eine historische Skizze« i M. Borutta, N. Verheyen (utg.), *Die Präsenz der Gefühle. Männlichkeit und Emotion in der Moderne*, Bielefeld 2010, s. 11–32, 305–319. Se också U. Frevert, »Was haben Gefühle in der Geschichte zu suchen« i *Geschichte und Gesellschaft* 2009:2, s. 183–207.

mellan de olika grupperna av manliga missionärer i Skandinavien och mellan företrädare för olika nationaliteter. Det ska tilläggas att det nya känslobegrepp som slog igenom under 1800-talet innebar ett brott med de föreställningar om ett samspel mellan förnuft, vilja, passioner och affekter som präglat den förmoderna, aristotelisk-skolastiska dygdeetiken. Känslorna ställdes inte bara i motsats till förnuftet utan genomgick också en genusifiering i linje med den dualistiska syn på manligt och kvinnligt som präglade den borgerliga särartsideologin.[55]

Den tyske historikern Wolfgang Schmale hävdar i ett arbete om manlighetens historia att den borgerligt liberala manlighetsdiskurs som under 1800-talets lopp gjorde sitt segertåg i det västeuropeiska samhället också kom att prägla den kyrkliga sfären. Han talar i anslutning till Connell om ett hegemoniskt västerländsk manlighetskoncept, vilket formulerades i biologiska kategorier och betonade ideal som självbehärskning, uthållighet, självständighet, rationalitet, patriotism, heterosexualitet och kroppslig skönhet. Denna hegemoniska manlighetskonstruktion var, menar han, ett uttryck för samhällets modernisering, och de alternativa manlighetskonstruktioner som förekom var antingen en konsekvens av kvarvarande äldre samhällsstrukturer eller, som exempelvis homorörelsen, en radikaliserad modernitet. Tidens religiösa väckelser, kyrkliga mobilisering och missionsengagemang var, enligt Schmale, ett led i samhällets modernisering och bidrog därför, direkt eller indirekt, både till det hegemoniska manlighetskonceptets genomslag i samhället och till dess successiva integrering i de etablerade kyrkornas normativa ordning. Han ger emellertid få konkreta exempel och betonar behovet av empiriska studier av konkreta kyrkliga miljöer och de manlighetsideal som artikulerades här.[56]

UPPLÄGG OCH KÄLLMATERIAL

Min studie handlar om mansideal och manlighetskonstruktioner hos katolska präster, ordensmän och manliga konvertiter i Skandinavien under

55. C. Newmark, »Vernünftige Gefühle? Männliche Rationalität und Emotionalität von der frühneuzeitlichen Moralphilosophie bis zum bürgerlichen Zeitalter« i Borutta och Verheyen 2010, s. 41–53. Angående det förmoderna dygdebegreppet, se C. Stenqvist och M. Lindstedt-Cronberg, *Dygder och laster. Förmoderna perspektiv på tillvaron*, Lund 2010, särskilt inledningskapitlet, s. 7–14.

56. W. Schmale, *Geschichte der Männlichkeit in Europa*, Wien 2003, s. 152–154, 186–230.

konfessionalismens tidevarv. Jag analyserar hur dessa män och mansgrupper konkret manifesterade sin manliga identitet, på vilket sätt manlighet konstruerades i förhållande till det kvinnliga samt vilken roll de konfessionella och etniskt kulturella aspekterna spelade i detta sammanhang. Merparten av de manliga missionärerna i de nordiska länderna var ordensmän från det katolska utlandet, och jag har därför valt att särskilt fokusera på dessa. Men jag kommer också att studera sekularprästerna och lyfta fram några konverterade nordiska lekmän som kan ge upplysning om det katolska lekmannaidealets konkretisering i Skandinavien under perioden. Undersökningen har ett kulturmötesperspektiv. Jag tar således fasta på relationerna mellan nordiskt och utländskt, katolskt och protestantiskt, religiöst och sekulärt samt hur dessa kategoriseringar knyts till det manliga respektive det kvinnliga. Då mitt undersökningsobjekt till stor del består av präster och grupper av präster kommer jag också att ta fasta på de prästideal som finns inom respektive grupp, hur dessa ideal konkretiseras samt, i den mån detta går att fastställa, hur de uppfattades av utomstående.

Den katolska verksamheten i de nordiska länderna var inriktad på mission. Följden var att de katolska församlingarna till stor del bestod av nordiska konvertiter, medan prästerna och ordensfolket huvudsakligen kom från det katolska utlandet. Men den katolska missionen resulterade inte bara i konversioner utan också i en förstärkning av de antikatolska stämningarna i de nordiska länderna. På katolskt håll sökte man möta denna utmaning genom att i anknytning till ländernas katolska arv skapa en alternativ nordisk identitet på katolsk grund.[57] Detta aktualiserar en rad frågor: Vilken betydelse hade denna konfessionellt betingade kulturella motsättning för manlighetskonstruktionen inom nordisk katolicism? I vad mån påverkades synen på katolsk manlighet av de nordiska konvertiternas protestantiska bakgrund? Hur gestaltades bilden av det manliga i den pastorala verksamheten? Och på vilket sätt markerades den konfessionella aspekten?

Fokuseringen på präster och ordensmän motiveras av att det katolska mansidealet under denna tid i hög grad var präglat av den monastiska livsformen, vilken gällde som riktmärke för den prästerliga spiritualiteten

57. Werner 2005, s. 281–321. Angående antikatolicismen i Norden, se Y. M. Werner och J. Harvard (red.), *European Anti-Catholicism in a Comparative and Transnational Perspective*, Amsterdam 2013.

och tjänade som en förebild även för lekmän.[58] Denna form av manlighet hade alltså, för att anknyta till Connell, en hegemonisk ställning inom den dåtida katolicismen. Många av de i Norden verksamma katolska prästerna tillhörde religiösa ordnar eller kongregationer. De hade således förbundit sig att leva i enlighet med de nytestamentliga råden om kyskhet, fattigdom och lydnad. Konkret innebar detta att de levde i egendomsgemenskap, var underkastade en ordensregel och stod i ett religiöst förankrat lydnadsförhållande till sin ordensledning.[59] Det religiösa ordenslivet, som under denna tid betecknades som ett »fullkomlighetens stånd«, ansågs vara det mest fulländade uttrycket för den katolska livsformen. Ordensfolket representerade med andra ord den katolska motkulturen i dess mest radikala form, vilket förklarar varför den »kulturkamp« mellan kyrka och stat som under denna tid rasade i många länder främst drabbade just ordensfolket.[60] Det finns, som sagt, också en tydlig genusaspekt i denna konflikt, och såväl av protestanter som av sekulära, antiklerikala rörelser i katolska länder stämplades det katolska mansidealet som effeminerat och omanligt.

Jag har framför allt inriktat mig på tre manliga ordensgemenskaper, nämligen barnabitorden, ett på 1530-talet grundat italienskt prästbrödraskap; jesuitorden, som kom att inta en dominerande position i den danska och den svenska katolska missionen, samt den franska dominikanorden. Samtliga dessa ordnar hade grundats med syfte att bekämpa kätteri och bedriva inre och yttre mission.[61] Barnabitorden spelade en viktig roll under det nordiska katolska missionsarbetets initiala fas, och två av ordens medlemmar tjänstgjorde några år som hovkaplaner åt den katolska änkedrottningen Josefina. De fungerade också som biktfäder för de franska ordenssystrar som var verksamma i Stockholm. Barnabiternas nordiska missionsverksamhet har kartlagts av tidigare forskning, men den har inte analyserats i ett genusperspektiv.[62]

58. Gadille 1997, s. 118–128, 188f; Lönne 2000, s 142f.

59. E. Sastre Santos, *La vita religiosa nella storia della Chiesa e della società*, Milano 1997.

60. C. Sorrel, *La République contre les congrégations. Histoire d'une passion française (1899–1914)*, Paris 2003; J. de Maeyer, S. de Leplace, J. Schmiedl (red.), *Religious Institutes in Western Europe in the 19th and 20th Centuries. Historiography, Research and Legal Position*, Leuven 2004.

61. Sastre Santos 1997, s. 402–406, 588–592.

62. Standardverket vad gäller barnabiterna i Norden utgörs fortfarande av barnabitpatern Silvestro Declercqs arbeten från 1930-talet. S. Declercq, »La Rinascita cattolica in Norvegia« i *Pagine di cultura* 1935, s. 85–93, 144–156, 224–234; »La Rinascita cattolica in Norvegia nel secolo XIX. Contributo alla Storia della Chiesa nei Paesi Scandinavi« i *I Barnabiti studi. Supplemento*

Jesuitorden, som grundats i mitten av 1500-talet med det uttryckliga syftet att verka för kyrkans enhet och bekämpa den protestantiska heresin, representerade i särskilt hög grad den ultramontana konfessionalismen och dess prästideal.[63] De jesuiter som var verksamma i de nordiska länderna tillhörde den tyska jesuitprovinsen, vilken etablerade sig där som en följd av kulturkampen i Tyskland på 1870-talet. I nationalliberala och protestantiska kretsar i Tyskland ansågs jesuitorden som ett hot mot den nationella säkerheten, och i de nordiska länderna betraktades jesuiterna av tradition som själva sinnebilden för den »katolska faran« och för allt det onda som av hävd förknippades med katolicismen.[64] Men intressant nog var det just jesuiterna som drog till sig de flesta konvertiterna, och på ordens internatskola utanför Köpenhamn gick ett stort antal protestantiska elever.[65] Detta gör att jesuitorden är ett tacksamt analysobjekt för att belysa den för mitt arbete centrala frågeställningen om relationen mellan konfessionellt präglad identitet och manlighetskonstruktion. I tidigare forskning om jesuiterna i Skandinavien behandlas deras verksamhet och missionsinsatser, men genusperspektiv saknas genomgående i dessa studier.[66]

Dominikanorden grundades i Frankrike i början av 1200-talet och är liksom de båda ovannämnda ordnarna indelad i provinser, men till skillnad från dessa har den en kvinnlig gren vid sidan av den manliga. I början av 1900-talet var holländska dominikaner verksamma i Danmark, men de dominikanfäder som här kommer att analyseras tillhörde ordens franska provins. De franska dominikanfäderna, vilka inledde sin verksamhet i Norden genom att upprätta en kommunitet i Oslo i början på 1920-talet, representerade en både asketisk och lärd tradition samtidigt som de företrädde den inom nordisk överklass omhuldade franska kulturen. Snart etablerade sig dominikanerna också i Stockholm och senare även i universitetsstaden Lund samt i Finland, men kommuniteten i Oslo var länge den största och mest aktiva. Dominikanerna samverkade nära med de dominikansystrar som runt 1930 etablerade sig i Oslo och Stockholm. Det finns flera nyare undersökningar som belyser dominikansystrarnas verksamhet i Norden. Men det saknas, om man bortser från kortare redogörelser i översiktsverk, vetenskapliga arbeten om dominikanfäderna.[67]

Jag kommer också att analysera synen på genus och manlighet hos nordiskfödda sekularpräster och manliga katolska konvertiter sådan den framträder i korrespondens av olika slag samt i (själv)biografiska arbeten. Av särskilt intresse är de konvertiter som valde att bli präster, eftersom de i särskilt hög grad kan antas spegla den spänning mellan olika nationella och konfessionella genuskonstruktioner som står i centrum för min analys. Dessa präster var uppvuxna i en protestantisk miljö, genomförde sina studier vid katolska prästseminarier i utlandet och kom därefter att fungera som präster i nordiska katolska församlingar som till stor del bestod av konvertiter.[68] Till skillnad från ordensmännen, vilka levde i helt enkönade gemenskaper, var sekularprästerna beroende av kvinnliga hjälpkrafter för att få vardagen att fungera. Det var vanligt att prästhushållen förestods av en hushållerska.[69] I de nordiska missionerna var det oftast ordenssystrar som skötte denna uppgift. De tog sig an skolbarnen och utförde sakristantjänst och andra praktiska göromål i kyrka och prästgård.[70] Även i övrigt

semestrale 1936, s. 38–54 och 1937, s. 145–163; »Gli ultimi anni dei Barnabiti in Norvegia« i *Eco dei Barnabiti studi* 1938, s. 40–46; »La missione dei Barnabiti in Svezia« i *Eco dei Barnabiti studi* 1939, s. 67–81. Vidare belyses olika sidor av barnabiternas verksamhet i B. Lindqvist, »Från Genua till Gävle« i *Signum* 1981:7 och »Vänskapens dialog« i *Signum* 1983:9–10. Se även Werner 2002, s. 63–72.

63. För en översikt över jesuitordens utveckling under denna tid, se B. J. Murphy, *Der Wideraufbau der Gesellschaft Jesu in Deutschland im 19. Jahrhundert, 1849–1872*, Frankfurt am Main 1982, s. 361–375; H.-J. Fischer, *Der heilige Kampf. Geschichte und Gegenwart der Jesuiten*, München 1987; J. Lacouture, *Jésuites. Une mulitibiographie*, Tome 2, *Les revenants*, Paris 1992, s. 158–240.

64. A. Piltz, »'Ändamålet helgar medlen' – från Pascal till Gunnar Sträng« i *Signum* 1979:7, s. 208–212. R. Healy, *The Jesuit as Enemy. Anti-Jesuitism and the Protestant Bourgeoisie of Imperial Germany, 1890–1917*, Washington 1999; A. Elmgren, »The Jesuit Stereotype. An Image of the Universal Enemy in Finnish Nationalism« i Y. M. Werner och J. Harvard (red.), *European Anti-Catholicism in a Comparative and Transnational Perspective*, Amsterdam 2013, s. 191–207.

65. Werner 2005, s. 106–110, 132–142, 187ff.

66. Jesuitordens nordiska historia tas upp i Werner 1996 och 2005. Det finns vidare en rad arbeten som skildrar olika jesuitförsamlingars historia. Så exempelvis: *Jesu Hjerte Kirke 1895–1945*, København 1945; R. Wehner, Eugeniaprästerna och deras församling, *S:ta Eugenia kyrka 1837–1937*; *Bidrag till Stockholms katolska församlings historia*, Stockholm 1937; H. Heilesen, *Skt. Andreas Kirke 1873–1973*, København 1973; P. Hahn-Thomsen, *100 år i Århus. Den katolske menighed og skole 1873–1973*, Århus 1973; P. Hampton Frosell, *Omkring »Jesu-Hjerte«. En Københavnerkirkes baggrund og betydning*, København 1995; S. Olden-Jørgensen, *Sankt Andreas Kirke 1873–1998. Strejflys over livet i og omkring kirken i 125 år*, Ordrup 1998.

67. E.-B. Nilsen 2001, s. 241–252; K. Åmell, »Kulturmöte i kloster: Dominikansystrar i Sverige 1931–2000« i Y. M. Werner (red.), *i Sverige. En motkultur i det moderna samhället*, Ängelholm 2005, s. 121–167; A. Åberg, *Marie bebådelse församling. Till kyrkans 50-årsminne 16 juli 1989*, Vejbystrand 1989.

68. Werner 2005, s. 388–395.

69. Vilka problem detta kunde föra med sig behandlas ingående av I. Götz von Olenhusen, *Priester und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert. Die Erzdiözese Freiburg*, Göttingen 1994, s. 207–238.

70. Werner 2002, s. 195–200.

spelade ordenssystrarna en viktig roll i det nordiska missionsarbetet. Frågan är hur denna samverkan gestaltade sig och i vad mån den påverkade konstruktionen av prästerlig manlighet. Jag kommer vidare att ta upp det katolska (manliga) lekmannaidealet och analysera genusdimensionen i nordiska konversionsberättelser. Frågan är vilka uttryck frågan om manligt och kvinnligt tog sig i detta sammanhang.

En intressant faktor i sammanhanget är den starka ställning som celibatsidealet och det monastiska livet hade i den dåtida katolicismen. I den katolska doktrinen var äktenskapet visserligen ett sakrament. Men samtidigt underströks, som sagt, den celibatära livsformens högre värde i förhållande till äktenskapet och det äktenskapliga samlivet, vilket även kom till uttryck i det liturgiska regelverket och sakramentsdisciplinen.[71] Man frågar sig här hur detta artikulerades i ett nordiskt sammanhang. Att bilden av kristendomen som feminin i den antikyrkliga kritiken i särskilt hög grad kom att knytas till den katolska kyrkan med dess religiöst präglade dygdeideal och ritualistiska gudstjänstliv ger denna fråga en särskild aktualitet.[72] Denna aspekt reflekteras också i den antikatolska polemiken. I både Sverige och Danmark bildades antikatolska kamporganisationer till värn mot »den katolska faran«.[73]

I min undersökning använder jag mig av diskursbegreppet. Termen diskurs betyder egentligen samtalsordning och syftar på de normer och värderingar som bestämmer vårt sätt att tolka och förstå världen. Denna samtalsordning, som speglar rådande ideologiska maktstrukturer, artikuleras framför allt via språket och anger vad som är rätt, riktigt och sant i en viss samhällelig kontext.[74] Här handlar det om synen på manlighet och de manlighetskoncept som var rådande i de katolska mansgrupper och miljöer jag studerar. I min analys tar jag fasta på de diskursiva manlighetskonstruktionerna sådana de framträder i brev, rapporter, artiklar och andra litterära eller vetenskapliga texter. De manliga missionärer som står i fokus i min undersökning skickade kontinuerligt brev och rapporter

71. I trientkonciliets dekret om äktenskapet stadgas exkommunikation för den som hävdar att celibatet inte skulle stå högre än äktenskapet (kanon 10): H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 1991, s. 574ff.

72. Borutta 2001, s. 58–70.

73. B. Wadensjö, »Romersk-katolska kyrkan i svensk opinion 1920–1923« i *Kyrkohistorisk årsskrift* 1968, s. 215–219; Werner 1996, s. 171–180, 316–350; Werner 2005, s. 307–321.

74. M. Winther Jørgensen, L. Phillips, *Diskursanalys som teori och metod*, Lund 2000, s. 7–19.

till sin respektive ordensledning och till Propaganda Fide i Rom. Denna korrespondens handlar främst om missionsarbetet och dess vedermödor, men den ger också information om visioner och identitetskonstruktioner och indirekt också om vilka egenskaper, förhållningssätt, normer och värderingar som uppfattades som önskvärda respektive förkastliga. Materialet ägnar sig alltså väl för att studera bilden av manlighet och mansideal bland katolska missionärer i Skandinavien.

Källmaterialet består av officiell och privat korrespondens från de nordiska katolska stiftsarkiven, den romerska missionskongregationens Archivio Storico (ASPF) samt en rad ordensarkiv. Vidare har jag använt mig av brev och rapporter från barnabitordens Archivio Storico dei Barnabiti, Roma (ASBR), jesuitordens Archivum Romanum Societas Ieus (ARSI) och dominikanordens Archivum Generale Ordo Predicatores (AGOP), samtliga i Rom, och från den tyska jesuitordens Archivum Provinciae Germaniae Septentrionalis (APGS) i München, den franska dominikanordens Archive de la Province Dominicaine de France (APDF) i Paris samt från lokala dominikanarkiv i Oslo och Lund. Jag har även använt mig av kyrkliga handböcker av olika slag, katekeser, religiös uppbyggelselitteratur, tidskrifter, skönlitteratur, småtryck och pressklippssamlingar. Materialet är på flera olika språk; det romerska materialet är främst på latin och italienska medan korrespondensen i de lokala ordensarkiven till största delen är på folkspråk, i detta fall på franska, italienska och tyska. En del av den interna brevväxlingen är på skandinaviska språk. De katolska missionärerna behärskade de flesta, och i vissa fall samtliga dessa språk. Latin var under denna tid fortfarande den katolska kyrkans officiella språk, vilket alla präster lärde sig, och många av rapporterna är författade på detta språk. En egenhet i sammanhanget är att många av de analyserade rapporterna och breven är skrivna på ett för skribenten främmande språk.

MANLIGHET OCH KATOLSK MISSION

KONFESSIONELLA GENUSSTRUKTURER

Med reformationens seger i Nordeuropa etablerades inte bara ett nytt teologiskt system utan också en ny samhälls- och genusordning med hushållet som den givna utgångspunkten. Reformatorerna tog avstånd från den tidigare kyrkliga ordningen, där det celibatära klosterlivet ansetts ha ett högre värde än det vanliga livet ute i världen. Hade kallet enligt katolsk lära exklusivt knutits till klosterliv och prästämbetet, alltså till ett liv i kyrkans tjänst, kom det nu att utvidgas till att gälla alla jordiska sysslor. Celibat och klosterliv förkastades, liksom föreställningen om att andliga aktiviteter skulle ha ett högre värde än världsliga. Denna nya kallelselära, vilken betonade äktenskapets höga värde och normativa ställning, kom att ingå som ett centralt moment i Luthers stora och lilla katekes och i den hustavla som i komprimerad form sammanfattade den evangelisk-lutherska samhällsdoktrinen. I centrum stod hushållet, vars fundament utgjordes av ett gift par och deras barn men som vanligen också omfattade anhöriga och tjänstefolk. Hustavlan föreskrev en patriarkal genusordning, där husfadern var hushållets överhuvud och hade moraliskt och juridiskt ansvar för relationerna till omvärlden medan husmodern ansvarade för den inre ordningen.[75]

75. L. Roper, *The Holy Household. Women and Morals in Reformation Augsburg*, Oxford 1989; A. Marklund, *I hans hus. Svensk manlighet i historisk belysning*, Umeå 2004; K. Stadin, *Stånd och genus i stormaktstidens Sverige*, Lund 2005. En översikt över reformationsprocessernas inverkan på konstruktionen av manlighet ges i S. H. Hendrix och S. C. Karant-Nunn (red.), *Masculinity in the Reformation Era*, Kirksville, Missouri 2008.

Denna religiöst motiverade samhällslära, vilken knöt kvinnans kall till reproduktiva och husliga plikter och betonade mannens ansvar för hushållets heder och yttre relationer, var väl anpassad till det tidigmoderna agrarsamhällets behov. Men de genomgripande förändringar i samhället som följde på de stora skiftesreformerna, industrialismens genombrott och den politiska reformverksamheten under 1800-talet gjorde att den steg för steg förlorade sin verklighetsförankring. Med den liberala reformverksamhet som genomfördes runt om i Europa upplöstes fundamentet för den gamla samhällsordningen med dess skråstadgor, husbondemyndighet och tjänstehjonstadgor. En stor del av den manliga arbetskraften förlorade sin bindning till ett hushåll, och den borgerliga kärnfamiljen ersatte successivt den gamla hushållsgemenskapen som ideal familjeform.[76] Som ett led i denna förändringsprocess utvecklades en ny äktenskapsdiskurs, där den känslomässiga bindningen och gemenskapen ställdes i centrum. Hustavlans hushållsideologi omformades till borgerlig »familism« med det välordnade medelklasshemmet som norm. Detta kom till uttryck även i den filantropiska verksamheten, inom diakonissrörelsen och inom den kristna kvinnorörelsen, vilka alla byggde på idén om en utvidgad hushållssfär inom ramen för hustavlans patriarkala ordning.[77] Samtidigt förändrades det protestantiska mansidealet, vilket trots strävanden från kyrkligt håll att värna och samtidsanpassa den klassiska hustavleideologin alltmer förlorade sin koppling till hushållet och fick en mer borgerlig karaktär.[78]

Medan de protestantiska reformatorerna upphöjde det fruktsamma äktenskapet till norm för det kristna livet, höll den katolska kyrkan fast vid principen om det celibatära ordenslivet som ideal och riktmärke. På reformkonciliet i Trient vid mitten av 1500-talet inskärptes visserligen

76. För en översikt över denna utveckling, se L. Gall, *Europa auf dem Weg in die Moderne, 1850–1890*, München 2004; R. Rémond, *Religion et société en Europe aux XIXe et XXe siècles. Essai sur la sécularisation*, Paris 1996; J. Van Eijnatten, P. Yates, *Dynamics of Religious Reform in Church, State and Society in Northern Europe, 1780–1920*, vol. 2: *The Churches*, Leuven 2011.

77. Se exempelvis Baumann 1992; L. Davidoff, C. Hall 1992, s. 107–191, 317–449. M.-T. Sjöberg, T. Vammen m.fl., *På tröskeln till välfärden. Välgörenhetsformer och arenor i Norden 1800–1930*, Eslöv 1995; B. Jordansson, T. Wammen (red.), *Charitable Women. Philanthropic Welfare 1780–1930*, Odense 1998; Hammar 1999, s. 54–78: P. Markkola, »The Calling of Women. Gender, Religion and Social Reform in Finland, 1860–1920« och K. Lützen, »The Cult of Domesticy in Danish Women's Philanthropy, 1870–1920« i *Gender and Vocation,* 2000, s. 113–145 och 146–176. Se även O. Bexell, *Folkväckelsernas och kyrkoförnyelsens tid,* Stockholm 2003, s. 75–91, 178–184.

78. Hübinger 1994; V. Jüttemann, *Im Glauben vereint. Männer und Frauen im protestantischen Milieu Ostwestfalens 1845–1918*, Köln 2008; Prestjan 2009.

äktenskapets oupplöslighet och status som sakrament, men samtidigt bekräftades den celibatära levnadsformens högre värde i förhållande till äktenskapet och därmed också den traditionella katolska kallelseläran, enligt vilken kallet enbart hänför sig till de celibatära livsformerna som präst eller medlem av en religiös orden eller kongregation.[79] Ordenslivet betecknades som sagt som ett »fullkomlighetens stånd«, och klosterlivet ansågs vara det mest fulländade uttrycket för katolsk fromhet, vilket även lekfolket hade att ta som förebild. Att detta inte bara var ett fromt ideal utan också fick genomslag i praxis illustreras av undersökningar om katolskt familjeliv under den ultramontana eran. Liksom det välordnade hushållet utgjorde normen i den reformatoriska samhällsläran var klosterlivet riktmärke i den katolska samhällsdoktrinen.[80] Genom trientkonciliets reformer fick prästutbildningen en klosterlig utformning, och prästerna förväntades leva ett asketiskt liv uppfyllt av själavård och fromhetsövningar. Ett viktigt fundament var här den klassiska katolska nådeläran med dess betoning av de goda gärningarnas betydelse för frälsningen. Ordensfolket, som mera odelat kunde ägna sig åt goda gärningar i form av askes, bön och praktisk hjälpverksamhet, tänktes bidra till sin nästas frälsning genom överskottsgärningar och därmed utjämna de mindre frommas försummelser i detta avseende. Detta var ordenslivets själva raison d'être och samtidigt den kanske viktigaste orsaken till att de protestantiska reformatorerna ställde sig avvisande till den klosterliga levnadsformen.[81]

Efter revolutions- och napoleontidens härjningar, som innebar att en stor del av det katolska ordensväsendet sopades bort, följde en ny blomstringstid för det religiösa ordenslivet under 1800-talet. Gamla ordnar återupprättades och nya grundades i stor mängd. De nya ordenssamfunden hade oftast karaktären av centraliserade, stiftsövergripande kongregationer med en general eller generalpriorinna i spetsen. Även de äldre monastiska ordnarna som exempelvis benediktinorden anpassades till denna organisationsform. Denna utveckling kan ses både som ett utflöde av och som en motor i den religiösa väckelse och kyrkliga centralisering i ultramontanismens tecken som inletts i början av seklet. Samtidigt kom ordnarna i större utsträckning än tidigare att inriktas mot ett aktivt, utåtriktat apostolat med fokus på själavård, undervisning och socialt arbete samt på inre och yttre mission. Just insatserna gällande den yttre missionen blev i många fall en viktig faktor i ordenssamfundens utveckling och expansion. De ordnar jag valt att ta upp i min undersökning utgör här illustrativa exempel. Men denna uppvärdering av det aktiva apostolatet innebar ingalunda att den monastiska livsformen med dess asketiska övningar och strikt reglerade liturgiska liv förlorade sin normativa ställning, och i dekretet *Neminem latet* från 1857 inskärpte Pius IX kravet att leva kommunitetsliv och beakta fattigdomslöftet. Maningen riktade sig inte minst till de »aktiva« manliga ordenssamfunden, vars medlemmar genom sin medverkan i pastoral verksamhet löpte risk att anpassa sig till sekularprästernas mer solitära och, den markerat antiborgerliga kyrkliga diskursen till trots, borgerliga livsstil. Några år tidigare hade påven tillsatt en särskild kardinalskommission för att vaka över disciplinen inom de religiösa ordenssamfunden.[82]

Den komplementära syn på könen som utmärkte den lutherska kallelseläran, med dess betoning av den patriarkala hushållsordningen och kvinnans underordning under mannen, fanns också i den katolska traditionen, vilket framträder särskilt tydligt i lärodekreten rörande äktenskapet. Ett exempel är encyklikan *Casti Connubii* från 1930. Här inskärps den traditionella skapelseteologiska principen, enligt vilken mannen representerar människan som sådan och kvinnan definieras utifrån sitt moderskap, alltså med sikte på biologiska funktioner. Som man och hustru i ett kristet äktenskap är könen förenade med kärlekens och trons band och båda har samma värde inför Gud, men det är ändå mannen som utgör normen (viri primatum).[83] Denna teologiska tolkningstradition med rötter i fornkyrkan motiverades av de bibliska berättelserna om skapelsen och arvsynden samt av föreställningen om kvinnans passiva roll i fortplantningen. Mannen skapades till Guds avbild, medan kvinnan formades av mannens kropp. Det var också kvinnan som genom att locka mannen att överträda Guds bud förde in arvsynden och därmed döden i tillvaron. En liknande genushierarki framträder i frälsningsordningen och inkarnatio-

79. Dander 1958, s. 284f.
80. Van Osselaer 2009, s. 35–106. Angående den tidigmoderna eran, se M. R. Forster, B. J. Kaplan, *Piety and Family in Early Modern Europe. Essays in Honour of Steven Ozment*, London 2005, part II.
81. M. Dortel-Claudot, »Vie consacrée« i *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire,* tome 16, Paris 1994, s. 654–706; Sastre Santos 1997, s. 16–29.
82. Gadille 1997, s. 129–132; Sastre Santos 1997, s. 823–880.
83. Pius XI, *Casti Connubii* (1930) i Denzinger 1991, s. 1007–1020. Se Van Osselaer 2009, s. 54–83.

nen, Guds människoblivande. Gud inkarneras ju som man i Jesus Kristus, och det är denne Guds son som genomför och fullbordar den gudomliga frälsningsplanen genom sin offerdöd på korset. Också jungfru Maria, Jesu moder, spelar enligt katolsk lära en viktig roll i frälsningsverket. Hon har dock ingen gudomlig status utan ses som Guds utvalda redskap, som för att kunna utföra sitt uppdrag befriats från arvsynd och i himmelen inträder för de troende på jorden. Jungfru Maria är de troendes moder och samtidigt en förebild i tron; här framhålls särskilt hennes ödmjukhet, underordning och starka tro. Det bibliska bildspråket handlar mycket om kvinnlig underordning. Kyrkan beskrivs exempelvis som Kristi brud som underordnar sig sin himmelske brudgum, och samma underordning krävs av hustrun i det goda kristna äktenskapet.[84]

För de katolska kvinnorna erbjöd det religiösa ordenslivet ett alternativ till äktenskapet som inte på samma sätt stod till buds i den protestantiska världen. Så var de protestantiska diakonissanstalternas verksamhet insatt i den lutherska kallelselärans ramar, vilket innebar att diakonissorna i enlighet med den lutherska hustavlan och dess patriarkala familjemodell var underställda prästerlig och därmed manlig ledning.[85] Detsamma gällde de protestantiska missionssällskapen, och det dröjde länge innan de kvinnliga missionärerna kunde verka på samma villkor som de manliga.[86] Det katolska prästerskapet var visserligen överordnat ordenssystrarna i kraft av sin vigning och sina jurisdiktionella fullmakter, men på det rent praktiska planet, alltså när det gällde överenskommelser om verksamheter och villkoren för dessa, var parterna jämställda. Utvecklingen mot stiftsövergripande, centraliserade ordenssamfund medförde dessutom att den romerska kyrkoledningen tillerkände ordenssystrarna rätten att utan

84. *Catechismus Catholicae Ecclesia*, Città del Vaticano 1997, nr 369–507. För en tolkning i ett teologiskt genusperspektiv, se W. Beinert, »Theologie und kirchliches Frauenbild«, W. Beinert (utg.), *Frauenbefreiung und Kirche. Darstellungen, Analyse, Dokumentation,* Regensburg 1987, s. 51–75. Se också G. Hallonsten, »The New Catholic Feminism – Tradition and Renewal in Catholic Gender Theology« i *Christian Masculinity*, s. 274–295.

85. Baumann 1992, s. 39–56: P. Markkola, »Promoting health and welfare« i *Scandinavian Journal of History* 2000: 25, 2000, s. 109–115. Det finns visserligen exempel på diakonissanstalter med starka ledarinnor. Men de utgör undantag som bekräftar den gängse regeln Ett exempel på ett sådant undantag är Samariterhemmet i Uppsala under grundarinnan Ebba Boströms ledning. Se T. Koivunen Bylund, »*Frukta icke, allenast tro«. Ebba Boström och Samariterhemmet 1882–1902*, Uppsala 1994.

86. I. M. Okkenhaug, »Introduction. Gender and Nordic Missions« i I. M. Okkenhaug (red.), *Gender, Race and Religion,* 2003, s. 8–17.

manligt bistånd leda och administrera världsvida ordenssamfund. Därmed erhöll de kvinnliga kongregationerna ett betydande mått av autonomi och kunde, vilket var särskilt tydligt i missionsområdena, uppträda som självständiga aktörer i förhållande till präster och biskopar.[87] Denna förändring av de traditionella genusrelationerna i den kyrkliga sfären kunde inte undgå att påverka bilden av katolsk manlighet. Frågan är vilka uttryck detta tog sig i de nordiska länderna och hur de där verksamma manliga missionärerna artikulerade sin manliga identitet.

Den katolska kyrkans återkomst i Norden

Politikens avkonfessionalisering och religionslagarnas liberalisering under 1800-talet ledde till att kristendomen i dess olika konfessionella utformningar successivt upphörde att vara samhällets ideologiska fundament. Religionsutövning blev i ökad utsträckning ett uttryck för individens fria val samtidigt som det religiösa utbudet ökade. I de nordiska länderna öppnade samhällets gradvisa avkonfessionalisering vägen för väckelsekristendom på protestantisk grund, för ickekonfessionell kristendom och för kongregationistiska församlingsbildningar, men också för katolsk mission. Danmark hade som första land i Norden infört fullständig religionsfrihet. Detta skedde i samband med den oblodiga revolutionen 1849, då landet fick en grundlag och i ett slag omvandlades från en enväldig monarki till en konstitutionell rättsstat. Fram till dess hade det varit förbjudet för danska undersåtar att tillhöra någon annan kyrka än den evangelisk-lutherska, och den som dristade sig att ansluta sig till något annat religiöst samfund skulle enligt lagen straffas med landsförvisning.[88]

Med den nya grundlagen garanterades den enskildes religions- och

87. J. A. K. McNamara, *Sister in Arms, Catholic Nuns through Two Millennia,* London 1996, s. 600–627; R. Meiwes, »Religiosität und Arbeit als Lebensform für katholische Frauen. Kongregationen im 19. Jahrhundert« i *Frauen unter dem Patriarchat,* 1995, s. 69–88; Meiwes 2000, s. 247–309; Werner 2002, s. 56–72. De kvinnliga ordensgemenskaperna fick därmed en kvasiklerikal status, och biskopar och präster började tala om ordenssystrarna som medhjälpare och missionärer. Ordenssystrarna liksom de icke prästvigda ordensbröderna räknades till kleresiet i vid mening och åtnjöt i denna egenskap »privilegium fori«, vilket innebar att de stod under kyrkans jurisdiktion. Se Sastre Santos 1997, s. 860–875.

88. Angående religionsfrihetsproblematiken i Danmark, se J. Nybo Rasmussen (red.), *Religionsfrihed i 150 år. En jubilæumshilsen fra danske katolikker och baptister*, København 1999; J. Rasmussen, *Religionstolerance og religionsfrihed. Forudsætninger og Grundloven 1849*, Odense 2009.

samvetsfrihet. I den tidigare danska enhetskyrkans ställe trädde en statsunderstödd »folkekirke« med frivilligt medlemskap, inom vars ramar det religiösa livet fritt kunde utvecklas.[89] Danmark var också det nordiska land där den katolska missionsverksamheten först började göra sig märkbar och där den rönte störst framgångar. I Sverige var det fram till 1860 i princip förbjudet att tillhöra någon annan kyrka än den evangelisk-lutherska statskyrkan, och så sent som 1858 landsförvisades sex kvinnor som övergått till den katolska tron. Den religionsfrihet som stadgades i 1781 års religionsedikt gällde endast utländska undersåtar. Med dissenterlagarna från 1860 och 1873 blev det visserligen tillåtet för svenska medborgare att konvertera till den katolska kyrkan och andra statligt erkända religionssamfund, men utträdet ur Svenska kyrkan var förbundet med stränga restriktioner.[90] I Norge, som fram till 1905 var förenat i personalunion med Sverige, rådde liknande förhållanden. Den liberala norska författningen från 1814 bibehöll den tidigare konfessionella religionslagstiftningen, och den dissenterlag som antogs 1845 medförde ingen fullständig religionsfrihet. Även efter det att den norska dissenterlagen 1891 reviderats i liberal riktning kvarstod vissa inskränkningar.[91]

Men även före religionslagarnas liberalisering hade det förekommit katolsk gudstjänst och själavård i de nordiska länderna. Denna verksamhet hade emellertid varit begränsad till de katolska legationernas personal eller avsedd för katolska utlänningar, och det hade varit strikt förbjudet för ländernas egna undersåtar att delta i dessa gudstjänster eller att motta sakramenten. I Danmark fanns det förutom denna katolska utlänningssjälavård en katolsk församling i Fredericia med egen kyrka och en fast stationerad präst. Detta gick tillbaka på ett kungligt privilegium från 1674 som medgav samvetsfrihet för alla kristna som ville bosätta sig i den då nygrundade staden. I Köpenhamn kom verksamheten vid det österrikiska legationskapellet att bilda utgångspunkten för en katolsk församlingsbildning. I början av 1840-talet revs det gamla legationskapellet på Bredgade

89. M. Schwarz-Lausten, *A Church History of Denmark*, Aldershot 2002, s. 229–233, 238–257.

90. Werner 1996, s. 30–99. Angående utvisningarna, se R. Wehner, *S:ta Eugenia kyrka 1837–1937. Bidrag till Stockholms katolska församlings historia*, Stockholm 1937, s. 81–86.

91. Eidsvig 1993, s. 155–165. I Finland var det först med religionsfrihetslagen 1922 som det blev officiellt tillåtet för lutheraner att lämna statskyrkan och ansluta till andra religionssamfund. I samma veva blev Finland, som fram till dess varit knutet till den ryska katolska missionen, ett eget apostoliskt vikariat. Se Vuorela 1989, s. 22–114.

för att lämna plats för den nuvarande Sankt Ansgarskyrkan, vilken fram till 1849 formellt sett var den österrikiska legationens kapell.[92] I Sverige och Norge, vilka ju under denna tid var förenade i personalunion, fanns det vid 1800-talets mitt två katolska församlingar med fast stationerad präst och församlingskyrka, nämligen Sankta Eugeniaförsamlingen i Stockholm och Sankt Olavs församling i Christiania (Oslo). Församlingskyrkor med samma namn togs i bruk 1837 respektive 1855.[93]

De katolska församlingarna i de tre skandinaviska huvudstäderna kom att utgöra basen för den katolska missionsverksamhet som satte in vid 1800-talets mitt. Missionsarbetet finansierades dels genom privata stiftelser och bidrag från missionskongregationen i Propaganda Fide men framför allt av den franska missionsorganisationen L'Œuvre de la Propagation de la Foi, som från 1840-talet och framåt gav betydande årliga subsidier till den katolska verksamheten i de nordiska länderna. Denna missionsorganisation hade grundats 1822 och kom under 1800-talets lopp att få en mycket stor betydelse för det katolska missionsarbetet världen över.[94] Men huvudansvaret för den katolska verksamheten i Norden låg hos den romerska missionskongregationen, Sacra Congregatio de Propaganda Fide, som grundats 1622 med uppgift att leda den katolska missionsverksamheten och att återföra de avfallna områdena till den katolska tron. Den förstärkta missionssatsningen på de nordiska länderna under 1800-talets andra hälft var ett led i den aktivering av den kyrkliga missionsverksamheten i ultramontanismens tecken som inletts under Gregorius XVI och som fått sitt programmatiska uttryck i missionsencyklikan *Probe nostris* från 1840.[95] Missionsverksamheten centraliserades och missionsområdena delades in i så kallade apostoliska vikariat, vilket innebar att de ställdes under den romerska missionskongregationens direkta kontroll. Detta kan

92. J. Nybo Rasmussen, »Katolikkers retsstillning fra reformationen til grundloven« i *Religionsfrihed*, 1999, s. 10–21.

93. A. Palmqvist, *Die Römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781*, del II, Uppsala 1958, s. 106–120.

94. Rivinius 1994, s. 217–223. Se även B. Arens, *Die katholischen Missionsvereine. Darstellung ihres Werdens und Wirkens, ihrer Satzungen und Vorrechte*, Freiburg 1922, s. 49–63. *L'Œuvre* hade grundats av fabrikörsdottern Pauline Jaricot som utvecklat ett insamlingsförfarande, vilket sedan övertogs av de flesta andra missionsföreningarna. Föreningen, som med tiden vann utbredning i hela den katolska världen, leddes av två centralråd i Paris respektive Lyon.

95. Angående den katolska missionspolitiken, se J. Gadille, J.-F. Zorn 1997, s. 153–164. Gregorius XVI hade före sitt val till påve varit prefekt för Propaganda Fide.

ses som ett uttryck för en strävan att bygga upp en enhetlig, romerskt präglad, integral katolicism även i missionsområdena.[96] Också de religiösa ordenssamfunden, vilka spelade en viktig roll i missionsarbetet, drogs in i denna centraliserings- och ultramontaniseringstrend. Detsamma gällde prästutbildningen, vilken nu fick en markerat »romersk« prägel. Detta visade sig inte minst vid missionskongregationens eget prästseminarium, Collegium Urbanum i Rom.[97] Vid detta seminarium kom en stor del av de i Norden verksamma sekularprästerna att utbildas; merparten av dessa var infödda nordbor.

Sverige var sedan 1783 ett apostoliskt vikariat, vilket från 1841 även omfattade Norge. Från 1833 var den katolska kronprinsessan (senare drottningen) Josefinas biktfader, schweizaren Laurentius Studach, apostolisk vikarie. Han kom att bekläda denna post i fyrtio år och blev genom sin biskopsvigning 1862 den förste katolske biskopen i Norden efter reformationen.[98] Danmark ingick i det nordiska apostoliska vikariatet, vilket sedan 1841 var underordnat den katolske överherden i stiftet Osnabrück. Inom Propaganda Fide laborerade man med en rad olika lösningar för en reorganisation av det nordiska missionsfältet innan man 1869 bestämde sig för att utgå från de rådande politiska förhållandena och göra både Danmark och Norge till egna missionsdistrikt. Så hade man försökt upprätta en nordtysk mission under en egen biskop med säte i Hamburg, vilket emellertid utlöst skarpa protester från Danmark, Preussen och hansestäderna. Man hade också gjort ett försök med en apostolisk prefektur för nordpolen, vilken förutom polarområdena skulle omfatta hela Norge jämte Danmark. Dessa planer kom dock av olika anledningar aldrig att realiseras. Slutet på det hela blev att nordpolmissionen upphävdes och att Danmark och Norge gjordes till apostoliska prefekturer. Norge frigjordes helt från den svenska missionen, medan Danmark först 1892 lösgjordes från sin underordning under biskopen av Osnabrück; samtidigt fick dessa båda missioner status

96. C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878–1903). Centralisation romain et défis culturelles,* Rom 1994, s. 25–52, 117f, 168–192, 519–528. Om Propaganda Fide och dess verksamhet under den här aktuella perioden, se J. Metzler (red.), »La Sacra Congregazione nella nuova era missionaria (1815–1919) i *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum*«, vol. III:1, Rom 1975, s. 3–122.; J.Metzler (red.), »La Sacra Congregazione e le Missioni nell'era missionaria contemporanea« i *Sacrae Congregationis,* vol. III:2, Rom 1976, s. 253–614.

97. Gadille 1997, s. 335–352, 447, 473. Angående Collegium Urbanum, se M. Jezernik, »Il Pontificio Collegio Urbano de Propaganda Fide« i *Sacrae Congregationis*, 1976, s. 99–117.

98. Palmqvist 1958, s. 106–120.

av apostoliska vikariat. I samband härmed upphöjdes den danske apostoliske vikarien, hannoveranaren Johannes von Euch, och hans kollega i Norge, luxemburgaren Jean-Baptiste Fallize, till biskopar. Året därpå utnämndes också den svenske apostoliske vikarien Albert Bitter till biskop. Denne, som liksom von Euch var hannoveranare, hade stått i spetsen för den svenska missionen sedan 1886.[99] Dessa tre överherdar kom att leda sina respektive missionsstift till in på 1920-talet, då en ny generation tog vid.

Den katolska missionsverksamheten i Norden var, som sagt, särskilt framgångsrik i Danmark, där man i skydd av den liberala religionslagstiftningen kunde bygga upp ett nät av församlingar med tillhörande skolor och sjukhus över hela landet. I samband med den apostoliska visitation som genomfördes 1920 fanns det inte mindre än 35 församlingar och missionsstationer, 86 präster, ett tjugotal sjukhus och andra sociala inrättningar och lika många skolor, däribland fem högre skolor. Antalet katoliker hade ökat från runt 800 i början av 1850-talet till något över 20 000, varav en betydande del var danska konvertiter. Detta gjorde att många av församlingarna nästan uteslutande bestod av danska konvertiter. I de övriga nordiska länderna var den katolska missionsverksamheten inte på långt när lika framgångsrik, vilket sammanhängde med den restriktivare religionslagstiftningen. Visserligen skedde en viss utbyggnad av själavårdsstrukturerna i Norge, men antalet katoliker förblev få; i början av 1900-talet fanns det drygt 3 000 katoliker i landet. I Sverige fanns det i början av 1920-talet endast sex katolska församlingar med fast stationerad präst och antalet registrerade katoliker uppgick till knappt 4 000. Flertalet av dessa tillhörde församlingen i Stockholm, och det var endast här som en svensk katolsk miljö av mera kontinentalt snitt kom att utvecklas.[100]

Från 1850-talet och framåt etablerade sig en rad katolska ordnar och kongregationer i Skandinavien och upprättade kommuniteter i anslutning till de katolska församlingarna. Dessa ordenssamfund spelade en viktig

99. H. Tüchle, »Hilfe auf dem Weg zur Selbständigkeit. Deutschland, Skandinavien, Russland« i *Sacrae Congregationis,* 1972, s. 139–147; J. Metzler, *Die Apostolischen Vikariate des Nordens*, Paderborn 1919, s. 245–254. Se Werner 2005, s. 125ff.

100. Werner 2005, s. 124ff. Under biskop Fallizes tid skedde en betydande utbyggnad av själavårdsstrukturerna, och vid hans avgång 1921 fanns det femton katolska församlingar med sexton präster och omkring tre hundra ordenssystrar i landet. Men antalet registrerade katoliker uppgick endast till cirka 3 000.

roll i det katolska missionsarbetet. Ordensfolk av båda könen drev katolska skolor. För övrigt inriktade sig de manliga ordenssamfunden främst på pastoral verksamhet, medan de kvinnliga huvudsakligen ägnade sig åt sjukvård och annat socialt arbete. Till en början bestod de nordiska kommuniteterna uteslutande av utländska ordensmedlemmar, men efter hand inträdde även nordiska katoliker och konvertiter. Vid 1900-talets början fanns det i Danmark åtta manliga och sju kvinnliga ordenskongregationer, fördelade på 49 ordenskommuniteter och med sammanlagt 554 medlemmar, varav 440 var ordenssystrar. Bland de manliga ordnarna framträdde särskilt jesuiterna med 60 medlemmar, fördelade på tre ordenshus (kollegier). År 1920 hade antalet ordnar och kongregationer i landet ökat till 21, därav 10 kvinnliga, med tillsammans över 700 medlemmar. De manliga ordensmedlemmarna uppgick till runt 100. I Sverige fanns det vid samma tid ett hundratal ordenssystrar och 15 ordensmän, varav merparten var jesuiter, medan cirka 470 ordenssystrar var verksamma i Norge. Efter det att barnabiterna lämnat Norge på 1890-talet fanns det inga katolska ordensmän i landet. Men 1921 etablerade sig franska dominikaner i Norge, och därefter också en rad andra manliga kongregationer. Majoriteten av ordenssystrarna var verksamma vid de katolska sjukhusen, vilka drevs och ägdes av systrarna själva. Flertalet patienter vid dessa katolska sjukhus var av naturliga skäl protestanter, och sjukvården användes liksom det katolska skolväsendet som ett redskap i den katolska missionens tjänst.[101]

Katolska prästhushåll och genusrelationer

Ordenssystrarna spelade en viktig roll i det katolska missionsarbetet, men det var ändå prästerna som utgjorde basen i det hela. Det var de som ansvarade för gudstjänstlivet, själavården och sakramentsförvaltningen, och det var också de som undervisade och upptog konvertiter i kyrkan. Då den katolska missionsverksamheten tog fart i mitten av 1800-talet var samtliga katolska präster som var verksamma i de nordiska länderna av utländsk härkomst. Vid den katolska församlingen i Köpenhamn var de

101. J. Metzler, *Biskop Johannes von Euch*, København 1910, s. 79ff; E. D. Vogt, *The Catholic Church in the North. A Preliminary Report* (stencil), Bergen 1962, s. 84ff.; Werner 2002, s. 48f, 93–177; Nilsen 2001, s. 156–170; Werner 2005, s. 110–152. I Norge utgjorde ordenssystrarna närmare 17 procent av den totala katolska befolkningen.

båda tyskfödda prästerna Georg Schürhoff och Hermann Grüder från stiftet Osnabrück stationerade. Schürhoff, som var i femtioårsåldern och hade en mer än tjugoårig verksamhet bakom sig som präst i den nordiska missionens tjänst, var kyrkoherde. År 1855 sändes en tredje präst till Köpenhamn, Anton Kohues. Kaplanerna Grüder och Kohues, som vid denna tid var runt 30 år gamla, ägnade sig förutom åt själavård och gudstjänst även åt publicistisk verksamhet. Kohues hade dessutom ansvar för församlingsskolan med cirka 70 elever; två lekmannalärare hjälpte till med undervisningen.[102] Kyrkoherden och hans båda kaplaner bodde tillsammans i en prästgård invid Ansgarskyrkan. Detta prästhushåll avvek väsentligen från den gängse normen i det protestantiska Skandinavien genom att det inte fanns en prästfru i huset. I stället svarade en anställd hushållerska för hushållets skötsel. Borgerligt umgängesliv med bjudningar och fester förekom givetvis inte, och prästerna strävade efter att i enlighet med det tridentinska prästidealet hålla en markerad distans till församlingens lekmän.[103]

Detta på många sätt annorlunda prästliv har, vad jag kunnat se, inte föranlett några reaktioner från omgivningen. Åtminstone sägs ingenting om detta i prästernas rapporter, och det finns heller inga försvarsartiklar som tar fasta på denna fråga i den 1853 grundade *Skandinavisk Kirketidende for catholske Christne*, sedermera omdöpt till *Nordisk Ugeblad for katholske Kristne*, vars uppgift var att tillbakavisa angrepp mot den katolska kyrkan och sprida kunskap om den katolska tron. Däremot riktades från lutherskt håll skarp kritik mot den, som man menade, farliga katolska proselytverksamheten.[104] Men de katolska prästerna hade lagen på sin sida, och i rapporterna till Rom framhölls det växande antalet danska konvertiter vilka, som man uttryckte det, »avsvurit sig lutherdomen och återvänt till kyrkan«. Vidare noterades att i stort sett alla barn i katolsk-protestantiska blandäktenskap nu gick i katolsk skola, vilket varit i lag förbjudet före religionsfrihetslagens införande. Detta gjorde att församlingen i Köpenhamn, vilken fram till 1849 dominerats av tyska invandrare, började anta en mera dansk karaktär. Som ett led i övergången från utlän-

102. Metzler, s. 20ff; Werner 2005, s. 61–71.
103. Det framgår av prästernas rapporter och brev. Se kapitel 4.
104. Dessa angrepp hade inte sällan samband med ordenssystrarnas verksamhet. Se Werner 2002, s. 167–176.

ningssjälavård till mission kan man också se införandet av dansk predikan, och i fortsättningen var det ett självklart krav att de utländska prästerna skulle lära sig danska ordentligt.[105]

I den svenska missionen hade man tillämpat denna princip sedan 1840-talet, och de katolska prästerna hade trots gällande förbud upptagit svenska undersåtar i den katolska kyrkan. Detta blev upptakten till de spektakulära rättegångar som ledde till att sex kvinnliga konvertiter utvisades ur landet 1858. En av huvudaktörerna i denna illegala missionsverksamhet var prästen Anton Bernhard från Elsass. Denne hade sedan början av 1840-talet varit kyrkoherde i S:ta Eugeniaförsamlingen, som fram till 1862 var den enda katolska församlingen i landet. Som kaplan tjänstgjorde bayraren Johann Georg Huber, men han kom framför allt att ägna sig åt den katolska pojkskola som upprättats invid kyrkan. I början av 1860-talet flyttade Huber med skolan till Söder, där man upprättade en annexförsamling. Biskop Studach, som ju vid sidan av sin ställning som apostolisk vikarie även var hovkaplan åt drottning Josefina, bodde på slottet och ägnade sig mycket litet åt det pastorala arbetet. Övriga sekularpräster som var knutna till församlingen avlöste varandra i rask följd. Det faktiska pastorala ansvaret vilade alltså på kyrkoherde Bernhard, och det var också han som stod som huvudanklagad vid den process angående olaga proselytverksamhet som inleddes vid Svea hovrätt 1852. Som medanklagad stod hans hushållerska, den spanskfödda Caroline de Bogen, som alltsedan 1840-talet varit Bernhards hjälpreda också på det pastorala området.[106] Faktum är att hon i mångt och mycket kom att inta den roll som i ett protestantiskt sammanhang tillkom en prästhustru. Detta är i varje fall den bild som förmedlas av de många klagoskrifter om förhållandena i Stockholm som under 1860- och i början av 1870-talet inkom till den romerska kurian. I en skrivelse till påven Pius IX från sommaren 1871 hävdade en församlingsmedlem rent av att Bernhard och mademoiselle de Bogen sedan 27 år levt tillsammans som om de vore äkta makar.[107]

105. Werner 2005, s. 66–71. Man kom också att lägga ner ett stort arbete på att främja inhemska prästkallelser och utbilda ett inhemskt prästerskap. Detta sågs som en förutsättning för att kunna nå verkliga missionsframgångar.

106. Wehner 1937, s. 78–86; Palmqvist 1958, s. 105–116, 350ff.

107. Supplik från skräddaren A. Ducke till Pius IX 14 juni 1871 i Svezia vol. 4, ASPF.

Hushållerska med makt

Katolska präster som haft intima förbindelser med kvinnor brukade underkastas någon form av disciplinstraff och därefter omplaceras till en lägre post eller, om det rörde sig om allvarligare förseelser, suspenderas.[108] Men någon sådan förbindelse kan det knappast ha varit fråga om i detta fall. Caroline de Bogen hade då hon i samband med Studachs besök i Paris 1839 rekryterades till den svenska missionen avlagt de tre evangeliska löftena om kyskhet, fattigdom och lydnad och levde enligt en regel som utarbetats av en fransk jesuitpater. I Stockholm kom hon förutom att förestå prästhushållet vid Eugeniakyrkan också att ta ansvaret för den katolska församlingens flickskola och barnhem. Hon tog även initiativet till inkallandet av den första katolska systrakongregationen i Norden efter reformationen. Det var en fransk socialt inriktad systrakongregation kallad mariadöttrarna eller Filles du Cœur de Marie, vilken 1851 upprättade en kommunitet i Stockholm.[109] Efter att ha inträtt i denna kongregation blev Bogen snart priorinna för kommuniteten i Stockholm. Systrarna tog sig an den katolska flickskolan, vilken under deras ledning utvecklades till en välrenommerad fransk flickskola dit också protestantiska föräldrar, i strid med gällande lagar, skickade sina barn. Det ska tilläggas att systrarna inte bar någon ordensdräkt och att deras kyrkosociala status hölls hemlig; de flesta församlingsmedlemmar kände alltså inte till att de var ordenssystrar. Till följd av interna konflikter tvingades Bogen uppge sin ställning som föreståndarinna för kommuniteten 1865; strax därefter lämnade hon kongregationen.[110] Såväl under denna period som därefter kvarstod hon som hushållerska och betrodd medarbetare åt kyrkoherde Bernhard, vilket gav henne ett betydande inflytande över den katolska verksamheten i Stockholm.

I ett arbete om katolska präster och deras hushållerskor i ärkestiftet Wien under första hälften av 1800-talet konstaterar den brittiske histo-

108. Götz von Olenhusen 1994, s. 143–276.

109. Palmqvist 1958, s. 110ff, 146f; Werner 1996, s. 163f. Denna kongregation, vilken grundats på 1790-talet som ett slags hjälporganisation åt den då fortfarande upphävda jesuitorden, kom med undantag för ett kortvarigt försök i Christiania aldrig att utveckla någon aktivitet utanför Stockholm, och redan 1892 uppgav dessa systrar sin verksamhet i den svenska huvudstaden. Angående verksamheten i Christiania, se E.-B. Nilsen 2001, s. 29–32.

110. Palmqvist 1958, s. 48, 143–146. Ledningen för mariadöttrarna anordnade en visitation av kommuniteten i Stockholm, vilken resulterade i att Bogen fick lämna sin befattning som föreståndarinna.

rikern William D. Bowman att dessa kvinnor, som oftast var släkt med prästerna de arbetade hos, ibland kom att inta en verklig maktposition i församlingen. Detta ledde emellertid ofta till klagomål, vilka då gärna kryddades med beskyllningar om att prästen i fråga skulle ha haft sexuella relationer med någon av de kvinnliga anställda eller med andra medlemmar av församlingen.[111] Även i det här aktuella fallet var det av allt att döma missnöje såväl med Bernhard som med Bogen som låg bakom anklagelsen om att de skulle ha haft en sexuell relation. I den ovan nämnda suppliken till Pius IX framhölls att Bogen ska ha levt ett luxuöst liv på församlingens bekostnad och att hon till följd av Bernhards eftergivenhet tillvällt sig en maktställning som annars bara tillkom präster och biskopar. Liknande kritik hade redan långt dessförinnan framförts från annat håll. Så hade Anne de Jésus (Modelon), som var priorinna för en kommunitet franska ordenssystrar som etablerat sig i Stockholm 1862, i flera rapporter till moderhuset i Chambéry i Savoyen beklagat sig över Bogens maktlystnad och mondäna levnadsföring. Det var, framhöll hon, Bogen som styrde den svenska missionen och Bernhard gick helt i hennes ledband.[112] Anne de Jésus tillhörde Sankt Josefsystrarnas kongregation, ett franskt ordenssamfund som grundats i början av 1800-talet och som sedan mitten av 1850-talet engagerade sig i den danska missionen.[113] Barnabitfäderna Carlo Giovanni Moro och Cesare Tondini de'Quarenghi, som i maj 1864 sändes till Stockholm som missionärer, bekräftade i rapporter till sin ordensgeneral dessa negativa omdömen om tillståndet i det svenska apostoliska vikariatet. Under den nya föreståndarinnan Victorine Slavon sällade sig också mariadöttrarna till dessa kritiker. Informationen vidarebefordrades till prefekten för Propaganda Fide, kardinal Alessandro Barnabò.[114] Det ska här tilläggas att de katolska ordensmän och systrar som var verksamma i

111. W. D. Bowman, »Frauen und geweihte Männer. Priester und ihre Haushälterinnen in der Erzdiözese Wien, 1800–1850« i *Die Religion der Geschlechter. Histoirische Aspekte religiöser Mentalitäten*, Wien, Köln, Weimar 1995, s. 245–260.

112. Kongregationens generalpriorinna Marie-Félicité ger utifrån de skriftliga och muntliga rapporterna från Anne de Jésus en överblick över situationen i brev till Barnabò 28 juli 1864 i Svezia vol. 4, ASPF.

113. Angående josefsystrarna och deras verksamhet i Norden, se Nilsen 2001, s. 48–85, 126–144 samt Werner 2002.

114. Kopior och utdrag ur brev från Tondini 20 juli och från Moro 16 och 20 aug. 1864 i Germania, vol. 23, ASPF. Caccia till Barnabò 5 jan. 1864 och 20 juni 1865 i Svezia vol. 4, ASPF. Se Declerq 1935, s. 147–156, 225–234.

Sverige och Norge inte bar sina ordensdräkter utan var civilklädda då de uppträdde offentligt.[115]

I en utförlig rapport från juni 1864 konstaterade Tondini att den katolska verksamheten i Stockholm präglades av passivitet och interna konflikter. Studach vistades mest vid hovet och ägnade föga tid åt det apostoliska vikariatet, och hans ställföreträdare Bernhard utförde sitt arbete rutinartat och utan visioner. Men roten till det onda var att Studach lät Bogen styra missionen. Såväl Studach som Bernhard böjde sig för hennes vilja och ingen kunde göra något utan hennes tillstånd. Detta var, menade Tondini, inte bara »cosa humiliante per la dignità della nostra santa Religione« (förödmjukande för vår heliga religions värdighet) utan också den kanske främsta orsaken till att katolikerna var så föraktade.[116] Moros rapporter går i samma riktning. Han framhåller gång på gång att han anser det vara en skandal att Bogen, som han ibland betecknar som »La Pastorinna« eller »Biskopinna«, tilläts utöva makt på det sätt som hon gjorde.[117] I brev till ordensledningen våren 1867 beskrev han hur Bogen styrde och ställde i församlingen och i prästgården. Hon uppträdde som »padrona nella casa« (husets härskarinna) och hon och Bernhard levde som om de vore gifta. Han rådförde sig alltid med henne innan han fattade några beslut och de intog sina måltider tillsammans. För konvertiter utgjorde detta ett problem, och protestanter ställde ibland frågan om inte de båda borde legalisera sin förbindelse genom att ingå äktenskap. Men som Moro såg det uppträdde Bernhard snarast som om Bogen vore hans mor; han var som en liten gosse i hennes händer och gjorde allt hon befallde.[118] För barnabitgeneralen Francesco Caccia var det, som han framhöll i ett brev till Moro, helt obegripligt att biskop Studach kunde tillåta denna kvinna att ha en sådan maktställning.[119] Samma fråga ställde sig kardinal Barnabò,

115. Werner 2002, s. 63.

116. Tondini till Caccia 19 maj och 10 juni 1864 i Epistolario Generalizio (ASBR). I det sistnämnda brevet noterar Tondini att det är Bogen som är »padrona nella parochia«.

117. Moro till Caccia 15 och 16 aug., 30 sept. 1864, och 30 jan. 1865 i Epist. Gen., ASBR. Då Moro 1868 tvingades lämna den svenska missionen och i stället stationerades i Norge tillskrevs även detta Bogens inflytande.

118. Moro till ordensgeneralen A. Teppa 6 mars, 10 maj och 18 juni 1867 i Epist. Gen., ASBR. Teppa efterträdde Caccia i januari 1866.

119. Caccia till Moro 9 dec 1865 i Epist. Gen., ASBR. Caccia hade också vid ett flertal tillfällen fört saken på tal i samtal med Barnabò. Caccia till Barnabò 15 jan och 20 juni 1865 i Svezia vol. 4, ASPF.

och enligt beslut från mariadöttrarnas ordensledning skulle Bogen egentligen ha lämnat Sverige redan vintern 1864. I en skrivelse från december detta år delgav kardinalen Studach de negativa omdömen om Bogen som framförts från olika håll och motiven för hennes hemkallande.[120]

Studach tillbakavisade kritiken mot Bogen, och i en indignerad skrivelse till Barnabò uttryckte han sin bedrövelse över den smutskastning som han menade att Bernhard och Bogen, dessa hans gamla beprövade medarbetare, utsattes för från barnabiternas och josefsystrarnas sida.[121] Bernhard, som tagit så illa vid sig av kardinalens ovan nämnda brev att han inlämnat sin avskedsansökan i januari 1865, övertalades att stanna på sin post. Studach motsatte sig också bestämt att Bogen skulle lämna Sverige och ifrågasatte den motivering som angetts för hennes förflyttning. Mariadöttrarnas ledning höll fast vid sitt beslut. För att undgå att bli hemkallad och kunna stanna kvar vid Bernhards sida lämnade Bogen därför kongregationen sommaren 1865.[122]

Kritiken mot Bogen och Bernhard fortsatte, och sommaren 1869 reste Bernhard på uppdrag av Studach till Rom för att försvara sitt handlade. Inför samtalet med Barnabò sammanställde han två utförliga promemorior som ger en bild av hur han såg på situationen. Han menade sig vara utsatt för en orättfärdig förtalskampanj från de båda systrakongregationernas och barnabiternas sida, vars orsak han hänförde till maktlystnad och personliga ambitioner hos de inblandade. Beskyllningarna mot hans hushållerska betecknade han som lögnaktiga historier ämnade att undergräva hans auktoritet, och han uttryckte sin förvåning över att man inom Propaganda Fide kunnat skänka dessa berättelser tilltro.[123] Frågan om eventuella intima relationer mellan honom och Bogen tas inte upp i denna

120. Barnabò till Studach 20 dec. 1864 i Lettere, vol. 355, ASPF. P. Goësbriand till Barnabò 24 okt 1864 i Germania, vol. 23, ASPF.

121. Studach till Barnabò 17 nov. i Svezia vol. 4, ASPF. Studach var särskilt upprörd över att Bogen anmodats avresa mitt i vintern. Också Bernhard och Huber vände sig till Barnabò för att protestera mot den, som de menade, felaktiga bild av verksamheten i Stockholm som gavs i kardinalens skrivelse. Han hade, menade de, blivit förd bakom ljuset av deras maktlystna vedersakare. Bernhard och Huber till Barnabò 13 jan. 1865 i Svezia vol. 4., ASPF.

122. Studach till P. Goësbriand 13 okt. 1864 (utkast). Bernhard till Studach 9 jan. 1865 i Eugeniaförsamlingens arkiv (EFA), R. A. Studach till P. Goësbriand (mariadöttrarnas generalpriorinna) 13 okt. 1864 (utkast) i Eugeniaförsamlingens arkiv (EFA).

123. Rapporter till Propaganda Fide från Bernhard 12 sept. 1867, 8 mars och 28 juli 1869 och 12 mars 1874, och från Studach 4 jan. 1869 och 24 sept. 1872 i Svezia vol. 4, ASPF. Sommaren 1865 genomförde lät mariadöttrarnas generalpriorinna genomföra en visitation vid kommuniteten i

korrespondens, och inom Propaganda Fide verkar man inte ha tagit någon som helst notis om denna anklagelse. Däremot var man, vilket kommer till uttryck i kardinalprefektens skrivelser, missnöjd med Bernhards oförmåga att samverka med barnabiterna och med hans ständiga konflikter med ordenssystrarna.[124] Då Bernhard 1888 firade sitt femtioåriga prästjubileum erhöll han, trots att man från flera håll anhållit om detta, ingen romersk utmärkelse. Det var annars vanligt att präster i hans ställning vid sådana tillfällen belönades med en prelattitel.[125]

På det teologiska och kyrkopolitiska planet var Bernhard helt konform med de ultramontana idealen, och han hade försvarat läran om den påvliga ofelbarheten redan före dogmatiseringen på första vatikankonciliet 1870. I sina rapporter till Rom underströk han detta faktum liksom sitt energiska försvar för den katolska kyrkans sak i samband med konversionsprocesserna på 1850-talet. Han fick det nästan att framstå som om det vore hans förtjänst att de tidigare stränga svenska religionslagarna ändrats i liberal riktning. Men Bernhards försvarsskrivelser gjorde föga intryck på prelaterna i Rom; de bidrog snarast till att försämra hans redan skamfilade anseende.[126] Inte nog med att han lät sig styras av sin hushållerska och råkade i ständiga konflikter med sina medarbetare. Han framstod dessutom som skrytsam, burdus och självvömkande, egenskaper som rimmade illa med det katolska prästmannaidealets krav på ödmjukhet och askes.

Ordenssystrarna och religionens feminisering

Flödet av rapporter och brev med klagomål över tillståndet i den katolska missionen i Stockholm vid denna tid är enormt. Man kan, som Arne Palmqvist gör i ett arbete från 1950-talet om den katolska kyrkan i Sverige, se dessa motsättningar som en maktkamp mellan olika intressegrup-

Stockholm. Bogen lämnade kort därefter kongregationen och undgick på så sätt att bli hemkallad. Se Palmqvist 1958, s. 146f.

124. Bernhard till Barnabò 8 mars, 29 juni och 28 juli 1869 i *Svezia* vol. 4, ASPF. Rapporten 29 juni överlämnades till kardinalen strax före audiensen.

125. Bitter till kardinal Simeoni 14 april 1887 i *Svezia* vol. 5, ASPF.

126. Denna blandning av skarp kritik mot andra och framhävande av de egna insatserna framträder särskilt tydligt i Bernhards utförliga rapporter 29 juni 1869 och 12 mars 1874 i Svezia vol. 4 och 5, ASPF. I ett brev till Stub i Christiania 17 juni 1869 redogör barnabitgeneralen Teppa för hur Barnabò och hans medarbetare betraktade Bernhard, i Epist. Gen., ASBR. Barnabò till Studach feb. 1869 (utkast) i Svezia vol. 4, ASPF.

per.[127] De kan emellertid också betraktas som ett resultat av de kvinnliga kongregationernas strävan att utveckla ett mera självständigt kvinnligt apostolat i den katolska missionens tjänst. Fram till början av 1910-talet, då en kontemplativ orden etablerade sig i Köpenhamn, representerade samtliga kvinnokongregationer som var verksamma i de skandinaviska länderna den ovan beskrivna typen av stiftsövergripande ordenssamfund. Även mariadöttrarna var en sådan kongregation. Men så länge kommuniteten i Stockholm leddes av Bogen förblev verksamheten integrerad i det gängse församlingsarbetet under kyrkoherdens ledning. Detta gällde också för de tyska ordenssystrar tillhörande Sankta Elisabeths kongregation som på Hubers initiativ 1866 etablerat sig i den svenska missionen för att ta sig an prästhushållet och det nyupprättade barnhemmet på Söder i Stockholm. Men de blev snart också engagerade i den katolska folkskolan och utvecklade ett relativt framgångsrikt sjukvårdsapostolat. Några år senare upprättade elisabethsystrarna kommuniteter även i de nyupprättade katolska församlingarna i Göteborg och Malmö; i den sistnämnda staden tog de även ansvar för prästhushållet. Relationen mellan dessa systrar och prästerskapet under denna period tycks, åtminstone av det bevarade källmaterialet att döma, ha förlöpt relativt friktionsfritt. Detta kan till en del förklaras med att elisabethsystrarna liksom majoriteten av prästerna kom från tyskspråkiga områden och alltså hade samma kulturella bakgrund som de. Men det kan också ha berott på att de helt enkelt accepterade en i förhållande till prästerskapet mer underordnad och tjänande roll. Detta är också den bild som ges i systrarnas interna krönika över verksamheten i Sverige.[128]

Chambérykongregationen, som vid tidpunkten för etableringen i Stockholm just erhållit Roms godkännande av de nya konstitutioner som befäste kongregationens utveckling till ett centraliserat ordenssamfund med en alltigenom kvinnlig ledning, accepterade inte en sådan underordnad roll. Josefsystrarna hade kallats till Stockholm för att, som Studach skrev i sin anhållan till generalpriorinnan Marie-Félicité (Veyrat), »cóoperer à notre œuvre«, det vill säga medverka i missionsarbetet.[129] I Chambéry utgick man från att systrarna skulle ta över den katolska flickskolan och senare upprätta ett katolskt sjukhus. Men då Anne de Jésus 1862 anlände till Stockholm blev hon av Bogen anmodad att hjälpa till med hushållsarbetet i prästgården, vilket hon vägrade gå med på. Det var, vilket generalpriorinnan tydligt klargjorde för Studach, inte för att låta systrarna ägna sig åt hushållstjänster som man sände ut dem som missionärer till främmande länder. I den interna krönikan noteras att detta dessutom stred mot ordensregeln. Josefsystrarna bestämde sig därför för att upprätta en egen flickskola och förvärvade en centralt belägen fastighet för detta ändamål. Denna skola, som började sin verksamhet hösten 1862, utvecklades så småningom till en franskorienterad flickskola med ungefär samma inriktning som mariadöttrarnas skola. Systrarna öppnade också ett barnhem och började med ambulant sjukvård.[130]

Josefsystrarna fann sig alltså inte i rollen som underordnade hjälpredor åt prästerskapet utan värnade sin rätt att själva bestämma inriktningen på sin verksamhet. Detta ledde till konflikter med kyrkoherde Bernhard. I brev till Chambéry och Rom krävde både han och Studach att priorinnan Anne de Jésus, som de anklagade för självsvåldigt uppträdande och brist på respekt för vikariatsledningens beslut, skulle avlägsnas från sin post som priorinna för kommuniteten i Stockholm.[131] På samma sätt hade det varit då systrarna 1856 etablerat sig i Köpenhamn. Här hade spänningarna mellan de franska systrarna och det tyska prästerskapet också nationella undertoner, och prästerna stack inte under stol med att de helst såg att tyska barmhärtighetssystrar tog över verksamheten. I Rom ställde man sig emellertid på chambérykongregationens sida i dessa konflikter. Marie-Félicité lyckades till och med utverka en skrivelse från Pius IX där denne uttryckte sitt stöd för systrarnas apostoliska värv i Danmark, och det var med hjälp av sina kontakter i den romerska kurian som hon kunde genomdriva att barnabiterna etablerade sig i det nordiska missionsområdet. Generalpriorinnan engagerade sig för att barnabiterna skulle överta ansvaret för hela den svensk-

127. Palmqvist 1958, s. 140–159. Barnabitpatern Declercq 1935, s. 149–156, 225–234, beskriver – helt i linje med barnabiternas egna rapporter – konflikten som ett resultat av de gamla missionärernas inkompetens parat med kvinnlig maktlystnad.

128. Werner 1996, s. 118f, 164–167, 171–176.

129. Studach till Billiet 27 april och till Marie-Félicité 26 augusti 1862, 6G13:1, Les Archives des Sœurs de Saint-Joseph de Chambéry (ASSJC). Barnabò till Charbonnier 6 december 1862, Registre 558, ASSJC. Se Werner 2002, s. 61ff.

130. Werner 2002, s. 62f, 139–165.

131. Studach till Marie-Félicité 5 juli och till Billiet 19 juli 1869, 6G13:1, ASSJC.

norska missionen och för att de båda kongregationerna skulle samverka på det nordiska missionsfältet. Detta projekt såg under några år ut att kunna realiseras efter det att den norskfödde barnabiten Johan Daniel Stub utsetts till kyrkoherde i Christiania 1864 och josefsystrarna året därefter etablerat sig i staden. Men till följd av motstånd från Bernhard och Bogen kom barnabiterna aldrig att upprätta någon kommunitet i Stockholm, och Moro fick vid sidan av sin ställning som aûmonier åt josefsystrarna nöja sig med en kaplanstjänst i församlingskyrkan. De starka spänningarna mellan Moro och de övriga prästerna i församlingen ledde till att Studach våren 1868 lät förflytta honom till Christiania, och efter den ovan nämnda nyordningen av den skandinaviska missionen 1869 beslöt barnabitgeneralen att kalla hem sina präster från det nordiska missionsfältet.[132]

Rapporterna rörande dessa konflikter kastar ett intressant ljus över genusrelationerna i den svenska missionen, vilka vid första påseende tycks bekräfta hypotesen om religionens feminisering. Ordenssystrarna intog en stark ställning i missionsarbetet och kunde genom att appellera till Rom värna sin självständighet i förhållande till den lokala hierarkin. För prästerskapet, särskilt för den äldre generationen, utgjorde detta en utmaning. På en avskrift av en skrivelse från Barnabò till Pius IX från maj 1867 om förlängning av Moros förordnande som aûmonier åt josefsystrarna i Stockholm har Studach skrivit »Weiberregierung« (fruntimmersregering). Han syftade här på att chambérykongregationen mot hans vilja lyckats genomdriva att Moro kunde fortsätta sin prästerliga gärning i den svenska huvudstaden.[133] Men denna maktkamp mellan olika grupper speglar inte bara genusrelationer; de kan också kopplas till konstruktionen av katolsk prästmanlighet. Klagomålen och anklagelserna ger upplysningar om hur en präst borde vara och vilka egenskaper och beteenden som bedömdes som olämpliga eller vanhedrande. Samma mönster finner man i den samtidigt pågående dragkampen om nordpolmissionen och de nordiska missionernas reorganisering. Ledningen för denna transatlantiska polarmission anförtroddes åt den från rysk-ortodoxa kyrkan konverterade ryske greven Stefan Djunkowsky, som upprättade ett missionscentrum i

132. Palmqvist 1958, s. 148, Werner 2002, s. 63–72.

133. Denna avskrift är bifogad en skrivelse från Barnabò till Studach 11 maj 1867. Palmqvist 1958, s. 148. I juni meddelade Barnabò att Studachs jurisdiktion över josefsystrarna i Skandinavien överförts på biskopen av Osnabrück.

Nordnorge. Men när denne försökte utvidga sitt jurisdiktionsområde till att omfatta hela Norge jämte Danmark och förlägga missionens centrum till Köpenhamn mötte han motstånd från övriga missionärer i området.[134] Också denna konflikt, vilken liksom striden i Stockholm producerat ett stort källmaterial, hade nationella inslag och även här spelade relationen till ordenssystrarna en betydelsefull roll.

Jag kommer i det följande att med utgångspunkt från Bourdieus och Mosses ovan nämnda teorier om manlighet analysera konflikterna kring nordpolmissionen och barnabiternas nordiska missionsprojekt. Enligt Bourdieus teori formas, upprätthålls och reproduceras manlighet i en konkurrenskamp mellan män där kvinnorna spelar en underordnad, men för konstruktionen av det manliga bekräftande roll. Mosse tar i stället sikte på motbilderna (counter-types) till de rådande manlighetsidealen, vilka både utmanar och bekräftar dessa. Bourdieus teori om den manliga dominansen bygger på hans fältteori, som utvecklats för att analysera maktkamp och konstituering av diskursherravälde inom ett givet fält. Aktörernas ställning i denna kamp bestäms av deras habitus, alltså sociala och kulturella förutsättningar och egenskaper, och kapital, det vill säga resurser och status. De aktörer som innehar den största andelen kapital inom ett fält upprätthåller fältets »doxa«, vilket innebär att deras synsätt och praxis får en normativ funktion.[135] Bland de fält Bourdieu undersökt finns också det religiösa fältet. Här gäller kampen den rätta läran och regelverken för utövning av religiös makt. Det religiösa kapitalet ses som en form av symboliskt kapital och är beroende av aktörens ställning på det religiösa fältet.[136] I mitt fall utgörs fältet av den katolska missionsverksamheten i Norden och dess aktörer. Kampen handlar om inflytandet över detta fält,

134. Denna konflikt har tidigare behandlats av Eidsvig 1993, s. 169–187, Palmqvist 1958, 121–124 samt i en magisteruppsats av A. Arnstein Brodersen, *Die Nordpolmission. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Missionen in den nordischen Ländern im 19. Jahrhundert*, Münster 2006, s. 78–106. Dessa arbeten tar dock inte fasta på genusperspektivet. Vidare finns en nyare studie om Nordpolmissionen med fokus på verksamheten i Skottland: A. G. Newby, »Rebuilding the Archdiocese of Nidaros: Etienne Djunkowsky and the North Pole Mission, c. 1855–1870« i *The Innes Review* 2010:1, s. 52–75.

135. Bourdieu utvecklade denna teori successivt och har tillämpat den i en rad arbeten. Se exempelvis P. Bourdieu, *Homo academicus,* Paris 1994. En sammanfattande översikt över fältbegreppet och dess utveckling ges i D. Broady, *Sociologi och epistemologi. Om Pierre Bourdieus författarskap och den historiska epistemologin*, Stockholm 1991, s. 118–212.

136. P. Bourdieu, »Genèse et structure du champ religieux« i *Revue française de sociologie* 1971:3, s. 295–334.

och den argumentering som framträder i rapporterna speglar på olika sätt konstruktionen av den ideala missionärsmanligheten och dess motbilder.

NORDPOLMISSIONENS MANLIGHETSDISKURSER

Den klassiska katolska moralläran, vilken på ett metafysiskt plan konkretiseras i de tre gudomliga dygderna tro, hopp och kärlek, lyfter fram en rad egenskaper som framställs som den sanna trons frukter. Här intar egenskaper som fridsamhet, mildhet, fromhet, barmhärtighet, självförsakelse och ödmjukhet, men också klokhet, ståndaktighet och tapperhet en central plats. Även om det i kyrkliga lärodokument från den här aktuella perioden finns en tendens att, liksom i den borgerligt liberala diskursen, knyta de mer passiva dygderna till kvinnokönet,[137] så var denna koppling inte exklusiv. Dessa mer passiva dygder spelade fortsatt en viktig roll i den katolska fromhetskulturen och emotionologin, och den förkonciliära katolska liturgin var starkt präglad av uttryck för ödmjukhet, bot och underordning både i mässans texter och i de symboliska gesterna.[138] I Benedikts av Nursia berömda klosterregel, vilken tjänar som norm för andra klosterregler, betecknas ödmjukheten som den främsta dygden på fullkomlighetens väg och därmed som den egenskap som munkarna framför allt ska eftersträva. Ödmjukheten framställs som förutsättningen för övriga dygder som lydnad, frimodighet, självförsakelse och självutgivande kärlek och som en grundval för det kristna livet.[139]

Med den reform av prästutbildningen som följde på det tridentinska konciliet i mitten av 1500-talet kom den monastiska livsformen med dess betoning av lydnad, ödmjukhet och askes också att prägla prästutbildningen och den prästerliga spiritualiteten. En präst skulle inte bara vara sakramentsförvaltare, lärare och ledare för de troende, utan förväntades

137. Götz von Olenhusen 1995, 10ff; R. Zwank, »Amtliche Dokumente zur Frage der Stellung der Frauen in Kirche und kirchlichen Gemeinschaften« i *Frauenbefreiung und Kirche*, 1987, s. 113–129.

138. Detta illustreras tydligt i V. Thalhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, Band I och II, Freiburg 1912.

139. *Den helige Benedictus regel. Översättning från latinet med inledning och förklarande noter av Bengt Högberg och Alf Härdelin*, Stockholm 2005. Här presenteras 12 steg för att nå fullkomlig ödmjukhet. Som det främsta tecknet på verklig ödmjukhet anges lydnad.

också vara en förebild vad gällde kristna dygder, andaktsliv och asketisk levnadsföring.[140] I ritualet för prästvigningen framhävs dygder som kyskhet, rättrådighet, ståndaktighet, barmhärtighet och dådkraft samt lydnad och hierarkisk underordning. Vidare betonas den prästerliga tjänstens höghet och värdighet och prästens ansvar för de åt honom anförtrodda människornas frälsning.[141] Detta prästideal gav det katolska prästerskapet en klar identitet och en klerikal kåranda, en *habitus clericalis*. Men det bidrog också till deras isolering från det omgivande samhället, vilket särskilt drabbade sekularprästerna, inte minst dem som arbetade i diasporan eller i missionerna.

Nordpolmissionens prefekt Djunkowsky hade vid sin konversion 1845 en gedigen universitetsutbildning med examina från S:t Petersburg, Heidelberg, Berlin, Paris och Edinburgh. Under några år tillhörde han jesuitorden och han fick sin prästutbildning i ordens regi. Efter det att han lämnat jesuitorden 1853 hade han ägnat sig åt inre mission först i Paris och sedan i London, där han haft ansvar för den katolska utlänningssjälavården. Verksamheten finansierades till största delen genom kollektering. På sina kollektresor runt om i det katolska Europa skrev Djunkowsky utförliga rapporter till Rom om det religiösa och kyrkopolitiska läget. Särskilt intresserade han sig för situationen i Donaumonarkin, och han tog kontakt med politiska makthavare och höga kyrkliga dignitärer i området, som han försåg med informationer och reformförslag. Han engagerade sig också för ekumenisk dialog med de ortodoxa nationalkyrkorna i Östeuropa.[142] Ur detta intresse för kristen enhet föddes idén om att genom riktade missionsinsatser återföra Europas nordliga regioner till den katolska tron för att så bana väg för en mer omfattande konversionsrörelse i det protestantiska Nordeuropa. De övriga nordpolmissionärerna, vilka Djunkowsky värvat då han reste runt och kollekterade för sitt arktiska missionsprojekt, hade fått sin utbildning på lokala prästseminarier och hade

140. O. Blaschke, »Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel« i O. Blaschke, F.-M. Kuhlemann (utg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen*, Gütersloh 1996, s. 93–135; T. Forstner, *Priester in Zeiten des Umbruchs. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern 1918 bis 1945*, Göttingen 2014, s. 158–163, 245–300.

141. *Pontificale Romanum. Summorum Pontificum Jussu Editum a Benedicto XIV. et Leone XIII. Pont. Max. Recognitum et Castigatum*, Regensburg 1988. Se Thalhofer, Band II, 1912, s. 392–399, 422–439.

142. Detta framgår av hans rapporter till Propaganda Fide från 1854/55 i Germania vol. 21, 22, ASPF. Djunkowsky har också skildrat sin verksamhet i sina *Memoirs*, Paris 1868.

egentligen inte alls varit inriktade på yttre mission. Liksom Djunkowsky var de i trettioårsåldern då de med sina stiftsbiskopars tillstånd knöts till nordpolmissionen.[143] Man kan anta att det var spänningen och äventyret som förmått dessa unga män att bryta upp från den trygga tillvaron som församlingspräster i sitt hemland. Men också Djunkowskys personliga karisma och en uppriktig iver att föra den katolska tron till dessa avlägsna områden har spelat en viktig roll i sammanhanget. Så uppger prästerna Bernard Bernard från ärkestiftet Reims i Frankrike, Andreas Boller från stiftet Würzburg i Bayern och den italienske prästen Luigi Mussa just dessa skäl som motiv för sin anslutning till nordpolmissionen. Mussa var liksom Djunkowsky universitetsutbildad och hade doktorerat i teologi.[144]

Mission och genus

Konflikten om nordpolmissionen handlade konkret om vilken geografisk utsträckning den skulle ha. Prefekturen hade upprättats den 8 december 1855 och omfattade de svenska och norska lappmarkerna, Kolahalvön, Island, Grönland, Färöarna och den nordligaste delen av Amerika samt från 1860 också Shetlands- och Orkneyöarna och nordöstra Skottland. Men Djunkowsky tycks från första början ha tänkt sig att hans jurisdiktionsområde så småningom skulle utvidgas söderut. Missionens centrum förlades tills vidare till Alta i Nordnorge. Här förvärvade Djunkowsky en stor byggnad, vilken gavs namnet Altagård (eller S:t Olafs havn) och som skulle tjäna som prästbostad och kapell. Prästerna lärde sig snabbt norska och gav sig också i kast med att studera samiska och eskimåspråk. För att främja missionens sak öppnade man ett pojkläroverk med internat, kallat S:t Oscars (Ansgars) kollegium; detta var den första högre utbildningsanstalten i området. Det fanns också planer på att upprätta ett katolskt sjukhus. Djunkowsky kom på god fot med amtmannen i Tromsö. Denne ska, enligt vad han uppger, ha haft en stor bild av Pius IX i sin salong som

143. Djunkowsky till Barnabò 8 juni och 8 sept. 1856. En utförlig översikt över verksamheten ges i den italienske prästen Mussas rapporter till Barnabò 6 juni och odat. 1858 i Germania vol. 21, 22, ASPF. Se K. Kjelstrup, *Norvegia Catholica. Moderkirkens Gjenreisning i Norge*, Oslo 1942, s. 87ff, 98ff.; Eidsvig 1993, s. 172f.

144. Kjelstrup 1942, s. 99f; Eidsvig 1993, s. 173. Mussa till Barnabò odat. 1858 i Germania vol. 21 och 22, ASPF. En översikt ges också i T. Gunnarsson, »Den katolske missionsstation i Alten i femtiaarene. Et bidrag til Nordpolsmissionens historie« i *Norsk teologisk tidsskrift* 1913, s. 337–365.

ett minne av en audiens hos påven 1854 då han mottagit en välsignelse för sig och sin familj.[145] Missionsarbetet, som finansierades med medel från L'Œuvre samt från kollektresor runt om i Europa, var förhållandevis framgångsrikt. Ortsbefolkningen infann sig till mässorna i kapellet i Altagård, och snart upptogs de första konvertiterna. Den första var hustru till den tolk som missionärerna anlitade, och hon kom sedan att under många år tjäna som hushållerska på Altagård.[146] I flera av sina rapporter framhöll Djunkowsky betydelsen av att anlita bra tjänstefolk vid missionsstationerna som kunde bistå prästerna med de praktiska göromålen.[147]

En annan kvinna som Djunkowsky för en tid knöt till nordpolmissionen var engelskan Mary de Champs. Hon var änka efter en hög belgisk jurist och bodde sedan några år tillbaka i Stockholm, där hennes son genomgick en marinutbildning. I samband med en reträtt (andliga övningar) som Djunkowsky gav 1855 förband hon sig att följa en levnadsregel som han sammanställt för hennes räkning, och han kom under en tid att fungera som hennes andlige rådgivare. de Champ åtog sig att stödja Djunkowsky ekonomiskt och att finansiera ett husköp för det prästseminarium för blivande nordpolmissionärer som han planerade upprätta i Stockholm. Men genom kyrkoherde Bernhards ingripande återtog hon senare detta löfte och avbröt kontakten med Djunkowsky. Hon överlämnade därvid också sin korrespondens med Djunkowsky till Bernhard, vilket gav denne ett välkommet vapen i hand.[148] I brev till Djunkowsky anklagade han denne för att ha planerat ingå ett hemligt äktenskap med de Champs för att kunna lägga beslag på hennes förmögenhet. Djunkowsky tillbakavisade indignerat denna anklagelse och bedyrade att han endast velat hjälpa henne att leva ett fromt och rent liv. Hans relation till henne var, underströk

145. Djunkowsky till Barnabò 8 juni i Germania vol. 21, ASPF. Amtmannen gav samtidigt polisen order om att hålla ett öga på nordpolmissionärerna, och han rapporterade fortlöpande om deras förehavanden till det norska justitiedepartementet. Kjelstrup 1942, s. 90–101.

146. Djunkowsky till Barnabò 8 juni, 15 aug., 8 och 21 sept. och 21 nov. 1856 i Germania vol. 21 och 22, ASPF. Se Eidsvig 1993, s. 173–183.

147. Så bl.a. i en rapport till Barnabò 27 maj 1861 i Germania vol. 22, ASPF.

148. Det finns sex långa själavårdsbrev från Djunkowsky till de Champs bevarade från juli samt ett från den 11 aug. 1855, vilket utgör en avslutning på deras kontakt – Eugeniaförsamlingens arkiv, Katolska Biskopsämbetets Arkiv, RA (EFA, KBA). I breven blandas goda råd för det andliga livet med redogörelser för Djunkowskys missionsplaner. Bernhard lyckades med Studachs hjälp förhindra ett husköp i Stockholm som Djunkowsky och de Champs planerat. Se Palmqvist 1958, s. 122f.

han, av samma art som den helige François de Sales haft till sitt fromma biktbarn Jeanne de Chantal. Samtidigt framhöll han hur viktigt det var att det planerade prästseminariet kom till stånd och hänvisade därvid till de romerska celibatföreskrifterna; detta gjorde det särskilt viktigt att de unga män som skulle verka som präster i de nordiska länderna fick en god träning för sitt apostoliska värv. Han vände sig också till Caroline de Bogen, och i sina brev till Bernhard framförde han hälsningar till denna; dock utan några antydningar om att det skulle kunna ha funnits något att moraliskt anmärka på deras relation.[149]

Djunkowsky och hans präster lyckades genom sin medvetna anknytning till Norges medeltida traditioner och genom att spela på de nationella strängarna vinna sympatier hos befolkningen i Nordnorge. Så lät man anordna en stor fest till sankt Olafs ära på Olafsdagen den 29 juli 1856, till vilken en rad framträdande personer i området, däribland en stortingsman, infann sig. Som ett uttryck för denna inkulturationssträvan kan man också se det faktum att nordpolmissionärerna med särskilt tillstånd från Rom anlade skägg. Enligt det gängse katolska regelverket skulle en präst vara renrakad.[150] Nordpolmissionärerna utvecklade också en livlig publicistisk aktivitet i apologetisk anda, och i en rad småskrifter som delades ut gratis till befolkningen betecknades lutherdomen som en produkt av lögner, falskhet och bedrägeri. Reaktionen från luthersk sida lät inte vänta på sig. Den lutherske kyrkoherden i Alta svarade med kontroversteologiska genmälen i lokalpressen, och senare publicerades skarpa antikatolska angrepp i svensk och norsk dagspress. Dessa missionsaktiviteter väckte viss oro hos de svenska och norska myndigheterna, och ämbetsmännen i området instruerades att hålla de katolska prästerna under uppsikt och tillse att den norska dissenterlagen inte överträddes. I samband med sin inresa till Norge, som krävde visum, hade Djunkowsky uppgett att det rörde sig om mission i de arktiska områdena; att verksamheten även gällde Norge hade han nogsamt förtigit.[151] Djunkowsky, som i samband med sin konversion

149. Bernhard till Djunkowsky 4 aug. 1855 (koncept). Djunkowsky till Bernhard 21 aug. 1855 i EFA, KBA. I sitt brev till de Champs 11 aug. 1855 nämnde Djunkowsky att han skickat brev också till Bogen. Den franske prästen François de Sales och Jeanne de Chantal som Djunkowsky hänvisade till hade tillsammans grundat visitationssystrarnas kongregation på 1610-talet.

150. Götz von Olenhusen 1994, s. 197. På fotografier framträder nordpolmissionärerna i skägg; vissa av dem hade stora skägg.

151. Djunkowsky till Barnabò 8 sept. 1856 i Germania vol. 21, ASPF. Eidsvig 1993, s. 169–187.

mist sitt ryska medborgarskap, hade ett franskt pass och Napoleon III lär ha visat visst intresse för dennes arktiska missionsprojekt.[152]

I de många och ofta långa rapporterna till Rom redogör nordpolmissionärerna ingående för missionsframgångarna i Nordnorge och för sina strapatsrika och ofta farofyllda missionsresor runt om i polarområdet. De firade gudstjänst i provisoriska kapell, döpte barn och vuxna och lade grunden till katolska församlingar. Missionsstationer upprättades i bland annat Tromsø, Trondheim, Reykjavik, Tórshavn och i skotska Wick och Lerwick. Det gjordes också ett försök att upprätta en mission på Grönland, vilket dock aldrig realiserades. Mellan missionsförderna finner vi prästerna på resa i det katolska Europa för att samla in pengar till verksamheten, vilken tycks ha rönt stort intresse.[153] Härtill bidrog inte minst de livfulla redogörelser för nordpolmissionärernas resor och missionsinsatser som Djunkowsky och hans präster lät trycka som småskrifter eller reportage i franska tidningar och missionstidskrifter.[154] Dessa berättelser liksom rapporterna till Rom uppvisar vissa likheter med den samtida anglosaxiska missionsdiskursens maskuliniserade retorik, där missionären liknas vid en upptäcktsresande som trotsar alla faror och hinder i sin väg.[155] Även nordiska protestantiska missionärer använde sig av denna retorik i sina missionsberättelser, vilket Erik Sidenvall ger många exempel på i sitt arbete om den lågkyrkliga svenska kinamissionen i slutet av 1800-talet. För dessa missionärer spelade, direkt eller indirekt, idén om »the selfmade man« en central roll.[156]

Nordpolmissionärernas rapporter är skrivna i samma anda. I en rapport från oktober 1857 från den ovan nämnde Mussa ges en livfull re-

152. Eidsvig 1993, s. 172f.

153. Rapporter från Djunkowsky 8 juni, 15 aug. 8 sept. och 21 nov. 1856, 16 okt. och 15 nov. 1857, 13 juli 1860, från Bauer 18 mars 1856, från Mussa 26 okt. 7 nov. och 8 dec. 1857, från Bernard 17 maj 1858 i Germania vol. 21 och 22, ASPF. Det finns också en tryckt översikt författad av Djunkowsky, *Sommario. Relazione della Missione del Polo Artico per corrente anno 1858*.

154. Exempelvis *Notice sur les missions du Pôle arctique 1854–1860*, Bruxelles 1861. Det finns en rad pressklipp fogade till rapporterna, exempelvis en lång artikel i L'Univers 9 okt. 1856 – i Germania vol. 21, ASPF.

155. E. Sidenvall, »Manlighet och mission. En *case study* av den brittiska evangelikalismens manskonstruktion under 1880-talet« i *Kyrkohistorisk årsskrift* 2003, s. 131–138; M. Rutherdale, »'It is No Soft Job to be Performed'. Missionaries and Imperial Manhood in Canada, 1880–1920« i P. Grimshaw, A. May (red.), *Missionaries, Indigenous Peoples and Cultural Exchange*, Eastbourne 2010, s. 52–64.

156. Sidenvall 2009.

dogörelse för en missionsresa till Färöarna. Det berättas här hur två av missionärerna på den stormiga färden dit varit nära att råka ut för ett skeppsbrott och hur de sedan med stor iver och många svårigheter lyckats hyra en bostad i Tórshavn där de inrättat ett kapell. Färingarna hade inledningsvis visat viss misstänksamhet mot missionärerna, men snart hade flera börjat delta i gudstjänsterna i huskapellet.[157] Djunkowsky redogör i flera rapporter för sina resor mellan de olika missionsstationerna och skildrar strapatsrika slädfärder i lappmarkerna och remarkabla konversioner. Så berättar han exempelvis om en gammal kvinna på Orkneyöarna som sagt sig ha väntat hela livet på att få möta en riktig präst. Han passade i detta sammanhang på att rikta kritik mot jesuiterna som, enligt vad han uppger, tackat nej till att ta sig an det nordskotska missionsområdet med argumentet att uppdraget var för besvärligt. Annat var det med nordpolmissionärerna. De skydde, framhöll Djunkowsky stolt, inga svårigheter.[158] I årsrapporten för 1860 uppges att man under årens lopp upptagit närmare tusen personer i den katolska gemenskapen, fast i den statistiken inräknades också Danmark.[159]

Djunkowsky, som i samband med den ovan nämnda reträtten han givit under ett besök i Stockholm 1855 gjort ett starkt intryck på drottning Josefina, fick till en början visst stöd från Studach. Han lyckades också intressera denne för planerna på att upprätta ett nordiskt missionsseminarium i Stockholm. Men när Djunkowsky börjat omsätta sina idéer i praktisk handling blev den apostoliske vikarien alltmer skeptisk, särskilt efter det att denne gjort gällande att detta arktiska missionsprojekt även skulle omfatta södra och mellersta Norge och Danmark. De katolska prästerna i Köpenhamn och Christiania protesterade mot dessa planer, och Studach och den nyutnämnde biskopen av Osnabrück, Paulus Melchers, framförde i skrivelser till Rom skarp kritik mot Djunkowskys mål och missionsmetoder. Vid denna tid hörde den danska missionen som nämnt under stiftet Osnabrück. Men Djunkowsky försvarade sig skickligt mot dessa anklagelser och kontrade genom att lyfta fram fel och brister hos sina

157. Mussa till Barnabò 26 okt. 1857, Bauer till Barnabò 20 juli 1858 i Germania vol 22, ASPF.
158. Djunkowsky till Barnabò 8 juni och 21 sept. 1856, 15 nov. och 8 dec. 1857, 5 mars 1859, 17 aug. 1860 och 27 maj 1861 (kritik mot jesuiterna i de tre sistnämnda rapporterna), 3 aug., 22 okt., 20 och 26 dec. 1860, 3 och 23 jan. samt (kritiken mot jesuiterna) 27 maj 1861 i Germania, vol. 21 och 22, ASPF.
159. Djunkowsky till Barnabò, årsrapport, dat. Lerwick 15. okt 1860 i Germania, vol 22, ASPF.

vedersakare. Också andra aktörer, som exempelvis kyrkoherde Bernhard i Stockholm och nordpolmissionens präster, blandade sig i denna diskursiva strid, vars syfte var att vinna den romerska kyrkoledningens stöd för de egna ståndpunkterna och misskreditera motståndaren.[160]

Motbilder till den goda katolska prästmanligheten

De argument som framfördes var till en del missionsstrategiska. Här ställdes uppgiften att missionera bland folken längst i norr mot den, som det kunde tyckas, mer realistiska planen att först lägga en fast grund i de mer tättbefolkade delarna av de nordiska länderna innan man vidgade verksamheten till de mer svårtillgängliga trakterna. Men i Rom tycks man till en början ha lutat åt den förstnämnda lösningen, och Pius IX ivrade för tanken på missionssatsningar bland eskimåer, samer och annan urbefolkning. Detta var också bakgrunden till att nordpolmissionen överhuvudtaget upprättats och att man inom Propaganda Fide Rom ställde sig positiv till förslaget att förflytta prefekturens centrum från Alta till det från kommunikationssynpunkt gynnsammare belägna Köpenhamn.[161] I dessa skrivelser och rapporter riktar parterna ofta stark kritik mot varandra genom att lyfta fram beteenden, handlingar och förhållningssätt som på olika sätt stred mot det kyrkliga normsystemet eller av andra skäl kunde anses olämpliga. Samtidigt bemödade de sig om att framställa det egna handlandet i så positiv dager som möjligt. Argumentationen i rapporterna ger därmed upplysningar om den rådande katolska missionsdiskursen och den däri inbegripna konstruktionen av katolsk präst- och missionärsmanlighet.

Studach kritiserade Djunkowsky för bristande takt och omdöme. Genom sitt provokativa uppträdande och sina oförsiktiga uttalanden hade denne, menade biskopen, skadat den katolska kyrkans anseende i Sverige och Norge och därmed hämmat den pågående processen mot ökad religionsfrihet. Han beskyllde också Djunkowsky för att ha smutskastat sina katolska prästkolleger i det nordiska missionsområdet.[162] I liknande ordalag uttalade sig Bernhard i en rapport från juli 1859, och under ett

160. Konflikterna tas upp i Metzler 1919, s. 234ff; Palmqvist 1958, 121f; Eidsvig 1993, s. 184f.
161. Tüchle 1972, s. 145f.
162. Studach till Barnabò 26 okt. och 2 dec. 1856, 30 mars 1857 och 13 nov. 1861 i Svezia vol. 4, ASPF.

besök i Rom kort därefter fick han tillfälle att muntligen informera kardinalprefekten om läget. Enligt Bernhard var Djunkowsky en skojare som levde gott på de troendes pengar. Dessutom var han alkoholmissbrukare, vilket givit honom öknamnet »Père Cognac«. I sin rapport redogjorde han även för Djunkowskys försök att, som han uttryckte det, utnyttja Mary de Champs för sina syften och lägga beslag på hennes förmögenhet.[163] Studach och Bernhard tog i sin kritik alltså fasta på mer allmänborgerliga dygdeideal och moraliska normer. Men det som från en utgångspunkt kunde tolkas som oklokt och provokativt kunde från en annan ses som en dristig handling och ett tappert försvar av den katolska kyrkans rättigheter. Det var också så Djunkowsky själv beskrev sin missionsverksamhet och sitt medieapostolat. Inom Propaganda Fide och den romerska kurian ställde man sig av allt att döma bakom denna tolkning. Djunkowsky hade en mäktig beskyddare i den inflytelserike tyske kuriekardinalen Karl August von Reisach, som förde hans talan hos påven. Att Djunkowsky åtnjöt den romerska kyrkoledningens förtroende hade Bernhard fått erfara under sin vistelse i Rom 1859. I ett brev till sin gamle beskyddare biskopen av Strasbourg uppger Bernhard att kardinal Reisach viftat bort hans kritik och att Pius IX hade förebrått honom för att han kritiserade Djunkowsky i stället för att stödja honom.[164]

Prästerna i Köpenhamn framlade sin kritik mot Djunkowsky på ett något annorlunda sätt genom att anknyta till religiösa dygdeideal. I rapporter till Propaganda Fide och till biskop Melchers betonade Grüder att Djunkowsky visserligen uträttat en hel del som missionär men att hans skrytsamma uppträdande, alkoholmissbruk och föga prästerliga leverne väckte anstöt och bidrog till att omintetgöra det som de andra missionärerna under stora offer byggt upp. Som ett särskilt graverande exempel nämnde han att Djunkowsky använde en del av de allmosor som missionsorganisationerna ställt till hans förfogande till dyrbara rekreationsvistelser

163. Bernhard till Barnabò 14 juli 1859 i Svezia vol. 4, ASPF. Studach till Barnabò 26 okt. och 2 dec. 1856, 30 mars 1857 och 13 nov. 1861 i Svezia vol. 4, ASPF. I brev till Djunkowsky kritiserade Bernhard detta arrangemang som oetiskt och i strid mot kyrkans ordning. Han lyckades också med Studachs hjälp förhindra ett husköp i Stockholm som Djunkowsky och de Champs planerat. Se Palmqvist 1958, s. 121–124.

164. Barnabò till Studach 20 nov. 1856 och 4 mars 1857 i Svezia vol. 4, ASPF. Bernhard till biskop Räss, odat. 1869 (utkast) i KBA, RA. Det var denne som stött Bernhard i hans beslut att engagera sig i den svenska missionen. I brevet redogör Bernhard för sina insatser och för de motgångar han mött i sitt missionsarbete.

vid brunnsorter i Europa. Då denne besökt Köpenhamn hade han tagit in på ett förstklassigt hotell i stället för att bo i den katolska prästgården. Som Grüder såg det var Djunkowsky inte bara en ovärdig präst utan dessutom alltigenom olämplig som missionsledare. Det skulle därför innebära en katastrof för missionsarbetet i Danmark om han tilläts överta ledningen för denna mission.[165] I liknande ordalag yttrade sig den katolske kyrkoherden i Christiania, den franske prästen Jean-Claude Lichtlé, i en lång anklagelseskrift från maj 1861. Djunkowsky framställs här som en lycksökare och bedragare som levde gott på de troendes allmosor och som drog skam över det katolska prästerskapet genom sitt fylleri.[166] Också från L'Œuvre inkom kritiska synpunkter. I en skrivelse till Propaganda Fide från februari 1859 ställde man sig frågande till Djunkowskys anslagsäskanden. Han hade bett om förskott på kommande utbetalningar trots att han just beviljats ett stort ordinarie anslag; dessutom hade de belgiska biskoparna ställt en särskild missionsfond till hans förfogande.[167]

Men Djunkowsky gav svar på tal. Han lyfte i sina rapporter fram »klassiska« missionärsegenskaper som djärvhet, mod och uthållighet, och han framhöll sin driftighet då det gällde att uppbringa medel och att organisera de omfattande missionsresorna i polarområdet. Vidare betonade han den starka gemenskapskänsla som präglade nordpolmissionärerna; de var pålitliga män och kunde därför ges ett stort mått av handlingsfrihet. Anklagelsen om att han levde slösaktigt bemötte han genom att framhålla hur slitsamt missionsarbetet i dessa avlägsna trakter var, vilket gjorde det nödvändigt med perioder av rekreation och möjlighet till prästerlig gemenskap. Att som ensam präst vistas långa perioder ensam i civilisationens utmarker tärde på krafterna. Av rapporterna att döma led Djunkowsky tidvis av »utbrändhet«; efter en missionsfärd i lappmarkerna 1858 hade han exempelvis blivit helt arbetsoförmögen av utmattning. Han framhöll här också att han drack vin på läkares ordination och aldrig omåttligt.[168]

165. Grüder till Barnabò 31 aug. 1858, 13 okt. 1859 och 4 okt. 1861 i Germania, vol. 22, ASPF. Rapporter till Melchers från aug. 1859 och 7 och 28 okt. 1861: 03.07.22, Bistumsarchiv Osnabrück (BAO). Se Metzler 1919, s. 233ff.

166. Lichtlé till Barnabò maj 1861 i Germania, vol. 22, ASPF.

167. L'Œuvre till Barnabò 15 nov. och 8 dec. 1857, 4 feb. 1859 i Germania, vol. 22, ASPF. Metzler 1919, s. 243f.

168. Djunkowsky till Barnabò 15 och 21 nov. 1856, 29 aug., 8 dec. och 16 okt. 1857, 5 mars och 11 april 1859, 15 okt. 1860, 22 april, 27 maj samt 4 och 9 okt. 1861 i Germania, vol. 21 och 22, ASPF.

Kritiken från de övriga prästerna i området förklarade han med avund och egna tillkortakommanden. Detta gällde inte minst kyrkoherde Bernhard i Stockholm, och i rapport efter rapport anklagade han denne för att genom intriger och falska beskyllningar försöka omintetgöra hans missionsprojekt. Han tog i detta sammanhang också upp dennes anklagelse om att han skulle ha försökt lägga beslag på Mary de Champs förmögenhet, något han avfärdade som rent förtal.[169] Ett påfallande drag i Djunkowskys rapporter är vidare att han framställer sig själv som en ordningens man och en pålitlig ultramontan som inträdde för kyrkans rättigheter, försvarade påven och värnade den kanoniska lagens bestämmelser.[170]

Kritiken från prästerna i Köpenhamn betecknade Djunkowsky som grundlös och intrigant. De drevs, menade han, av nationella överväganden och strävade efter att reservera den danska missionen för tyska missionärer. Han framhöll här de tyska prästernas försök att få josefsystrarna att lämna Köpenhamn för att bereda plats för tyska ordenssystrar samt att de tillämpade tyska seder och bruk i gudstjänsten, vilket han med hänvisning till de antityska stämningarna i Danmark betecknade som en hämsko för missionens utveckling.[171] Den ovan nämnde Mussa gick ett steg längre genom att i en rapport från våren 1858 anklaga dem för att inte hålla sig till de romerska liturgiska föreskrifterna.[172] Detta var en allvarlig anklagelse, eftersom överträdelser på detta område ansågs kunna äventyra sakramentens giltighet. Men i andra rapporter från samma tid riktade Mussa kritik också mot Djunkowsky, och denna bekräftade på viktiga punkter de övriga prästernas kritiska omdömen. Han framhöll bland annat dennes svaghet för starka drycker och slösaktiga vanor.[173] Vid det laget hade Mussa emellertid redan brutit med Djunkowsky och lämnat nordpolmissionen. Relationen mellan de båda hade länge varit spänd. I Djunkowskys rapporter beskrivs Mussa som en visserligen begåvad och nitisk men samtidigt

169. Djunkowsky till Barnabò 6 okt. och 21 nov. 1856, 27 aug. och 16 okt. 1857, 12 april 1858, 19 dec. 1859 i Germania, vol. 21, ASPF.

170. Djunkowsky till Barnabò 29 aug. 1857, 2 och 12 april 1858 i Germania, vol. 21, ASPF.

171. Djunkowsky till Barnabò 18 mars 1857, 12 april 1858, 5 mars och 11 maj 1859 i Germania, vol. 21, ASPF. I samband med sitt besök i Köpenhamn sommaren 1857 besökte Djunkowsky josefsystrarnas kommunitet. Det ska dock tilläggas att Djunkowsky i början av denna konflikt erbjöd sig att avgå och föreslog att Grüder skulle utses till hans efterträdare. Se Brodersen 2006, s. 81.

172. Mussa till Billiet 15 maj 1858, kopia vidarebefordrad till Barnabò i Germania, vol. 22, ASPF.

173. Mussa till Barnabò 6 juni 1858 i Germania, vol. 22, ASPF.

mycket äregirig och självgod präst, som vägrat underordna sig prefektens auktoritet och som hyste revolutionära idéer.[174] De övriga nordpolmissionärerna ställde sig emellertid bakom och försvarade sin prefekt. Själv förklarade Djunkowsky anklagelserna om alkoholism med sina nervösa besvär, som gjorde att han stundtals måste ta starka mediciner och dricka vin på läkares ordination.[175]

Celibatet som norm

Fram till 1861 tycks man inom Propaganda Fide inte ha fäst något större avseende vid de klagomål och negativa omdömen som framfördes mot Djunkowsky och hans arktiska missionsprojekt. Det ställdes förhållandevis stora summor till hans förfogande, och i flera av sina rapporter tackar han kardinal Barnabò för dennes vänskap och stöd.[176] Inom den romerska kyrkoledningen övervägde man att tillmötesgå Djunkowskys önskan om att utvidga nordpolmissionen söderut med Köpenhamn som huvudort och att i detta sammanhang upphöja honom till biskop.[177] Sommaren 1861 cirkulerade rykten om att en sådan lösning var nära förestående, vilket föranledde biskop Melchers av Osnabrück att i en skrivelse till Pius IX anhålla om att den danska missionen inte skulle knytas till nordpolmissionen och underställas Djunkowsky, som han betecknade som omdömeslös, fåfäng och i avsaknad av de egenskaper som krävdes för att leda det nordiska missionsarbetet. Han åberopade sig här på en rapport från Grüder, som han några månader tidigare utnämnt till kyrkoherde för den katolska församlingen i Köpenhamn. Melchers beskrev Grüder som en from, klok och ivrig präst med ett känsligt samvete och ett ovanligt gott omdöme. Lögn och smädelser låg, framhöll biskopen, denne samvetsömme präst fjärran.

174. Djunkowsky till Barnabò 29 aug. 1857, 2 och 12 april, 26 juni 1858, odat. 1859. Mussa till Djunkowsky (avskrift) 2 och 5 april 1858 i Germania, vol. 21 och 22, ASPF. Konfliken gällde också Mussas planerade Grönlandsresa, vilken Djunkowsky på Barnabòs inrådan skjutit på framtiden.

175. Djunkowsky till Barnabò 11 april och odat. 1859, 22 april och 27 maj 1861 i Germania, vol. 21 och 22, ASPF.

176. Djunkowsky till Barnabò 27 och 29 aug., 15 nov. och 8 dec. 1857, 3 jan. och 17 juni 1861 i Germania, vol. 21 och 22, ASPF.

177. Redan 1858 hade man planerat att genomföra detta, men till följd av motståndet sköts saken på framtiden (se Tüchle 1972, s. 146). 1861 aktualiserades frågan åter, och med Barnabòs stöd vände sig Bernard i Djunkowskys namn till Pius IX med en anhållan om att Danmark skulle slås till Nordpolmissionen och att missionens centrum skulle förläggas till Köpenhamn. Bernard till Pius IX 3 maj 1861 i Germania, vol. 22, ASPF.

Man kunde med andra ord lita på hans utsagor.[178] Också Studach intensifierade sina ansträngningar för att förmå den romerska kyrkoledningen att ta avstånd från Djunkowsky. I en rapport från november 1861 anklagade han denne för att ha ställt till med skandal under sitt senaste besök i Tromsö, vilket framkallat skarpa attacker i norsk press. Änkedrottningen var, underströk Studach, mycket bedrövad över Djunkowskys framfart och det skulle skada den Heliga stolens anseende om denne, som han menade, ovärdige präst tilläts återvända till Norge.[179]

Starka krafter var alltså i rörelse för att få bort Djunkowsky från den skandinaviska missionen, och det som framför allt lades honom till last var hans brist på takt, självbehärskning och prästerlig värdighet. I en skrivelse från november 1861 underrättade Pius XI Melchers att denne trätt tillbaka från sin befattning som prefekt för nordpolmissionen och att missionärerna i Danmark inte längre behövde befara att få honom som överherde.[180] Men det var inte kritiken från övriga missionärer i området som var orsaken till att Djunkowsky lämnade sin post. Bakgrunden var i stället att han ingått äktenskap med en ung brittisk dam. Vigseln hade förrättats i Hamburg av en anglikansk präst i närvaro av den brittiska församlingen på platsen. Förhållandet varade bara några veckor, och i december 1861 vände sig Djunkowsky ångerfullt till kardinal Barnabò och bad om förlåtelse för sitt tilltag.[181] Om det bara hade varit fråga om ett enkelt snedsprång, skulle han, efter att på detta sätt ha tillstått sin skuld, säkert blivit tagen till nåder igen och kanske till och med ha kunnat kvarstå som prefekt för nordpolmissionen. I ett arbete om hanteringen av normbrytande präster i stiftet Freiburg under 1800-talet visar den tyska historikern Imtraud Götz von Olenhusen att det var ovanligt att präster som i kyrkliga domstolsförfaranden dömts för att ha haft sexuella relationer med kvinnor bestraffades

178. Melchers till Pius IX 11 okt. 1861 i Germania, vol. 23, ASPF. Metzler 1919, s. 234f.

179. Studach till Barnabò 13 nov. 1861 i Svezia vol. 4, ASPF. Vad Studach inte nämnde i rapporten var att dessa attacker främst gällde de ekonomiska svårigheter som den katolska missionen i Tromsö hamnat i till följd av ett pågående kyrkbygge, vilket lett till att Djunkowsky stämts inför domstol och att Altagård belades med kvarstad. I en appell till Pius IX vädjade ortens katoliker om hjälp (Germania, vol. 23, ASPF). Genom kollektering och extraordinarie anslag lyckades man avvärja den hotande katastrofen. Se Brodersen 2006, s. 62–65.

180. Pius IX till Melchers 4 nov. 1861, referat i Metzler 1919, s. 237.

181. I en rapport från den schweiziske prästen Etienne Maubel redogörs för Djunkowskys äktenskap. Paret slog sig ner i Schweiz. Maubel till Barnabò 17 jan. 1862 i Germania, vol. 21, ASPF. Se Eidsvig 1993, s. 185.

med suspension. I regel fick de efter en tids botgöring en kaplanstjänst på annan ort, och om de skötte sig kunde de sedan på vanligt sätt avancera till kyrkoherdar.[182]

I Djunkowskys fall förhöll det sig emellertid annorlunda, eftersom han ju legitimerat förbindelsen genom giftermål. Hans normbrott var dessutom dubbelt; han hade inte bara brutit sitt celibatlöfte utan också ingått ett irreguljärt äktenskap i en från katolsk utgångspunkt schismatisk och heretisk kyrklig gemenskap. Därmed ådrog han sig automatisk exkommunikation och suspendering från sin prästerliga tjänst. Nyheten om Djunkowskys »fall« spred sig snabbt i berörda kretsar, och för hans motståndare var detta en definitiv bekräftelse på att han var en usel människa och att de haft rätt i sin kritik.[183] Men i Rom reagerade man inte alls så strängt som man kanske kunde ha väntat. I ett brev till kardinal Barnabò framhöll Djunkowsky att han begått handlingen i ett tillstånd av sjukdom och utmattning och att han var redo att göra bot för sin synd. Han vände sig också direkt till Pius IX som redan i slutet av januari 1862 hävde exkommunikationen och återgav honom hans prästerliga fullmakter. Påven inbjöd honom att komma till Rom för att tala ut om saken och försäkrade att han skulle få ett kärleksfullt mottagande. Däremot återinsattes han inte som prefekt för nordpolmissionen, men han fick behålla titeln apostolisk prefekt.[184] Botgöringen överläts åt biktfadern att bestämma. Djunkowsky bröt all kontakt med sin forna »hustru« men hjälpte henne att få ut ett arv. Hon hade i april 1862 skrivit till Propaganda Fide med en bön om hjälp.[185]

Det hör till saken att Djunkowsky i en till Pius IX ställd promemoria från 1853 presenterat ett förslag till kyrkoreform där han bland annat föreslog att det obligatoriska prästcelibatet skulle avskaffas och att prästerna

182. Se Götz von Olenhusen 1994, s. 217–276.

183. Bernard till Propaganda Fide 12 mars 1874 i Svezia vol. 4, ASPF. Grüder till Melchers 1 maj 1862: 03.07.22, BAO.

184. Djunkowsky till Barnabò 24 dec. 1861, 27 jan., 20 mars och 9 maj 1862 samt till Pius IX 18 jan. 1862 i Germania, vol. 21, ASPF. Via ärkebiskopen av Florens, vars råd Djunkowsky sökt, erhöll han ett svar från påven, daterat 18 januari, där påven inbjöd honom att komma till Rom och försäkrade att han skulle bli mottagen »avec amour«. Djunkowsky framstår i dessa brev som mycket ångerfull. Men han framhåller samtidigt sina insatser för den katolska missionen och de vedermödor han tvingats underkastat sig.

185. Djunkowsky till Barnabò 12 nov. 1863 och till Pius IX 22 dec. 1864. A. Juring till Propaganda Fide 24 april 1862 i Germania, vol. 21, ASPF. Botgöringen blev av allt att döma sträng, och i brevet till Pius IX skriver Djunkowsky att han under tre års tid gjort bot i trappistklostret Chartreuse.

skulle tillåtas gifta sig.[186] I en av sina sista rapporter till Propaganda Fide före sitt »fall« underrättade han Barnabò om att en av nordpolmissionens präster levde i en sexuell relation med en konkubin.[187] Efter sin rehabilitering bosatte sig Djunkowsky i Sydtyskland, där han ägnade sig åt missiologiskt författarskap. Så utarbetade han ett *Dictionnaire des Missions Catholiques*, vilket gavs ut i två band på det prestigefyllda förlaget Migne i Paris.[188] Verket tillägnades Pius IX, och Djunkowsky hade tänkt resa till Rom för att personligen överlämna verket till påven. Men skammen höll honom tillbaka. Djunkowskys brev från denna period vittnar om tilltagande fysiska och psykiska besvär, vilka som han själv beskrev saken berodde på umbärandena från tiden som nordpolmissionär; han fick problem med synen och plågades av allehanda sjukdomar. Men mest av allt tycks han ha lidit av det förakt som han menade sig vara utsatt för från präster i sin omgivning. Han fick också allt svårare att försörja sig; det understöd han fick från Propaganda Fide och från sina forna kolleger i nordpolmissionen räckte inte till för att betala hans uppehälle och allt högre vårdkostnader.[189] Mycket talar för att det var ekonomiska problem som fick honom att 1866 återvända till den rysk-ortodoxa kyrkan, vilket medförde att han återfick både sitt ryska medborgarskap och sina godsegendomar i Ryssland. Han var då en bruten och sjuk man och avled fyra år senare, 49 år gammal.[190]

186. Palmqvist 1958, s. 121.

187. Djunkowsky till Barnabò 4 okt. 1861 i Germania, vol. 23, ASPF. Det var en av prästerna på Altagård. I rapporten framhöll Djunkowsky vidare att han fortfarande var sjuk och att han befarade att hans vedersakare skulle utnyttja sig av detta.

188. *Dictionnaire des Missions Catholiques. Encyclopédie théologique publiée par Migne.* Paris 1864. Verket utgavs tillsammans med M. Lacroix. I band II, s. 1320–1334, skildras nordpolmissionen och dess historia.

189. Djunkowsky till Barnabò 26 okt. och 12 nov. 1863, 18 sept. 1864, 12 feb., 1 mars, 26 juli och 26 dec. 1865 samt till Pius IX 22 dec. 1864 i Germania, vol. 21, ASPF. Han vistades långa tider på ett vårdhem i Ludwigsburg, och i rapporterna framskymtar hans oro för betalningen av vårdkostnaderna. Sitt stora bibliotek tvingades han sälja för att få in pengar. Sjukdomen och rädslan för att mötas av förakt och förebråelser av sina forna gynnare gjorde att han inte vågade anta Pius IX:s erbjudande att återvända till Rom.

190. Flera av hans rapporter tyder på att ekonomin och rädslan för att bli utkastad från vårdhemmet var avgörande i detta sammanhang. Eidsvig 1993, s. 185. Åter i Ryssland gifte han sig en andra gång. Han blev vidare medlem av den rysk-ortodoxa kyrkans synod och ett missionssällskap. Strax före sin död utgav han sina *Memoirs*.

Prästmannaideal

Djunkowskys nesliga avgång ledde emellertid inte till att det arktiska missionsprojektet uppgavs. Till ny prefekt utsågs den ovan nämnde Bernard Bernard, som varit Djunkowskys närmaste medarbetare och som satte som mål att realisera dennes planer på ett gemensamt apostoliskt vikariat för Danmark, Norge och nordpolregionen. Med Roms tillstånd förlade han 1866 sitt residens till Köpenhamn, där han avsåg upprätta ett prästseminarium för prefekturens missionärer.[191] Detta blev inledningen till en maktkamp mellan Bernard och Grüder, som finns dokumenterad i en omfattande korrespondens. Grüder fick stöd av biskopen av Osnabrück, som liksom tidigare framhöll dennes kristna dygder och pastorala duglighet. I den argumentering som användes dominerade missionsstrategiska argument, och intressant nog ifrågasatte ingen av de inblandade prästerna varandras heder, värdighet och prästerliga dygder. Så avstod Grüder från att ta upp de rykten som uppstått kring Bernards hushållerska, en änka och fyrabarnsmor i trettiofemårsåldern från Finnmark som efter sin konversion tjänstgjort på Altagård och som nu flyttat med till Köpenhamn.[192] Däremot spelade nationella överväganden en viktig roll. Grüder menade att det var en klar fördel både från statussynpunkt och med hänsyn till prästrekryteringen att det danska missionsdistriktet var knutet till stiftet Osnabrück. Han betonade vidare att präster från det tyska språkområdet genom närheten i språk och kultur lämpade sig betydligt bättre för missionsuppdragen i Norden än fransmän, och han varnade i detta sammanhang för de negativa konsekvenserna av en alltför stark fransk dominans i det nordiska missionsarbetet.[193] Även Bernard tog i sina rapporter fasta på den nationella aspekten. De starka antityska stämningarna efter dansk-

191. Bernard till Barnabò 24 och 28 okt. 1864, 18 maj 1866 i Germania, vol. 23, ASPF. Se Metzler 1919, s. 232–237. För att stärka sin ställning vände sig Bernard till den danska regeringen med en förfrågan om man hade något att invända mot att han förlade sitt residens till Köpenhamn. Kultusministeriet svarade att man betraktade detta som en intern katolsk angelägenhet som man inte tillmätte någon som helst officiell betydelse.

192. I en rapport till Barnabò 15 april 1870 (Svezia vol. 4, ASPF) redogör Bernard för dessa rykten. Han hade, försäkrade han, tagit sig an änkan av barmhärtighet och av omsorg om hennes frälsning, inte av någon annan anledning.

193. Rapporter till Barnabò från Grüder 14 juli och från Melchers 28 juli 1865 i Germania, vol. 23. Grüder hänvisade här till att de tyska prästerna redan efter något år brukade behärska det inhemska språket så bra att de utan vidare kunde predika på det. Bernard däremot behärskade inga andra språk än franska och latin. Se Metzler, s. 239ff.

tyska kriget 1864 gjorde, menade han, att den danska missionens koppling till Osnabrück var mer till skada än till gagn. Samtidigt anklagade han de tyska prästerna i Köpenhamn för att av nationella skäl motarbeta honom och hans medarbetare, och han erinrade i detta sammanhang om den snäva behandling som josefsystrarna utsatts för.[194] Att denna konflikt sedan länge bilagts och att josefsystrarna i Köpenhamn gav Grüder de bästa vitsord i sina rapporter kände Bernard tydligtvis inte till. Men det är hur som helst intressant att konstatera att relationen till ordenssystrar tillmättes sådan vikt att det ansågs angeläget att ta upp saken i detta sammanhang.

Slutet på det hela blev som sagt att nordpolmissionen upphävdes och att Norge och Danmark gjordes till apostoliska prefekturer med Bernard respektive Grüder som överherdar.[195] Dessa båda präster hade båda utmärkt sig för sin driftighet och var väl förankrade i sitt respektive missionsområde. Båda hade fått vitsord om att vara språkkunniga, intelligenta och uppskattade av prästkollegor, och de representerade, om än på olika sätt, det rådande katolska prästidealet med dess betoning av askes, offervilja och hierarkisk underordning. Men det fanns en markant skillnad i den yttre apparitionen. Medan Bernard liksom flertalet av de övriga nordpolmissionärerna bar skägg uppträdde Grüder, helt i enlighet med den gängse katolska normen, renrakad.[196] Grüder var visserligen utbildad vid missionsseminariet Collegium Urbanum i Rom, men han hade ändå hoppats kunna verka i en katolsk miljö i sitt tyska hemland. Stationeringen i Danmark betraktade han länge som provisorisk, och om inte Rom hade inskridit skulle biskop Melchers ha utnämnt honom till rektor för prästseminariet i Osnabrück i slutet av 1850-talet. Han hade också vid flera tillfällen anhållit hos Propaganda Fide Rom om tillstånd att få inträda i jesuitorden, vilket dock avslagits. Utnämningen till apostolisk prefekt, vilken han först efter mycken tvekan förmåddes acceptera, omintetgjorde dessa planer definitivt. Både Grüders egna och hans underlydandes rapporter ger bilden av en tillbakadragen, känslig och estetiskt lagd asket som strävade efter att i allt leva upp till det tridentinska prästideal som han formats efter under sin utbildning. Men missionärslivet i en icke-katolsk miljö passade honom inte.[197] Bernard däremot, som enligt Studach hade »un extérieur imposant« (ett imponerande yttre), var den borne missionären som inte ryggade för strapatser och fysiska utmaningar. För honom innebar reorganisationen av de nordiska missionerna och den inskränkning av det geografiska verksamhetsfältet som detta medförde ett klart bakslag.[198] Djunkowskys »fall«, som av dennes biktfader tolkats som en konsekvens av fysisk och psykisk utmattning, och det faktum att Bernard i början av 1860-talet i sina rapporter vittnat om liknande symptom,[199] har säkert bidragit till att man i Rom bestämde sig för att följa en mer försiktig linje.

Det är här intressant att jämföra med den samtida protestantiska missionsverksamheten. Också här hade man att kämpa med resursbrist och interna konflikter. Så visar exempelvis Tjelle Fjelde utifrån en analys av det Norska Missionssällskapets mission i Sydafrika hur konstruktionen av norsk missionärsmanlighet tillkom som ett resultat av en maktkamp mellan olika missionärsgrupper, där förlorarnas missionsideal utmönstrades och deras karaktär och renlärighet ifrågasattes. Under missionens initiala skede skickades endast ogifta manliga missionärer, vilka förväntades leva i celibat. Men denna praxis, som även tillämpades av andra protestantiska missionsorganisationer, övergavs mot slutet av 1800-talet då i stället det gifta missionärsparet blev norm. Denna ordning innebar en lösning på de problem som ensamheten och avsaknaden av mänsklig gemenskap innebar och utgjorde samtidigt en anpassning till den lutherska kallelseläran

194. Bernard till Pius IX 3 maj 1861 och 12 mars 1864 och till Barnabò 18 maj 1866 och 28 okt. 1868 i Germania, vol. 22 och 23, ASPF. Rapporteringen från Bernard är mycket omfattande och hans rapporter har ofta karaktären av långa detaljrika essäer.

195. Metzler 1919, s. 245–254. Den 17 augusti 1869 bekräftades nyordningen i en påvlig breve. Grüder vägrade först att acceptera sin nya ställning med hänvisning till bristande kompetens. Men efter det att kardinal Barnabò uttryckligen befallt honom att underkasta sig missionskongregationens av påven bekräftade beslut föll han slutligen till föga. Se Werner 2005, s. 80–83.

196. Detta framgår av fotografier. Bernards efterträdare Fallize höll fast vid denna tradition och bar även han ett stort skägg.

197. Werner 2005, s. 84ff. Av Grüders rapporter till Rom framgår att hans håg stod till själavård på det lilla planet, inte till mera övergripande organisationsarbete, och att han hade stort behov av gemenskap och trygghet. Detta var också bakgrunden till hans önskan att få inträda i jesuitorden. Men eftersom han i likhet med andra unga män som utbildats vid missionskongregationens romerska prästseminarium genom löfte bundit sig att inte inträda i en orden var han beroende av tillstånd från Propaganda Fide för att kunna bli jesuit, ett tillstånd som alltså förvägrades honom. Hans tid som prefekt för den danska katolska missionen i Danmark var emellertid tämligen framgångsrik: en rad nya församlingar grundades, religiösa ordnar etablerade sig i landet och antalet konvertiter ökade stadigt.

198. Studach till Barnabò 29 juni 1868 i Svezia vol. 4, ASPF. Bernard till Barnabò 28 nov. 1868 i Germania, vol. 23, ASPF. Även i brev till Grüder och Melchers gav Bernard uttryck åt sitt missnöje över nyordningen, som han menade vilade på felaktiga premisser. Metzler 1919, s. 246ff.

199. I en av sina rapporter har Bernard bifogat ett intyg härom från distriktsläkaren i Tromsö från 20 sept. 1862; i Germania, vol. 23, ASPF.

med äktenskapet som norm och celibatet som omanliggörande motbild.[200] Den ideala katolska missionärsmanligheten var som en följd av celibatet mer asketisk till sin karaktär.

Genom nyordningen av de nordiska missionerna blev Norge ett självständigt missionsområde direkt underställt Propaganda Fide, medan den danska missionen fortfor att vara underordnad biskopen av Osnabrück. Men det hade ingalunda varit självklart att man i Rom skulle bestämma sig för denna lösning. Vad gällde Norge hade man först vänt sig till barnabiternas ordensgeneral med en förfrågan om denne kunde ge förslag på lämpliga kandidater för posten som apostolisk prefekt bland sina ordensbröder. Det fanns också planer på att barnabiterna successivt skulle överta ansvaret även för den svenska missionen. Nu kom dessa planer aldrig att realiseras, men den omfattande korrespondensen runt denna fråga och den maktkamp som den speglar ger en intressant inblick i barnabitordens manlighetsdiskurser. Det som gör denna maktkamp särskilt intressant är den aktiva roll som ordenssystrarna spelade i detta sammanhang och hur de på så sätt medverkade i den diskursiva konstruktionen av den ideala prästerliga manligheten och dess motbilder.

KATOLSK MANLIGHET PÅ ITALIENSKA

Sommaren 1864 etablerade sig barnabitpräster i Stockholm och Christiania. Den ovan nämnde Stub övertog posten som katolsk kyrkoherde i Christiania efter Lichtlé, och han fick snart en hjälpreda i sin unge ordensbroder Tondini. Denne skulle, som jag nämnde ovan, egentligen ha placerats i Stockholm tillsammans med Moro, men eftersom kyrkoherde Bernhard motsatte sig att barnabiterna upprättade en egen kommunitet i staden förflyttades han redan efter några månader till Christiania. Detta gjorde att Moro fick nöja sig med den underordnade tjänsten som kaplan i Eugeniakyrkan. Vid sidan av denna tjänst var han, som sagt, också aûmonier hos josefsystrarna. Den trettiosjuårige Moro och den tolv år yngre Tondini kom från Lombardiet och de hade båda i unga år inträtt i barnabitorden.

200. Tjelle Fjelde 2011, kapitel 2–3. Se också L. Nyhagen Predelli, »Marriage in Norwegian Missionary Practice and Discourse in Norway and Madagascar, 1880–1910« i *Journal of Religion in Africa* 2001:1, s. 4–48.

Barnabitorden, som grundats på 1530-talet och vars egentliga namn är *Congregatio Clericorum Regularium Sancti Pauli*, kan karakteriseras som ett missionsorienterat prästbrödraskap. Orden fick sitt huvudsäte i klostret San Barnaba utanför Milano; därav beteckningen barnabiter. Den hade sin storhetstid under 1700-talet, då den bedrev en omfattande missionsverksamhet i flera länder. Liksom många andra ordnar upplöstes den under Napoleontiden men återupprättades igen på 1820-talet. Kring mitten av 1800-talet omfattade den cirka 200 medlemmar fördelade på tre ordensprovinser. Moderhuset låg, och ligger, i Rom.[201] Den norditalienska grenen av barnabitorden var starkt påverkad av den patristiskt orienterade teologen och filosofen Antonio Rosmini-Serbati († 1855). Han brukar räknas som en företrädare för den mer liberala grenen av den ultramontana rörelsen, vilken sökte förena katolicismen med de liberala frihetsrörelsernas idéer och som inträdde för kyrkliga reformer.[202] Vid den här aktuella tiden var kampen om Italiens enande i full gång. Den romerska kyrkoledningen ställde sig, som nämnt, avvisande till den sekulära form av statlighet som den italienska frihetsrörelsen representerade, vilken ansågs stå i strid med de katolska principerna och som dessutom hotade Kyrkostatens existens, alltså den statsbildning med Rom som centrum som utgjorde basen för påvens politiska suveränitet. Efter Kyrkostatens fall 1870 och påvens förkastelsedom över det nya Italien rådde regelrätt krigstillstånd mellan kyrka och stat, vilket bilades först med lateranfördragen och Vatikanstatens upprättande 1929.[203]

Det fanns flera orsaker till att barnabiterna kom att engagera sig i den nordiska missionen. En anledning var att den ovan nämnde Stub var född och uppvuxen i Norge och gärna ville arbeta som missionär i sitt forna hemland. Stub hade konverterat till den katolska tron 1830 då han arbetat på det norska konsulatet i Genua. Han inträdde några år senare i barnabitorden, som hade en framträdande ställning i regionen, och avance-

201. För en översikt över barnabitordens utveckling, verksamhet och spiritualitet, se A. M. Gentili, *I Barnabiti*, Rom 1967. Barnabitorden erhöll påvlig bekräftelse 1579.

202. G. Scalese, »Il Rosminianesimo nell'ordine dei Barnabiti« i *Barnabiti Studi. Rivista di ricerche storiche dei Chierici Regolari di S. Paolo (Barnabiti)* 1991, s. 55–84. Rosminianismen kom senare att sättas i förbindelse med den katolska modernismen, och 1877 sattes 40 av Rosminis teser på index.

203. R. Aubert, »Die Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Liberalismus« i H. Jedin (utg.), *Handbuch der Kirchengeschichte, Zwischen Revolution und Restauration*, Band VI.1, Freiburg 1971, s. 696–713; Gadille 1997, s. 446ff.

rade sedermera till provinsial för barnabiterna i Piemonte och Frankrike. Sommaren 1858 gjorde Stub på uppdrag av Pius IX en inspektionsresa till Norge. Han besökte den katolska församlingen i Christiania och den nyupprättade missionsstationen i sin hemstad Bergen, där hans vän och landsman Christopher Holfeldt-Houen, som även han konverterat och prästvigts i Italien, var präst. Stub kom därefter att lägga ner stor kraft på att samla in medel för byggandet av en katolsk kyrka i Bergen. I rapporter till ordensgeneralen Caccia redogjorde han för situationen i den norska missionen och sökte övertyga denne om fördelarna med att barnabitorden etablerade sig på det nordiska missionsfältet. Han tog också kontakt med Studach, som i januari 1864 riktade en formell anhållan till barnabitgeneralen om att få barnabitfäder till den svensk-norska missionen. Två månader senare nåddes en provisorisk överenskommelse om villkoren för kongregationens verksamhet i det svensk-norska apostoliska vikariatet.[204]

Men det fanns också en annan bakgrund till barnabiternas intresse för mission i Nordeuropa. Liksom då nordpolmissionen grundades fanns det även denna gång en högadlig rysk konvertit med i bilden. Det var greve Grigorij Schuvalov som konverterat till den katolska tron 1843 och som tretton år senare inträtt i barnabitorden. Samtidigt med honom blev den då drygt trettioårige markisen Luigi (Gregorio) Almerici barnabit. Denne hade under inflytande av Schuvalov övergett sina tidigare revolutionära idéer och åter börjat praktisera sin barndoms katolska tro. Almerici kom senare att arbeta som katolsk missionär i Norge, och han var under en tid hovkaplan åt änkedrottning Josefina. Efter sin prästvigning 1857 tog Schuvalov initiativet till grundandet av ett barnabitkollegium i Paris, som vid sidan av inre mission i den franska huvudstaden skulle verka för, som det hette, Rysslands återvändande till den katolska enheten (al unità cattolica). Schuvalov avled redan 1859, men under sin korta tid som barnabit lyckades han inte desto mindre väcka ett bestående intresse för den ryska missionen bland sina ordensbröder. Flera av dem, däribland den ovan nämnde Tondini, vördade honom som ett helgon. I ett arbete om Tondini visar den italienske historikern Luca Carboni vilken betydelse detta intresse för den ryska missionen kom att få för barnabiternas verk-

204. Caccia till Studach 30 jan. 1864, Stub till Studach 3 och 21 april 1864 i EFA, RA. Studach till Caccia 22 feb. 1864 i Epist. Gen., ASBR. Se Declercq 1935, s. 85–89.

samhet och hur det så småningom utvecklades till ett mer ekumeniskt orienterat engagemang för östkyrkorna.[205] Också Stub inspirerades av den ryske barnabiten. Efter Schuvalovs död tog Tondini initiativet till en böneförening för Rysslands omvändelse, och den ansenliga förmögenhet han strax därpå ärvde efter sin far donerade han till kommuniteten i Paris för detta syfte. Från 1862 och fram till sin stationering i Stockholm våren 1864 var Tondini, liksom för övrigt också Almerici, verksam vid barnabitkollegiet i Paris, där han vid sidan av sin pastorala verksamhet ägnade sig åt studiet av rysk-ortodox liturgi.[206] För dessa ryskorienterade barnabiter framträdde engagemanget i Skandinavien som en förberedelse för en framtida verksamhet i Ryssland.

Ett feminiserat prästmannaideal

Barnabitorden planerade alltså för missionsverksamhet i Skandinavien. Det var dock först efter det att josefsystrarnas generalpriorinna Marie-Félicité börjat engagera sig för att få barnabiter till Stockholm som planerna kunde sättas i verket. Josefsystrarna, vilka även inlett verksamhet i S:t Petersburg, upprätthöll nära kontakter med barnabiterna i Paris och Milano, och såväl Schuvalov som Stub och Moro hade vid flera tillfällen besökt Chambéry. Det var därför naturligt att Marie-Félicité vände sig till barnabiterna i denna sak. För generalpriorinnan handlade det om att befästa och utvidga systrarnas apostolat i Skandinavien, vilket samtidigt var en förutsättning för den pågående omvandlingen av kongregationen från en lokal ordensgemenskap till ett modernt centraliserat ordenssamfund, direkt underställt den Heliga stolen. Men i hennes korrespondens med Propaganda Fide är det inte detta som anges som det primära syftet. I stället betonas vid sidan av de missionsstrategiska aspekterna de i Stockholm verksamma systrarnas andliga nöd och behov av en egen kaplan, vilket var en förutsättning för att de skulle kunna leva i enlighet med sin

205. L. Carboni, »Cesare Tondini, gli anni della giovinezza (1839–1871)« i *Barnabiti Studi. Rivista di ricerche storiche dei Chierici Regolari di S. Paolo (Barnabiti)* 2005, s. 95–195. Angående Schuvalov och Almerci, s. 108–111. Se också C. Lagergren, *Mitt livs minnen*, Band IV, Stockholm 1925, s. 113–128. Lagergren, som träffat Almerici, ger en redogörelse för dennes liv utifrån brev och dagboksanteckningar som han fått tillgång till.

206. Carboni 2005, s. 111–138.

ordensregel.[207] För de manliga ordnarna, vars aktiva medlemmar själva var präster, var detta inte ett problem på samma sätt.

I sin brevväxling med barnabiterna var Marie-Félicité mer frispråkig. I breven till ordensgeneralen Caccia målade hon upp en framtidsvision där de båda ordenssamfunden gemensamt skulle ha ansvar för den katolska missionen i Skandinavien.[208] Caccia ställde sig positiv, och Stub var givetvis helt med på noterna. Men det var svårare att övertala Moro, som i sina brev till Marie-Félicité anförde en rad skäl mot att han skulle engageras i den nordiska missionsverksamheten. Han framhöll bland annat att hans franska var för dålig och att han inte ville ta några egna initiativ i denna sak; han förlitade sig, betonade han, helt på »la volonté de Dieu« (Guds vilja), vilken kom till uttryck i de överordnades befallningar.[209] Generalpriorinnan vände sig då till Caccia och lyckades övertala denne att beordra Moro att bege sig till Stockholm. Det blev också bestämt att han före sin avresa dit skulle vistas en tid hos systrarna i Chambéry för att bättra på sin franska. Marie-Félicité gav också konkreta råd för hur Moros och barnabiternas apostolat borde utformas och hur arbetsuppgifterna skulle fördelas. Så föreslog hon att Moro, förutom själavården bland katolska diplomater och franska och italienska invandrare, skulle bedriva ett »ministère de salon«, alltså ett salongsapostolat. Han skulle på så sätt kunna bidra till att minska fördomarna mot den katolska tron i de högre samhällsskikten och bereda vägen för konversioner. Generalpriorinnan framförde vidare önskemål om att Moro och inte Stub skulle överta ledningen för barnabiternas arbete i Skandinavien. Stub hade, framhöll hon, många goda egenskaper, men han saknade Moros skarpa omdömesförmåga och sociala kompetens och skulle därför inte klara av att hantera intrigerna i Stockholm. I sitt svar meddelade Caccia att han på det stora hela delade generalpriorinnans uppfattning och att det aldrig varit på tal att Stub skulle leda barnabiternas arbete i Sverige.[210]

207. Marie-Félicité till Barnabò 14 feb. och 25 juli 1864 i Svezia vol. 4, ASPF. Se Werner 2005, s. 63ff.

208. Marie-Félicité till Caccia 15 feb. 1864 i Epist. Gen., ASBR.

209. Denna brevväxling är refererad i Declercq 1935, s. 89ff.

210. Marie-Félicité till Caccia 9 mars och 4 juli 1864 i Epist. Gen., ASBR. Svar från Caccia 11 juli 1864 i Registre 558, ASSJC. Dessa omdömen om Stub och Moro upprepades i skarpare form i skrivelser från ärkebiskopen av Chambéry. Här betecknas Stub som from men alltför godtrogen för att kunna hantera problemen i Stockholm. Billiet till Caccia 5 juli 1864 i Epist. Gen., ASBR.

Josefsystrarna var vid denna tid fortfarande underställda ärkebiskopen av Chambéry, Alexis Billiet, och kongregationen var liksom övriga kvinnliga ordenssamfund underkastade en strängare kontroll än de manliga ordnarna. Men genom att bygga upp och skickligt utnyttja sitt kontaktnät inom den kyrkliga hierarkin kunde Marie-Félicité inte bara befästa och utveckla kongregationens ställning på det nordiska missionsfältet utan också utöva ett betydande inflytande över missionsarbetet och dess organisering. Man kan, för att anknyta till Bourdieus teori om den manliga dominansen,[211] se detta både som ett uttryck för kvinnliga strategier inom ramen för ett manligt hierarkiskt system och som en bekräftelse av detta system och dess genusordning. Generalpriorinnan använde sig ju av sina manliga kontakter och deras auktoritet för att uppnå sina mål. Så bad hon, för att nämna ett exempel, kardinal Barnabò att använda »son autorité« (sin auktoritet) för att tillse att barnabiterna etablerade sig permanent i Stockholm, och det var, som jag nämnde ovan, genom att utverka stöd från Pius IX som hon lyckades genomdriva både att systrarna fick fortsätta sin verksamhet i Danmark och att de, trots Studachs motstånd, fick behålla Moro som själasörjare i Stockholm.[212] Men i det förkonciliära katolska systemet var det inte enbart ordenssystrarna som var hänvisade till denna form av delegerad maktutövning utan också, vilket jag kommer att ta upp längre fram, ordensmän och präster.

Medan Moro endast motvilligt accepterat att skickas till Sverige var den unge Tondini full av entusiasm. Han såg det hela som en förberedelse för ett framtida ryskt missionsuppdrag, och han var övertygad om att barnabiterna skulle kunna göra en verklig insats i den svenska missionen. Men hans entusiasm svalnade när han konfronterats med verkligheten. De båda barnabitfäderna kom, som sagt, på kant med Bernhard och hans hushållerska Bogen, vilka menade att de inte gjorde någon som helst nytta i det pastorala arbetet. Studach, som först övervägt att placera dem i den nygrundade missionen i Göteborg, kom snart till samma uppfattning, och hade det inte varit för josefsystrarnas ingripande skulle de båda barnabi-

211. Se Bourdieu 1998, s. 45f, 94ff.

212. Marie-Félicité till Barnabò 14 feb. och 25 juli 1864 i Svezia vol. 4, ASPF. För att förhindra att Moro förflyttades från Stockholm begav sig generalpriorinnan till Rom sommaren 1864. Marie-Félicité till Caccia 21 juli 1864 i Epist. Gen., ASBR. Se Werner 2002, s. 66.

terna ha fått lämna Sverige redan sommaren 1864.[213] Tondini betraktades, enligt vad han skriver, som ung och oerfaren och togs därför inte riktigt på allvar. I sin dagbok noterade han indignerat att den behandling han fick utstå från Bogens sida var kränkande för hans prästerliga värdighet.[214] Det var emellertid framför allt Moro som framkallade opposition. Men josefsystrarna ryckte ut till hans försvar. Marie-Félicité framställde hans närvaro i Stockholm som närmast oumbärlig, och i skrivelser till Barnabò och Caccia framhöll hon hans förtjänster. Han ägde, menade hon, den enkelhet och värdighet som kännetecknade en god präst och utmärkte sig för sitt naturliga sätt, sin mänskliga mognad och sin djupa fromhet (pieté); hon framhöll också hans tilltalande yttre (extérieur distingué). Josefsystrarnas priorinna i Stockholm, Anne de Jésus, lovordade Moros kvaliteter som själasörjare, särskilt då hans tålamod och mildhet (tendre charité).[215] Tondini prisade Moro för hans ödmjukhet och självuppoffrande lydnad. Också han framhöll med andra ord den typ av »passiva« dygder som i den borgerligt liberala diskursen brukar knytas till kvinnokönet. Men denna koppling mellan ödmjukhet och kvinnokön gjorde inte Tondini. Han anknöt i stället till manliga förebilder genom att likna Moro vid François de Sales, vars bok *Introduction à la vie dévote* eller *Philothea* (1608) tjänade som andlig vägledning för många vid denna tid. Här pläderas för en världstillvänd och praktiskt inriktad spiritualitet.[216] Även Djunkowsky åberopade sig, som jag nämnde ovan, på François de Sales föredöme, och josefsystrarna betraktade honom som sin kongregations andlige fader.[217]

Såväl josefsystrarna som Tondini menade att Moro ägde de rätta egenskaperna för att överta posten som apostolisk vikarie efter Studach.[218] Själv

213. Declercq 1935, s. 147–152. Carboni 2005, s. 142–146. Det anordnades en namninsamling i katolska församlingen till förmån för de båda barnabiterna.

214. C. Tondini, *Mémoirs pour servir à l'histoire de l'Œuvre du P. Schouvaloff*, s. 136–138, ASBR. Det rör sig här om en dagbok för åren 1859–1870, vilken trots sin franska titel är skrivna på italienska. Han noterar samma förnedrande behandling i ett brev till Almerici 31 aug. 1864 i Carte Almerici, ASBR.

215. Skrivelser till Caccia från Marie-Félicité 9 mars och 21 juli 1864 och från Anne de Jésus 13 mars och 26 sept. 1865 i Epist. Gen., ASBR. Marie-Félicité till Barnabò 4 juli 1864 i Svezia vol. 4, ASPF.

216. Tondini till Caccia 10 juni 1864 i Epist. Gen., ASBR. Angående François de Sales, se P. Serouets artikel i *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire,* tome 5, Paris 1953, s. 1057ff. Han helgonförklarades 1665 och upphöjdes 1877 till kyrkolärare.

217. Werner 2002, s. 74, 232.

218. Skrivelser till Caccia från Charbonnier 16 jan., från Tondini 10 juni och från Marie-

var han inte lika övertygad om den saken, och tiden i Stockholm tycks ha inneburit en hård prövning. I sina brev och rapporter betecknar han sin verksamhet som ett tungt kors som han i lydnad hade att bära. Han hade svårt att lära sig svenska, och han saknade det religiösa kommunitetslivet. Efter det att Tondini förflyttats till Christiania hösten 1864 var Moro ensam barnabit i Stockholm; hans försök att åtminstone få en lekbroder till staden strandade på Bogens motstånd. Av hans rapporter framgår hur illa han tog vid sig av denna, som han menade, orättfärdiga behandling och hur frustrerad han var över att hans pastorala handlingsutrymme var så begränsat. Bernhard lät honom på alla sätt förstå att hans närvaro i församlingen inte var önskvärd, och Bogen gjorde sitt till för att försvåra hans situation. Moro fick också mariadöttrarnas nya priorinna Victorine Slavon emot sig. Bakgrunden till denna konflikt var att han vid ett tillfälle hösten 1865 offentligen tillrättavisat Slavon, vilket fått henne att öppet ifrågasätta hans kompetens som själasörjare. Hon markerade sitt missnöje genom att i samband med julnattsmässan detta år demonstrativt lämna kyrkan tillsammans med sina skolbarn då Moro predikade.[219]

Dessa upprivande konflikter, vilka finns dokumenterade i en strid ström av brev till ordensledningen i Rom, ledde till att Moro vid flera tillfällen anhöll om att få återvända till Italien eller, som han uttryckte det, bli befriad från sitt kors (dalla mia croce). Han var bedrövad över de, som han såg det, orättfärdiga angreppen från prästkollegernas och mariadöttrarnas sida och över den brist på initiativ och ledning som han menade utmärkte den katolska verksamheten i Sverige. Varför reagerade man inte i Rom, frågade han sig i en lång rapport från januari 1865, där han också beklagade sig över att ordensgeneralen inte svarat på hans två senaste brev. Han hade bara fått ett kort svar från generalens sekreterare, vilket inte gav den tröst och det stöd han behövde.[220] Inte heller Moros försök att vinna förståelse hos Studach ledde till önskat resultat. I augusti 1865 hade han inbjudits till dennes lantställe för samtal, men då han dristat sig till att ta upp missförhållandena hade biskopen skällt ut honom och betecknat

Félicité 5 juli 1864 i Epist. Gen., ASBR.

219. Moro till Caccia 15 och 16 aug., 8 och 24 okt. 1864, 30 jan., 30 juni, 15 och 16 aug. och 21 november 1865. Moro till Teppa 16 jan. och 19 maj 1866, 14 sept., 23 okt. 1867 i Epist. Gen., ASBR. Se Declercq 1935, s. 225ff och 1936, s. 40ff.

220. Moro till Caccia 16 aug. 1864, 30 jan. och 30 juni 1865 samt till Teppa 16 jan. och 7 okt. 1866 i Epist. Gen., ASBR.

honom som en skam för missionen.[221] Under året 1866 var läget särskilt kritiskt, och i en rapport från mars detta år betonade Moro att han under rådande omständigheter inte kunde fortsätta sitt arbete med att »salvare le anime altrui« (rädda andras själar) eftersom han löpte risk att »perdere la sua propria« (förlora sin egen).[222] Sådana känsloyttringar förekommer tämligen ofta i Moros brev och rapporter. Ett annat utmärkande drag är hans betoning av offertanken, bönen och lydnaden. Om han fått följa sina egna önskningar skulle han ha återvänt till Italien eller till barnabitkollegiet i Paris. Men i lydnad mot sina överordnade ville han försöka härda ut. I en rapport från våren 1867 betecknade han lydnaden som »la mia regola« (mitt rättesnöre); ordensgeneralens befallningar var för honom Guds vilja. Också insikten om att det skulle vara till skada för kongregationens ära om han kallades hem fungerade som en hjälp i denna strävan.[223]

Denna typ av resonemang finner man även i Tondinis korrespondens med ordensledningen. Tondinis håg stod, som sagt, till den ryska missionen. Han uppfattade sin förflyttning till Christiania hösten 1864 som ett provisorium eller, som han formulerade det, ett kort besök »dans le purgatoire« (i skärselden) och hoppades att snart kunna återvända till kollegiet i Paris.[224] Det fanns också planer på att han skulle bli kaplan åt josefsystrarna i S:t Petersburg, men den stränga ryska religionslagstiftningen gjorde att ordensledningen bedömde en etablering i det ryska riket som alltför riskabel. Tondini underrättades om detta och fick samtidigt besked om att Barnabò beslutat att han skulle stanna i Norge. I brev till Caccia och Almerici stack Tondini inte under stol med sin djupa besvikelse över beslutet och över att kardinalen inte velat ta någon hänsyn till hans ryska kallelse. Men Roms beslut var för honom en manifestation av Guds vilja och lydnaden en »esercizio di fede« (övning i tro); han liknade sin situation

221. Moro till Caccia 15, 16 och 20 aug. 1865 i Epist. Gen., ASBR.

222. Moro till Teppa 8 mars och 19 maj 1866 i Epist. Gen., ASBR. Han ansåg sig vara utsatt för ett »guerra dissimulata e accanita« (ett upprivande och våldsamt krig).

223. Moro till Caccia 16 och 20 aug. 1865, 30 juni, 15 och 16 aug. och 21 nov. 1865 och till Teppa 7 okt. 1866, 13 april 1867 (citatet) och 2, 15 och 29 juni 1868 i Epist. Gen., ASBR. Denna offerterminologi framkommer också i Moros korrespondens med Studach, så exempelvis i ett brev från 2 juni 1868 (Svezia vol. 4, ASPF) där han talar om sin lydnad gentemot biskopen som ett offer av egenviljan. Stub uttrycker sig på liknande sätt, så exempelvis i ett brev till Caccia 18 feb. 1865 i Epist. Gen., ASBR.

224. Tondini till Almerici 14 nov. 1864 i Carte Almerici, ASBR. Se Carboni 2005, s. 151.

vid Abrahams då denne fick befallning om att offra sin son Isak.[225] Denna lydnadsdiskurs är typisk för det katolska ordenslivet. Barnabitgeneralen Alessandro Teppa underströk i ett brev till Moro att ordensmän som sändes ut som missionärer var befriade från kroppslig askes men att de i stället hade att lägga sig vinn om att uppoffra sin vilja och i tålamod uthärda de prövningar Gud hade i beredskap. Livet som missionär var ett liv fyllt av offer (vita del Missionario, e vita di sacrifizio).[226]

Barnabitpatern Carlo Moro.
(Katolska Biskopsämbetets arkiv, Stockholm.)

Enligt Götz von Olenhusen ledde ultramontaniseringen av den katolska kulturen till att det katolska mansidealet fick en vek och mild prägel som gick på tvärs mot rådande sekulära manlighetskoncept.[227] Min analys av barnabiternas korrespondens bekräftar detta. Den bild av den ideale ordensmannen som framträder här står på många sätt i strid med det samtida borgerliga mansidealet, som betonade oberoende och självständighet, medan dygder som ödmjukhet, självförsakelse och underordning knöts till kvinnokönet. Även inom protestantismen gällde dessa sistnämnda egenskaper som allmänkristna dygder, och i predikningar, herdabrev och herdaminnen lyftes de fram som riktlinjer för det kristna livet.[228] Men här var de kopplade till kallet i vardagen, inte till ordensliv och fromhetsövningar som inom katolicismen, och de tillskrevs heller inget meritvärde i teologisk och religiös mening. Detta speglar grundläggande

225. Tondini till Caccia 3 okt. 1865 i Epist. Gen., ASBR. Tondini till Almerici 2 okt. och 25 nov. 1865 i Carte Almerici, ASBR. Carboni 2005, s. 153–156.

226. Caccia till Moro 3 mars 1869 i Epistolario Caccia, ASBR.

227. I. Götz von Olenhusen, »Geschlechterrollen, Jugend und Religion« i M. Kraul, C. Lüth (utg.), *Erziehung der Menschengeschlechter. Studien zur Religion, Sozialisation und Bildung in Europa seit der Aufklärung*, Winheim 1996, s. 239–257.

228. Se Maurits 2008, s. 51–73 och 2013, särskilt s. 87–143; Prestjan 2008, s. 167–171 och 2009, s. 97–114.

teologiska skillnader mellan katolskt och protestantiskt, vilka före andra vatikankonciliets teologiska nyorientering framträdde tydligare än vad fallet är i dag. Jag kommer att återkomma till denna problematik i kapitlet om jesuiternas manlighetskonstruktioner.

Barnabitmission med förhinder

Trots alla konflikter var Moros verksamhet i Stockholm tämligen framgångsrik. Han blev snart en mycket uppskattad predikant, och det kom alltid mycket folk till gudstjänsterna i Eugeniakyrkan när han predikade. En av hans predikningar, vilken publicerades till förmån för nödlidande, vann till och med ärkebiskop Henrik Reuterdahls gillande. Också änkedrottning Josefina uttryckte sig uppskattande om Moros predikningar, vilka, enligt vad hon påpekat i samband med en audiens, gjorde ett starkt intryck på hennes protestantiska hovdamer.[229] Moro blev snart populär som själasörjare bland både franska och italienska invandrare och bland svenskfödda katoliker, och även protestanter sökte hans råd i själavårdsangelägenheter. I en rapport våren 1865 framhöll Anne de Jésus att det var sällan man fann en präst som var så »aimé et estimé« (älskad och omtyckt) som Moro.[230] Han fick också många vänner i societetskretsarna och blev en välkommen gäst i huvudstadens förnäma salonger. Man skulle kunna likna hans verksamhet vid den evangelikale lord Radstocks religiösa salongsmöten i stockholmssocieteten i slutet av 1880-talet. En skillnad var emellertid att Radstock inte strävade efter att väcka sympatier för en specifik kyrka utan hade en mer allmänkristlig karaktär.[231] Moros salongsapostolat hade också en mer intellektuell prägel. Syftet var inte som för Radstock att samla människor till bön utan att förklara och försvara den katolska kyrkans tro och lära, och i sina rapporter beskrev Moro hur han genom att delta i societetslivet bidrog till att undanröja fördomar mot katolicismen. Han blev

229. Moro till Teppa 14 sept. 1867 i Epist. Gen., ASBR. Palmqvist 1958, s. 147f. Denna predikan var ursprungligen på franska, men publicerades i svensk översättning. Från hösten 1864 predikade Moro också på svenska.

230. Anne de Jésus till Caccia 13 mars 1867 i Epist. Gen., ASBR.

231. Angående lord Radstock och den s.k. stockholmsväckelsen, se Bexell 2003, s. 159–165. Radstock bedrev mission i samhällets övre skikt genom sina salongsmöten, och han var även verksam vid det kungliga hovet. Hans predikningar i Blasieholmskyrkan drog mycket folk, men till skillnad från Moro predikade han aldrig på svenska utan använde sig i stället av tolk.

även hembjuden till lutherska präster i huvudstaden, med vilka han förde teologiska diskussioner. Bland hans vänner fanns bland andra utrikesministern greve Ludvig Manderström. I ett personligt brev till Moro uttryckte denne sin beundran och respekt för den katolska kyrkan och bad honom läsa en mässa för en gemensam vän som avlidit.[232] Moro lyckades också vinna en hel rad konvertiter, och genom hans försorg inträdde fyra unga stockholmare, varav tre var konvertiter, som postulanter i barnabitorden och sändes för utbildning till ordens prästseminarium i Monza i Italien.[233]

Nationalitet och manlighet

Moros relation till kyrkoherde Bernhard hade från första början varit frostig. Här spelade nationalitetsfrågan en viss roll. Bernhard ansåg att det endast var infödda nordbor eller män från det tyska språkområdet som med framgång kunde arbeta som missionärer i Norden; sydlänningar var, menade han, alltför avvikande vad gällde mentalitet och kultur för att passa för det uppdraget. Moro delade inte denna uppfattning. I själva verket var italienare, framhöll han i en rapport, betydligt mer omtyckta än tyskar. Men den främsta orsaken till misshälligheterna gällde pastoral praxis och missionsstrategier. Moro kunde helt enkelt inte acceptera Bernhards sätt att leda missionen, som han ansåg präglades av bekvämlighet och brist på initiativkraft.[234] Bernhard å sin sida menade att Moro var en belastning för missionsverksamheten, och i rapporter till Propaganda Fide anklagade han denne för slapp biktpraxis och bristande renlärighet samt för att under täckmantel av apostolat föra ett utsvävande liv. Som exempel nämnde han att Moro deltog i dryckeslag till långt in på nätterna med unga fritänkare, judar, protestanter och katoliker med tvivelaktigt rykte och att han upptog konvertiter i kyrkan utan att ha givit dem ordentlig undervisning. Av hänsyn till protestanterna gav han såväl i sin prästerliga praxis som i sina predikningar avkall på den katolska sanningen, och han skydde enklare pastorala uppgifter som exempelvis katekesundervisning för barn. Däremot hade han samlat en hel »batallion« av beundrande unga

232. Declercq 1936, s. 40–47. Brevet från Manderström är avtryckt på s. 47.

233. Moro till Teppa 18 juni 1867 i Epist. Gen., ASBR. Declercq 1936, s. 148ff, 156f.

234. Moro till Caccia 8 och 24 okt. 1864 och till Teppa 10 maj, 23 okt. 1867 i Epist. Gen., ASBR. Moro till Studach 2 juni 1868 (kopia) i EFA, RA. Men i sina rapporter är Moro betydligt mer kritisk mot Bogen än mot Bernhard, och han framhöll ständigt hennes, som han menade, skadliga inflytande.

katolska damer runt sig, vilka vägrade anlita någon annan präst än Moro som själasörjare. Bernhard åberopade sig här på en kvinnlig sagesperson som betecknat Moro som »très dangereux pour les femmes du Nord« (mycket farlig för de nordiska kvinnorna). Enligt Bernhard var Moro en durkdriven karriärist som smutskastade sina prästkolleger och som med alla medel sökte lansera sig själv som kandidat till posten som apostolisk vikarie efter Studach.[235]

Bernhard fick stöd av Studach, särskilt efter det att han i januari 1865 hotat med att lämna den svenska missionen om inte Moro avlägsnades. Våren 1868 satte han hotet i verket genom att inlämna en avskedsansökan. Som argument uppgav han att Moros hat och häftiga humör gjorde det omöjligt för honom att fortsätta. Också sakristanen i Eugeniakyrkan bad av samma skäl att få bli entledigad från sin tjänst.[236] Detta var bakgrunden till Moros förflyttning till Christiania i maj detta år. Studach hade vid flera tillfällen försökt genomdriva en sådan omplacering men då alltid mött invändningar från Propaganda Fide, som via barnabiterna och josefsystrarna hölls informerad om händelseutvecklingen i den svensk-norska missionen. Bernhards avskedsansökan gav honom nu ett starkt argument för en sådan omplacering. Därtill kom att Stub sedan 1867 var ensam präst i den katolska församlingen i Christiania och att Moro, som varit tillfälligt stationerad där under hösten, själv påtalat behovet av att ordna en medarbetare till denne.[237] Det fanns således goda skäl för Moros omplacering. Men det sätt på vilken denna skedde framkallade opposition. Moro befann sig på besök hos den katolske kyrkoherden i Göteborg, Johannes Jurzick, då han per brev och kort därefter av Studach personligen fick befallning att omedelbart bege sig till Christiania.[238] I brev till Teppa besvärade sig Moro över att ha blivit behandlad på detta, som han menade, förnedrande sätt. Studach hade till och med förbjudit honom att återvända till Stockholm för att hämta sina saker innan han begav sig till Christiania. I sitt svar

235. Bernhard till Barnabò 12 sept. 1867, 12 feb. 1868 och 8 mars och 29 juni 1869 i Svezia vol. 4, ASPF. Han framförde också sin kritik direkt till Moro. I en rapport till Teppa 23 okt. 1867 framhåller Moro att han under en vistelse i Göteborg fått ett ilsket brev från Bernhard där denne kallade honom »diavolo incatenato« (fjättrad djävul). Citerat hos Declercq 1936, s. 146f.

236. Studach till Barnabò 29 juni 1868 och 4 jan. 1869 i Svezia vol. 4, ASPF.

237. Moro till Teppa 13 april 1867 i Epist. Gen., ASBR.

238. Palmqvist 1958, s. 148ff. Studach var på hemresa från en kurvistelse i Bayern och anlände till Göteborg då Moro var där.

bad Teppa närmast om ursäkt för att man från ordens sida inte kunnat förhindra hans förflyttning.[239]

Händelsen väckte stor uppståndelse i Stockholm. Det anordnades en namninsamling i katolska församlingen till en petition med anhållan om att Moro skulle återkallas till Stockholm, vilken överlämnades till änkedrottning Josefina och till den apostoliske vikarien. En av Moros kvinnliga konvertiter vände sig i samma syfte direkt till Propaganda Fide. Också på protestantiskt håll reagerade man mot Moros förflyttning, och flera av hans protestantiska vänner uttryckte i brev sin indignation över att han tvingats lämna den svenska huvudstaden. På Aftonbladets förstasida publicerades en artikel med rubriken »Huru länge?«. I artikeln uttrycktes en förhoppning om att påven skulle ingripa och att man inte skulle behöva vänta så länge på den gode pastor Moros återkomst. Josefsystrarna och deras beskyddare protesterade i skrivelser till Propaganda Fide mot Moros förflyttning, vilken för systrarnas del lett till att kommuniteten i Stockholm stod utan kaplan.[240] Också änkedrottning Josefina engagerade sig i frågan, och i ett långt och personligt hållet brev till Pius IX bad hon om påvens bistånd i denna sak. Hon framhöll att hon försökt förmå Studach att ändra sitt beslut men att denne var påverkad av den kritik som riktades mot Moro och därför vägrade lyssna. Moro var, påpekade hon, omtyckt i alla samhällsskikt och hade genom sina lysande predikningar, sin bildning och sitt goda exempel mer än någon annan bidragit till att förändra den svenska opinionen till den katolska kyrkans fördel. Hon antydde också att Bernhard borde förflyttas eller, som hon uttryckte det, befordras till en prelattjänst och få dra sig tillbaka till ett katolskt land.[241]

I en skrivelse till Barnabò från juni 1868 redogjorde Studach ingående

239. Moro till Teppa 4 och 29 juni 1868 i Epist. Gen., ASBR. Teppa till Moro dem 22 maj och 24 sept. 1868 i Epistolario Teppa, ASBR. De nordiska prästkandidater som skickats för utbildning till barnabiternas kollegium i Monza underrättades om att det inte fanns något behov för dem i hemlandet.

240. Declercq 1937, s. 146–155. Werner 2002, s. 70. Declercq återger en rad brev till Moro, där både katoliker och protestanter uttrycker sin stora sorg över att han tvingats lämna Stockholm. Också kardinal Billiet reste invändningar mot Moros förflyttning i en skrivelse till Barnabò 19 juli 1868, i Svezia 4, ASPF.

241. Josefina till Pius IX 22 okt. 1868 i Archivio Pio IX. Corrispondenza Sovrani, Archivio Segreto Vaticano (ASV). Josefinas brevväxling med Pius IX har analyserats av B. Lindqvist, »Confession d'une reine« i N.-L. Rodén (red.), *Ab Aquilone. Nordic Studies in Honour and Memory of Leonard E. Boyle*, Stockholm 1999.

för bakgrunden till sitt beslut att skicka Moro till Norge. Den främsta orsaken var, framhöll han, att Moro inte kunde samarbeta med de övriga prästerna men också dennes pastorala praxis spelade in. Denna redogörelse ger en intressant inblick i hur Studach såg på den goda prästerliga manligheten och dess motbilder. Moro trodde, menade Studach, att han kunde omvända folk genom ett mondänt sällskapsliv, medan Bernhard och de övriga prästerna sökte vinna själar genom ett tillbakadraget och uppbyggligt levnadssätt. De ägnade sig åt studier och själavård och lämnade prästgården endast om plikten kallade. Moro däremot syntes nästan aldrig i prästgården. Studach sade sig vidare ha erfarit att han låtit en josefsyster ministrera vid sina mässor, vilket stred mot kyrkans liturgiska föreskrifter. Några månader senare återkom den apostoliske vikarien med en ny rapport i saken, där han uttryckte sig än skarpare. Moro drevs, framhöll han här, av hat, avund, högmod och äregirig karriärlystnad, vilket yttrade sig i grovt förtal och smutskastning. För övrigt upprepade Studach de anklagelser som Bernhard framfört. Han sökte vidare tona ner betydelsen av de protester som riktats mot Moros förflyttning och som åter artikulerats i samband med ett besök som denne gjort i Stockholm hösten 1868. Det rörde sig här, påpekade han, framför allt om unga kvinnor som Moro genom sin själavårdspraxis knutit till sin person. Avslutningsvis framhöll han att de lidanden kyrkans fiender berett honom var ett intet i jämförelse med Moros och hans anhängares intriger.[242]

Även Moro utvecklade en livlig skriftväxling för att rentvå sig från de anklagelser som riktades mot honom. I ett brev till Studach, vilket liksom dennes svar vidarebefordrades till Propaganda Fide, betecknade han det som kränkande för sin prästerliga värdighet och heder att ha tvingats lämna Stockholm under så förnedrande former. Detta innebar, påpekade han, ett problem också för de katoliker som anlitat honom som själasörjare eller som under hans vägledning närmat sig kyrkan. Han medgav att han var kritisk mot Bernhards sätt att leda missionen men underströk samtidigt att han framfört kritiken på ett positivt sätt och att han alltid utfört de uppgifter denne ålagt honom. Vidare underströk han att han aldrig bett om att få komma till Sverige; han hade av lydnad gentemot sina

242. Studach till Barnabò 29 juni 1868 och 4 jan. 1869. Barnabò till Studach 17 dec. 1868 (koncept) i Svezia vol. 4, ASPF.

överordnade fått uppge sitt apostolat i hemlandet för att tjäna den svenska missionen. Men det som han fann mest upprörande var att Studach, som han såg det, inte agerat öppet. Denne hade i stället för att befalla honom att bege sig till Christiania sökt vinna stöd för sitt handlande i Rom genom att smutskasta honom i sina rapporter. I ett brev till Teppa tillade Moro att den vänlighet Studach lagt i dagen då de träffades i Göteborg gick stick i stäv med det som anförts i dessa rapporter; inför nuntien i München hade Studach till och med anklagat honom för att vara på väg att avfalla till protestantismen (pendeva al protestantismo).[243] Hösten 1868 vände sig Moro direkt till Pius IX för att förklara sin situation och redogöra för tillståndet i den svenska missionen. Han redogjorde här också för sina kontakter med studenter i Uppsala och för möjligheterna att bedriva apostolat i den akademiska världen.[244]

I denna konflikt, vilken sammanföll i tiden med slutstriden om Italiens enande och planeringen inför första vatikankonciliet, stod man inom Propaganda Fide och den romerska kurian helt klart på barnabiternas sida. Barnabitgeneralen, vars högkvarter strax invid Piazza Venezia låg på gångavstånd från Propagandapalatset vid Spanska trappan, hade tämligen täta kontakter med Barnabò. Barnabiterna hade också en mäktig förespråkare i ordensbrodern och kuriekardinalen Luigi Bilio.[245] Från kurians sida markerade man sitt missnöje genom att inte villfara Studachs önskan om att upphöja Bernhard till hans koadjutor med rätt att efterträda honom. Denne hade ju länge tjänstgjort som den apostoliske vikariens ställföreträdare, vilket gjort en sådan utnämning naturlig. Vidare ogiltigförklarades Studachs prästvigning av den elsassiske prästkandidaten François Pernez som Bernhard rekryterat som ersättare för Moro.[246] Men Barnabò var, vilket han också klargjorde för barnabitgeneralen Teppa, inte redo att genomdriva några grundläggande förändringar i den svenska missionen, åtminstone inte så länge Studach levde. Vid det laget hade man inom barnabitorden emellertid redan givit upp tanken på att överta ansvaret för

243. Kopior av brev från Moro till Studach 2 juni och från Studach till Moro 24 juni 1868 i Svezia vol. 4, ASPF. Moro till Teppa 25 maj 1868 i Epist. Gen., ASBR.

244. Moro till Barnabò 18 okt. och till Pius IX 18 nov. 1868 (avskrift) Svezia vol. 4, ASPF. Se Declercq 1937, s. 147f.

245. Declercq 1937, s. 157–161. Carboni 2005, s. 161.

246. Studach till Barnabò 14 jan. 1869 i Svezia vol.4, ASPF. Detta hade meddelats genom en skrivelse från Barnabò den 17 december 1868.

det svensk-norska apostoliska vikariatet och bestämt sig för att i stället koncentrera verksamheten till Norge samt att verka för att den norska missionen lösgjordes från den svenska. En tredje barnabit, den ovan nämnde Almerici, skickades till Christiania och man planerade att överta församlingen i Bergen.[247] Men inte heller barnabiternas norska projekt kom att realiseras. I ett brev till Stub från juni 1869 redogjorde Teppa för ett möte han haft två månader tidigare med kardinalerna Barnabò och Bilio, där man kommit fram till att barnabitorden helt enkelt saknade tillräckliga personella och ekonomiska resurser för uppdraget. I samband med mötet hade, framhöll barnabitgeneralen vidare, Barnabò uttalat sig berömmande om Moro och mindre fördelaktigt om Bernhard, vars tendens att framhålla sina egna förtjänster och svärta ner barnabiterna gjort ett negativt intryck på kardinalen.[248]

De italienska barnabitfäderna hade svårt att acklimatisera sig i Norge. Pasquale Scarpati, som sänts till Christiania som ersättare för Tondini, hade återvänt till Italien efter bara några veckor.[249] Moro och Almerici gjorde ett tappert försök att uppbåda entusiasm för missionsuppdraget i Norge, vilket dock inte lyckades. Hösten 1868 bad de att få bli hemkallade. Moro liknade sin situation vid en korsväg (via crucis), och Almerici konstaterade, efter det att Stub meddelat att han skulle komma att skickas till Bergen, att strävan att i lydnad uppoffra egenviljan (le sacrifice de moi-même) hade sina gränser. Som ensam barnabit i Bergen skulle han ju helt berövas möjligheten till kommunitetsliv och tvingas till kontakter med den »värld« (mondo) han genom ordenslöftena försakat.[250] Under sådana omständigheter var det givetvis svårt för barnabitorden att åta sig ansvaret

247. Declercq 1937, s. 161ff.

248. Teppa till Stub 17 juni 1869 i Epist. Gen., ASBR. Under mötet hade man också diskuterat möjligheten att – i enlighet med änkedrottningens önskan – låta Moro återvända till Stockholm men kommit fram till att detta inte var lämpligt så länge Bernhard satt vid rodret. Barnabòs försök att komma till tals med Studach hade resulterat i att han fått ett långt brev från Bernhard, som framhållit sina egna förtjänster samtidigt som han svärtat ner Moro. Kardinalen syftade här på en rapport från Bernhard av den 8 mars 1869, där denne liknade Moro vid Machiavelli; Svezia vol. 4, ASPF.

249. Declercq 1936, s. 47. Scarpati, som hade en gedigen klassisk bildning, hade också svårt att stå ut med de busiga skolpojkarna i den katolska skolan.

250. Rapporter till Teppa från Moro 15 och 29 juni och från Americi 4 nov. 1868 i Epist. Gen., ASBR. I ett brev den 4 oktober samma år uttalade sig Almerici kritiskt mot att ordensgeneralen inte motsatt sig Moros förflyttning från Stockholm. Tondini till Almerici 14 nov. 1864 i Carte Almerici, ASBR.

för den nyupprättade norska prefekturen. Man saknade helt enkelt präster som lämpade sig för uppdraget. Den ende som fann sig väl till rätta i den nordiska miljön var den norskfödde Stub. Men enligt sina ordensbröder saknade han de kvaliteter som krävdes för att leda verksamheten, och det faktum att han var prior i kommuniteten i Christiania var en bidragande orsak till Moros och Almericis vantrivsel. Stub var, framhöll de, visserligen mycket from, men han lät sig alltför lätt ryckas med av sina känslor och hade svårt att sätta sig i respekt. Många katoliker var missnöjda, och han skrämde bort protestanterna från kyrkan genom sin barska predikostil. För posten som apostolisk prefekt var han, ansåg de, direkt olämplig.[251] Efter Bernards utnämning till apostolisk prefekt för den nyupprättade norska apostoliska prefekturen upplöstes barnabitkommuniteten i Christiania, och Moro och Almerici förflyttades till Paris. Stub fick dock stanna kvar i Norge och utsågs av den nye prefekten Bernard till kyrkoherde i sin hemstad Bergen med den ovan nämnde sekularprästen Holfeldt-Houen som kaplan.[252]

Lydnad och offer

Men därmed var barnabiternas nordiska apostolat inte till ända. Änkedrottning Josefina, som ju var missnöjd med att Moro lämnat Stockholm, gav inte upp hoppet. Under fransk-tyska kriget tvingades barnabiterna lämna Paris. Moro begav sig då åter till Skandinavien, där han fick en fristad hos Grüder i Köpenhamn. Josefina åtog sig att stödja honom ekonomiskt, och det gjordes insamlingar till hans förmån både i Stockholm och Göteborg. I brev till den nye barnabitgeneralen Giuseppe Albini och till Barnabò lovordade hon barnabitfädernas insatser i den nordiska missionen och uttryckte en önskan om att orden åter skulle etablera sig i Sverige. Med Studachs död i maj 1873 kom saken i ett nytt läge. Josefina, som hoppades att en barnabit, helst då Moro, skulle bli ny apostolisk vikarie, vände sig till Albini, Barnabò och Pius IX i detta syfte. Påven bad henne överväga om det inte vore bäst att skilja funktionen som hovkaplan från uppdraget som apostolisk vikarie. Josefina anhöll då om att få Almerici till sin själasörjare i hopp om att Moro skulle bli apostolisk vikarie. Almerici

251. Rapporter till Teppa från Americi 4 nov. 1868 och från Moro feb. 1869 i Epist. Gen., ASBR. Teppa till Moro 3 mars 1869, Epist. Teppa, ASBR.

252. Declercq 1938, s. 40ff.

åtog sig, om än motvilligt, uppdraget och anträdde sin tjänst i september 1873. Men inom barnabitorden var man inte villig att överta ansvaret för den svenska missionen. Detta gjorde att Propaganda Fide, som sedan mars 1874 leddes av kardinal Alessandro Franchi, valde att i stället för Moro utse Bernhards medarbetare Huber till ny apostolisk vikarie.[253] Almerici, som kände sig isolerad i Stockholm, skickades tillbaka till Paris. Änkedrottningen bad då barnabitgeneralen att i stället få Moro som hovkaplan. Moro blev, som han skriver till Albini, nästan perplex när han nåddes av detta besked. Han hade utvecklat en framgångsrik verksamhet bland arbetare i Paris som han gärna velat fortsätta. Men han accepterade i lydnad och begav sig i sällskap av en lekbroder än en gång till Stockholm.[254]

Moros tid i den svenska huvudstaden blev även denna gång fylld av konflikter. Hans ankomst till Stockholm i september 1875 uppmärksammades i dagspressen, vilket, enligt vad han uppger i en rapport till kardinal Franchi, fick till följd att många människor vände sig till honom i själavårdsangelägenheter. Men eftersom Huber, som motsatt sig hans utnämning, begränsat hans biktfullmakter till änkedrottningens hovstat och diplomatiska kåren hade han inte kunna bistå dessa människor. Hans försök att åstadkomma en försoning med kyrkoherde Bernhard hade misslyckats, och denne hade förbjudit honom att höra bikt i församlingskyrkan.[255] Huber gick så småningom med på att utvidga Moros befogenheter. Men det krävdes framstötar i Rom för att få det därhän, och änkedrottningen såg sig nödsakad att vända sig direkt till påven för att få Moro utnämnd till kaplan vid det av henne grundade katolska ålderdomshemmet Oscar I:s Minne.[256] Moro betraktade det hela som ett uttryck för »una trista gelosia« (sorglig avund) från de andra prästernas sida. Detta bekräftas delvis av en rapport från den unge tyskfödde kaplanen Rudolf Kiesler, där denne uttrycker sin

253. Declercq 1939, s. 67ff. Werner 1996, s. 100ff.

254. Rapporter till Albini från Almerici 30 sept. och 9 okt. 1873 och från Moro 30 juli 1875 i Epist. Gen., ASBR. Se Declercq 1939, s. 72–77.

255. Moro till Albini 24 sept och 18 nov. 1875 i Epist. Gen., ASBR. Declercq 1939, s.77f. Moro hade uppsökt Bernhard och bett denne stryka ett streck över det som varit och uttryckt förhoppning om förtrolig samverkan. Men Bernard var inte intresserad av sådan samverkan, och i en lång rapport till kardinalprefekten Franchi den 12 mars 1874 (Svezia vol. 4, ASPF) hade han i detalj upprepat alla sina anklagelser mot Moro.

256. Werner 1996, s. 115ff. I en rapport den 11 okt. 1875 (Svezia vol. 5, ASPF) försvarade Huber denna åtgärd med samma argument som Studach på sin tid anfört, nämligen att det här rörde sig om en grupp kvinnor som tvunget ville bikta för Moro.

oro för att många katoliker skulle komma att välja Moro som själasörjare. Detta skulle, menade han, verka nedslående på de övriga prästerna.[257]

Mot denna bakgrund var det säkert med en viss lättnad som Moro efter det att Josefina hastigt avlidit i juni 1876 mottog befallning att återvända till barnabitkollegiet i Paris.[258] Men nyheten om hans avresa framkallade även denna gång en proteststorm. I de stora stockholmstidningarna beklagade man sig över Moros förflyttning, och i april 1877 insändes en böneskrift med mer än 250 namnunderskrifter till Propaganda Fide med anhållan om att han skulle tillåtas återvända till Stockholm. Majoriteten undertecknare var protestanter, däribland Upsala Nya Tidnings chefredaktör, den kände baptistledaren Karl Möllersvärd. Men också en rad framträdande katoliker hade skrivit på. I ett följebrev, författat av två medlemmar av det katolska församlingsrådet, betecknas Moro som en toleransens apostel som genom sin klara och uppbyggliga förkunnelse bidragit till religionslagstiftningens liberalisering och till en ökad uppskattning av katolicismen bland protestanterna. Samtidigt betonades emellertid att Moros tolerans alltid parats med den strängaste renlärighet.[259]

Suppliken ledde inte till önskat resultat, men hösten 1881 återvände Moro på Hubers begäran till Sverige för att överta ansvaret för den nyupprättade församlingen i Gävle. Verksamheten finansierades av den pension Moro uppbar från svenska staten. Han blev lika populär här som han tidigare varit i Stockholm, och hans predikningar och föredrag drog mycket folk. Bland hans nyvunna vänner märktes bland andra lektor Paul Petter Waldenström, Missionsförbundets senare ledare. Under en tid var även två andra barnabiter, Paolo Fumagalli och Albert Dubois, stationerade i Gävle. De ägnade sig framför allt åt föreläsningsverksamhet i syfte att, som Fumagalli beskrev det i en rapport, visa på katolicismens kulturella överlägsenhet. Här ger han också en bild av den ideale katolske prästen, som han beskriver som en bönens man, ett moraliskt föredöme och en

257. Rapporter till Franchi från Moro 18 nov. 1875 och från Kiesler 19 okt. 1875 i Svezia vol. 5, ASPF. Moro redogör i sin rapport hur han i brist på nödvändiga fullmakter ständigt tvingades avvisa personer som vände sig till honom i själavårdsangelägenheter eller som önskade konvertera.

258. Declercq 1939, s. 79–81.

259. Ernst Roesler och Ludwig Hochhammer till Franchi 4 april 1877. Supplik, vidimerad av notarius publicus 31 mars 1877. Huber betraktade suppliken som ett angrepp mot honom. Men det var nog snarare mot kyrkoherde Bernhard som udden var riktad, och bland undertecknarna fanns flera katoliker som var öppet kritiska mot denne. Se Werner 1996, s. 119ff.

bildad, kultiverad och ivrig förkunnare av den katolska tron.[260] Våren 1885 var Fumagalli anställd som lektor i franska och italienska vid Uppsala universitet, där även Moro tidvis föreläste. Men till följd av motstånd från jesuiterna, som just etablerat sig i Stockholm och till vars själavårdsområde Uppsala hörde, tvingades man uppge detta akademikerapostolat. Inte heller planerna på en barnabitmission i Malmö och Lund kunde realiseras, och 1887 lämnade barnabiterna definitivt den svenska missionen. Vid den avskedsmiddag som ordnades inför Moros avresa från Gävle var en stor del av stadens societet närvarande, med borgmästaren och landshövdingen i spetsen.[261]

Ett genomgående drag i barnabiternas skandinaviska missionsprojekt är, om man bortser från den norskfödde Stub, att de ordensmän som skickades till de nordiska länderna helst hade velat slippa detta uppdrag. Fumagalli framhöll i ett brev till en medbroder att han sänts till Sverige »sans aucun enthousiasme, obéissant presque machinalement au désir des Supérieurs« (utan någon entusiasm och med en nästan mekanisk lydnad gentemot de överordnades önskemål).[262] Den unge Tondini var visserligen entusiastisk till en början, men detta berodde på att han såg den nordiska verksamheten som en förberedelse för ett framtida apostolat i Ryssland. Liksom de övriga accepterade han i lydnad eller, som han uttryckte det, »paratus sum sine voluntate« (jag är redo utan att vilja).[263] Vad berodde då denna motvilja mot missionsarbetet i Sverige och Norge på? En orsak var de ringa framgångarna och konflikterna med sekularprästerna. Men den främsta orsaken tycks ha varit att man aldrig fick möjlighet att upprätta verkliga kommuniteter. I rapporterna klagas det ständigt på avsaknaden av brödragemenskap och regelrätt kommunitetsliv. Till ett sådant kommunitetsliv hörde också lekbröder som utförde det praktiska arbetet. Under den period då Moro och Almerici var hos Stub i Christiania hade man först fått hjälp av josefsystrar som bott i samma hus som barnabiterna och som ställt en leksyster till prästernas förfogande. Då systrarna med Stubs hjälp skaffat ett eget hus hade barnabiterna anställt en tjänsteflicka. Men hon var, enligt vad Almerici skriver, inte särskilt kunnig i matlagning, vilket gjorde att Moro fick sköta den sysslan.[264] Almerici lyfter fram detta som ett missförhållande; dock inte för att matlagning ansågs vara kvinnogöra utan därför att sysslan borde skötas av lekbröder. Barnabiterna var, liksom andra katolska ordensmän, vana att leva i homosociala manliga gemenskaper, där manlighet konstruerades inom ramen för en hierarkisk ordning och i relation till andra män. I den nordiska missionen var denna ordning satt ur spel. Här gällde andra regler.

260. Fumagalli till Nicola Nàsica 19 juli 1884, ASBR. Brevet är återgivet i utdrag i Barbro Lindqvist, »Padre Paolo Fumgalli con l'università in vista. Una pagina di storia della Chiesa Cattolica svedese« i *I Barnabiti Studi* 2000, s. 400, not 19.

261. S. Declercq, »La missione di Gefle« i *I Barnabiti Studi* 1941, s. 64–71. B. Lindqvist, »Slaget om Lunds universitet« i *Signum* 1999:3, s. 33–45. Sistnämnda artikel finns i en italiensk översättning som, till skillnad från den svenska versionen, försetts med fotnoter innehållande utförliga referat från källorna. »Padre Paolo Fumgalli con l'università in vista. Una pagina di storia della Chiesa Cattolica svedese« i *I Barnabiti Studi* 2000, s. 395–416. Fumagallis yttrande är hämtat ur en rapport den 18 juli 1884 (s. 396, not 6).

262. Fumagalli till Giuseppe Granniello 4 mars 1885, ASBR. Brevet är återgivet i utdrag i Lindqvist 2000, s. 407f, not 48. Liksom Tondini var Fumagalli framför allt intresserad av den ryska missionen, som han menade skulle erbjuda goda möjligheter för barnabitorden.

263. Tondini till Caccia 27 feb. 1864 i Epist. Gen., ASBR. Se Carboni 2005, s. 141.

Kvinnomakt och remaskulinisering

I den omfattande skriftväxling som här analyserats handlar det ofta om kvinnor och deras roll i de aktuella konflikterna. Det är intressant att se på vilket sätt kvinnorna används i argumentationen. Ett genomgående drag är att de omnämns i negativa termer då det anspelas på makt och inflytande. I barnabiternas rapporter framställs således Bogens och Slavons inflytande på missionsarbetet som ett uttryck för förfall och bristande initiativkraft från vikariatsledningens sida. Tondini betecknade det som skadligt för den katolska kyrkans anseende att kvinnor tilläts inneha en sådan maktställning, och Moro uttryckte vid flera tillfällen en önskan om romerska fullmakter för att få slut på detta kvinnovälde. Dessa kvinnor strävade, framhöll han i en rapport våren 1865, inte efter vishet och helighet utan efter att utöva makt; kvinnlig maktutövning sätts här alltså i motsats till helighet.[265]

Studach och Bernhard gav uttryck för liknande synsätt. I syfte att bagatellisera protesterna mot Moros förflyttning till Christiania framhöll de att det här främst rörde sig om kvinnliga beundrarinnor. Som ett särskilt flagrant exempel på detta nämndes att en av änkedrottningens hovdamer

264. Almerici till Teppa 4 nov. 1868 i Epist. Gen., ASBR.

265. Moro till Caccia 30 jan. 1865 i Epist. Gen., ASBR.

blivit rent hysterisk då Moro lämnat Stockholm. Bernhard och Studach lyfte också fram dennes nära relation till josefsystrarna, särskilt då priorinnan Anne de Jésus, som de betecknade som intrigant och maktlysten. Det var, menade de, i själva verket hon som låg bakom mycket av den smutskastning som vikariatsledningen utsatts för. I en lång skrivelse till Rom uttryckte Bernhard sin indignation över att man i Rom skänkte så stor tilltro till systrakongregationernas rapporter och klagomål, vilket paralyserat den apostoliske vikariens försök att återställa ordningen.[266] Samma uppfattning gav han uttryck åt också i ett brev till sin gamle vän och beskyddare biskop Andreas Räss i Strasbourg. Problemen och konflikterna berodde, framhöll han här, främst på de inblandade kvinnokongregationernas stora inflytande i Rom.[267] Liksom barnabiterna framhöll han alltså kvinnors inflytande och makt som roten till det onda.

Man skulle kunna tolka detta som en ringaktning av kvinnors förmåga och kompetens. Men vid närmare påseende handlade det inte om detta utan om att personer utövade makt utan att ha det formella ansvaret. Samma anklagelser kunde riktas mot män, vilket kampen om nordpolmissionen ger många exempel på. Både Djunkowsky och efterträdaren Bernard anklagades ju för att blanda sig i den svensk-norska respektive den danska missionens angelägenheter. Men det finns också en annan viktig faktor i sammanhanget. De kvinnor som anklagades för otillbörlig maktutövning var i samtliga fall ordenssystrar eller, som i Bogens fall, kvinnor som levde under löften. Just vid denna tid skedde som sagt en uppvärdering av de socialkaritativa kvinnliga ordensgemenskaperna, och den kyrkliga hierarkin tillerkände generalpriorinnorna rätten att utan manligt bistånd leda världsvida ordenssamfund. Ordenssystrarna började i ökad utsträckning uppfattas som prästernas medarbetare och som en del av kleresiet i vid mening. Detta framträder också i det här analyserade materialet. Kyrkoherde Bernhard betraktade helt klart Bogen som sin medarbetare. Barnabiterna var inställda på samverkan med josefsystrarna, inte på att använda dem som underordnade hjälpredor, och i sin korrespondens uppträder de båda kongregationerna som jämställda parter. Tondini uttrycker i sina brev beundran för Anne de Jésus, som han med anspelning på Teresa av Avila

266. Rapporter till Barnabò från Studach 4 jan. 1869 och från Bernhard 28 juli 1869 i Svezia, vol. 4, ASPF. Studach till Marie-Félicité 5 juli och till Billiet 19 juli 1869, 6G13:1, ASSJC.

267. Bernhard till Räss, utkast 1869 i EFA, KBA.

kallade »la Santa Teresa del Nord«. Han var lycklig över att kunna beledsaga henne på en resa till S:t Petersburg, och han hoppades kunna bli kaplan åt josefsystrarna där.[268] Tanken att ordenssystrarna som kvinnor skulle inta en underordnad position finns det inga spår av vare sig i Tondinis eller i de övriga i Norge och Sverige verksamma barnabiternas korrespondens. Barnabitgeneralernas relationer till de ledande josefsystrarna pekar, som jag visade ovan, i samma riktning; här framträdde ordenssystrarna rent av som den starkare parten. Tillhörigheten till det celibatära ordensståndet, fullkomlighetens stånd, transcenderade de biologiska och därmed i viss mån också de socialt konstruerade könsskillnaderna.

I det lutherskt präglade nordiska samhället förekom en liknande samverkan mellan präster och kvinnor i kyrkliga sammanhang, inte minst inom den lågkyrkliga väckelsen och diakonin, där kvinnor spelade en central roll.[269] Men den lutherska kallelseläran med dess betoning av kvinnans roll som maka och mor gjorde att relationen mellan män och kvinnor här i högre grad kom att präglas av den kristna äktenskapsdoktrinens krav på kvinnans underordning under maken. Författarinnan Fredrika Bremers strävanden att vinna gehör för iden om ett celibatärt, yrkesinriktat alternativ för protestantiska kvinnor som ett medel att skapa jämställdhet mellan könen slog inte särskilt väl ut, och den nu begynnande diakonissrörelsen hade den patriarkala familjen som förebild och riktmärke.[270] Det är här intressant att jämföra hur katolska respektive protestantiska kyrkomän vid denna tid resonerade kring frågan om kvinnors möjligheter att inneha ledande befattningar. På protestantiskt håll ställde man sig avvisande till detta med hänvisning till att kvinnor saknade den fysiska och psykiska förmåga och kompetens som krävdes.[271] I den romerska kurian, där man hade att ta ställning till huruvida de stora centraliserade systrakongregationerna skulle ha en alltigenom kvinnlig ledning, kom man fram till en motsatt ståndpunkt. Kvinnor ägde, menade man här, genom sin modersinstinkt en naturlig begåvning för ledarskap, men samtidigt varnade man för att de likt överbeskyddande mödrar skulle komma att anta en autokratisk

268. Tondini till Caccia 10 juni 1864 i Epist. Gen., ASBR. Carboni 2005, s. 143, 149f.

269. Se exempelvis G. Elmund, *Det kvinnliga diakonatet som kall. Johan Christoffer Brings syn på diakonissverksamhetens uppgift och form*, Stockholm 2005.

270. I. Hammar, »From Fredrika Bremer to Ellen Key: Calling, Gender and Emancipation Debate in Sweden, c. 1830–1900« i *Gender and Vocation*, 2000, s. 39ff.

271. Hammar 1999, s. 57–65, 96–108.

ledarstil som hämmade de underordnade systrarnas utveckling. Detta var bakgrunden till att de stiftsövergripande kvinnliga ordensgemenskaperna skulle ha en generalprotektor.[272]

Men denna positiva syn på ordenssystrarnas kompetens påverkade inte synen på kvinnokönet som sådant, och vad gällde det civila samhället värnade den katolska kyrkan lika starkt om de traditionella könsrollerna som de evangelisk-lutherska samfunden.[273] Moros reflexioner om kvinnans uppgift i samhället utgör här ett illustrativt exempel. I artiklar i Gefle-Posten, vilka senare utgavs i hans *Samlade Skrifter*, vände sig Moro med skärpa mot den form av kvinnoemancipation som innebar att kvinnan gavs samma rättigheter som mannen och att könen blev rättsligt jämställda. Men till skillnad från många lutherska debattörer argumenterade han inte mot kvinnlig jämställdhet med hänvisning till att kvinnan skulle vara intellektuellt underlägsen utan därför att en sådan ordning skulle sänka samhällets moraliska standard. Moro såg jämställdhetsprincipen som ett utflöde av ett ogudaktigt materialistiskt tänkesätt som reducerade kvinnan till en ren könsvarelse och utlämnade henne åt mannens lägre drifter. Kvinnokönet ägde, menade han, en av Gud given förädlande makt, och på det andliga området var kvinnan mannens like och »samfundssyster«. Han betonade vidare att det var kristendomen som givit henne denna andliga jämställdhet och att det därför var kvinnorna som hade mest att förlora på att den kristna religionen trängdes tillbaka. Den sanna kvinnligheten utstrålade kärlek och godhet och väckte männens respekt och vördnad. Som exempel på en sådan kvinnlighet nämner han den goda makan och modern och den självuppoffrande (katolska) »barmhertighetssystern«. Motbilden till denna dygdiga kvinnlighet var kokotten, blåstrumpan och »frälsningskrämerskan«, vilka utmanade den naturliga av Gud givna ordningen. Han liknade dessa kvinnor vid bräckliga klängväxter som, stödda på män, enträget sökte sig mot höjderna men som förr eller senare skulle

272. Sastre Santos 1997, s. 866ff. I dekretet *Methodus* från 1854 föreskrevs en rad kontrollfunktioner för att förhindra denna form av maktmissbruk, som exempelvis anordningen med en generalprotektor, plikten att rapportera till Rom och återkommande apostoliska visitationer. De manliga kongregationerna var inte underkastade samma stränga kontroll.

273. Beinert 1987, s. 51–75. Beinert visar här också hur den traditionella särartsideologin i och med andra vatikankonciliets teologiska nyorientering modererats genom en starkare betoning av mäns och kvinnors sociala jämställdhet.

komma att falla.[274] Moros resonemang har en hel del gemensamt med den tidiga kvinnorörelsens idéer om kvinnans samhällsmoderlighet och hennes förädlande potential som en viktig faktor i samhällsutvecklingen.[275] Men han tog alltså avstånd från tanken på kvinnlig delaktighet i det politiska livet och för den delen även från kravet på allmän rösträtt. Kvinnan skulle, menade han, göra sitt inflytande gällande i kraft av sitt kärleksfulla sinnelag, sin dygd och sin höga moral. I denna mening kunde och borde kvinnan utöva makt i samhället.[276]

Att kvinnor och makt inte var oförenliga storheter i den katolska diskursen framträder inte minst i mariakulten. Det rådde allmän mariansk yra i den katolska kyrkan vid denna tid, och 1854 proklamerades dogmen om Marie obefläckade avlelse, alltså hennes frihet från arvsynd. Men jungfru Maria ärades, och äras, inte bara som Jesu Kristi rena och kyska moder utan också – genom sin förbundenhet med Jesus och hans frälsargärning – som himmelens drottning och som förebedjerska och förmedlare (mediatrix) av Guds nådegåvor.[277] Barnabitordens spiritualitet hade av tradition en starkt mariansk prägel, vilket manifesteras även i den här analyserade korrespondensen, inte minst i Tondinis rapporter och än tydligare i hans dagbok; hans anteckningar inleds ofta med en förtrolig bön till Maria, hans beskyddarinna och »Mamma«. Tondini och Moro inledde sin verksamhet i Stockholm med ett triduum (tre mässor) till jungfru Marias ära, och i sina predikningar sökte de, liksom också de övriga katolska prästerna, förklara och förmedla sin vördnad för Guds moder till protestantiska åhörare.[278]

Ett mer jordnära exempel på kvinnlig maktutövning representerades av änkedrottning Josefina, som alltid omnämns med största respekt i bar-

274. G. Moro, »Kvinnan« i *Samlade Skrifter*, Gefle 1887, s. 44–53.

275. U. Manns, »Kvinnofrigörelse och moderskap. En diskussion mellan Fredrika Bremerförbundet och Ellen Key« i U. Wikander, *Det evigt kvinnliga. En historia om förändring*, Stockholm 1994, s. 51–79. Begreppet samhällsmoderlighet myntades av Ellen Key men idén om ett andligt och socialt moderskap finns också hos Fredrika Bremer. Se även G. Qvist, *Fredrika Bremer och kvinnans emancipation. Opinionshistoriska studier*, Göteborg 1969.

276. G. Moro, »Gif akt« i *Samlade Skrifter*, Gefle 1887, s. 23–25. Allmän rösträtt skulle, menade han, bara leda till att det bildades majoriteter av »oerfarna, okunniga och samvetslösa människor«, vilka skulle missbruka sin maktställning. Däremot var han en ivrig förespråkare för sociala reformer.

277. Den före andra vatikankonciliet gängse uppfattningen sammanfattas koncist i L. Ott, *Grundriss katholischer Dogmatik*, Freiburg 1957, s. 255–259.

278. Tondini, *Mémoirs*, ASBR. Carboni 2005, s. 122ff. Tondini tog initiativet till en mariansk böneförening för de ortodoxa kyrkornas återförening med Rom.

nabitfädernas brevväxling. Almerici menade rent av att man från Roms sida borde involvera henne mer i missionsarbete än vad man gjorde och göra bättre bruk av hennes strävan att befordra den katolska kyrkans sak i landet.[279] Bernhard och Huber var här av en annan åsikt. De ansåg att änkedrottningen lade sig för mycket i och utövade ett skadligt inflytande på missionens angelägenheter.[280] Josefinas egen korrespondens med Propaganda Fide och med Pius IX under dessa år vittnar om att man här strävade efter att så långt möjligt uppfylla hennes önskemål.[281] Man kan här anknyta till Fredrika Bremers erfarenheter under sin vistelse i Kyrkostaten i slutet av 1850-talet. Hon mottogs i audiens av påven och var föremål för ivriga omvändelseförsök, inte minst från ivriga nunnors sida. Pius IX uttryckte sig mera återhållsamt i sina samtal med henne, men till nunnorna i det kloster där hon gjorde en »retreat« (reträtt) lär han ha sagt att han trodde att hon som katolik skulle kunna bli en nya heliga Birgitta och bidra till att återföra det svenska folket till den katolska kyrkan.[282]

Barnabiternas nordiska missionsprojekt var på många sätt en produkt av kvinnliga strävanden och ambitioner. Att orden kom att etablera sig i den svensk-norska missionen berodde till stor del på Marie-Félicités engagemang för saken, och att verksamheten i Stockholm inte fick den form barnabiterna tänkt sig sammanhängde i inte så ringa grad med Bogens och mariadöttrarnas motstånd. Missionsarbetet styrdes av kvinnor, och det var detta kvinnovälde som var roten till problemen. Detta är i varje fall den bild som framtonar i barnabitfädernas korrespondens. Även det andra etableringsförsöket på 1870-talet sammanhängde med kvinnliga strävanden, nämligen änkedrottning Josefinas önskan att få en barnabit som apostolisk vikarie. Den statspension hon ordnat för sin hovkaplan

279. Almerici till Albini 8 okt. 1873 i Epist. Gen., ASBR.

280. Bernhard till Barnabò 29 juni 1869. Huber till Franchi 11 och 24 okt. 1875 i Svezia, vol. 4 och 5, ASPF. Huber bad om tydliga fullmakter från Rom för att kunna hävda sig gentemot drottningen vad gällde Moros ställning i missionen.

281. Om detta vittnar inte minst breven från Pius IX och kardinalerna Barnabò och Franchi i Drottning Josefinas arkiv i Bernadotteska familjearkivet (BFA). Angående hennes brevväxling med Pius IX, se Lindqvist 1999, s. 223–242.

282. F. Bremer, *Dagboks-anteckningar. Under resor i Söder- och Österland. Del 2, Italien,* Malmö 1929, s. 179–192, 242–256. Bremer blev mycket förtjust i Pius IX, som hon betecknade som en »äkta evangelisk lärare«. Än mer imponerad blev hon av en lärd karmelitmunk, med vilken hon dagligen förde lärda samtal under sin reträtt. Den nunna som hon likaledes dagligen samtalade med om tron ansåg hon däremot vara alltför fanatisk i sina omvändelseförsök.

Moro var bakgrunden till barnabiternas tredje och sista försök att vinna varaktigt insteg på det nordiska missionsfältet, vilket även det misslyckades. De till övervägande delen tyskättade sekularprästerna menade att barnabiterna inte dög som missionärer i Norden, eftersom deras sydländska mentalitet var alltför främmande i ett nordiskt sammanhang. Visserligen slog barnabiternas förfinade och eleganta manér an i högreståndskretsar, men detta salongsapostolat var, menade de, mer till skada än till nytta.[283] Själva ansåg sig barnabiterna representera en i kraft av sin »romanitet« och intellektuella bildning överlägsen form av prästmanlighet. De lyfter i sina rapporter också fram betydelsen av att visa på det katolska prästämbetets höga värdighet och sakrala status samt att demonstrera katolicismens kulturella överlägsenhet.[284] Kultur ses här som identiskt med bildning, förfining och akademisk lärdom.

Det är en ödmjuk, from, lydig, karaktärsfast och själuppoffrande mans-(präst)typ som tonar fram som ett ideal i korrespondensen om barnabiternas nordiska mission. Motbilden, sådan den tecknas i de ömsesidiga anklagelserna, är den äregirige, högmodige, karaktärslöse och kvinnotjusande karriäristen men också (vilket jag visade i det föregående avsnittet om katolska prästhushåll) den maklige, avundsjuke, småborgerlige toffelhjälten som rutinmässigt sköter sina tjänsteplikter och som motsätter sig varje form av förändring. I en klassisk kristen kontext är de ideal som här framträder allmänmänskliga och könsöverskridande och de upprätthölls också, vilket Alexander Maurits och den tyska historikern Veronica Jüttemann tydligt visat, i mer konservativa protestantiska miljöer. En skillnad är dock att de här främst kopplas till husfadersrollen.[285] Jämför man med samtida borgerligt liberala eller kulturprotestantiska manlighetsdiskurser kan man konstatera att motbilderna är desamma, medan de katolska idealen från denna utgångspunkt snarast framstår som kvinnoideal.[286] Denna problematik tas upp av författarinnan Emilia Fogelklou i en bok om protestantism och katolicism från 1919. Hon riktar här skarp kritik

283. Bernhard till Barnabò 12 sept. 1867, 12 feb. 1868, 28 juli 1869 och till Franchi 12 mars 1874. Studach till Barnabò 29 juni 1868 och 4 jan. 1868. Rapporter till Franchi från Huber 11 och från Kiesler 19 okt. 1875 i Svezia, vol. 4 och 5, ASPF.

284. Almerici till Teppa 1 och 4 okt. 1868; Moro och Stub till Teppa 1 maj 1868 i Epist. Gen., ASBR.

285. Jüttemann 2008, s. 123–178; Maurits 2013, särskilt s. 185–231.

286. Tjeder 2003, s. 272ff, 281–284.

mot vad som skulle kunna kallas en protestantisk särartsideologi med olika dygdeideal för män och kvinnor. Så gällde, framhöll hon, de aktiva »protestantiska kardinaldygderna« självständighet, sanningsmod och oberoende bara för män och betraktades som negativa från kvinnoidealssynpunkt, medan de passiva »katolska« dygderna tålamod, stillhet, lydnad och mildhet ansågs vara passande för kvinnor. Som Fogelklou såg det var protestantismen, särskilt i dess lutherska form, en utpräglad manlighetsreligion, medan katolicismen med sin mariakult och sina många kvinnliga helgon lyfte fram den kristna religionens kvinnliga sidor.[287] Därtill kommer det faktum att de katolska prästerna och ordensmännen levde i celibat, en levnadsform som från protestantisk utgångspunkt framstod som både oetisk och omanlig.

Ordenssystrarna spelade en framträdande roll i det katolska missionsarbetet och uppträdde i många fall som jämställda med präster och ordensmän. De intog alltså inte den underordnade och passiva position som utgör utgångspunkten för Bourdieus teori om det manliga herraväldet. Men på ett djupare plan förhöll det sig kanske ändå så. Det handlade här om en diskursiv kamp mellan män inom ramen för ett patriarkalt system, där kvinnor visserligen hade ett stort inflytande men där de makt- och normgenererande positionerna uteslutande innehades av män. Ordenssystrarna utövade inflytande via män i denna hierarki och inte i kraft av sin egen auktoritet, och genom sitt agerande bidrog de till att bekräfta och upprätthålla det rådande normsystemet och dess genusordning. Att detta normsystem byggde på en värdegrund där dygdeidealen till största delen uppfattades som allmänmänskliga och könsöverskridande ändrar inte på detta faktum. Nu ska det emellertid tilläggas att den här använda analysmodellen är sociologisk, vilket gör att andra dimensioner av verkligheten som exempelvis den religiösa lämnas utanför. För aktörerna själva stod, åtminstone att döma av deras korrespondens, just denna sistnämnda dimension i fokus.

Slutligen kan det konstateras att känslor spelar en framträdande roll i det analyserade materialet. I de flesta fall handlar det om känslor av indignation över missförhållanden respektive, som det framställs, orättfärdig

287. E. Fogelklou, *Protestant och katolik. Ett bidrag till fromhetslivets psykologi*, Stockholm 1919, s. 28ff.

kritik. Skribenterna försvarar sig med emfas mot de anklagelser som riktades mot dem samtidigt som de framhåller sina insatser och uppoffringar för missionen. Medan religiösa känslouttryck endast sällan förekommer i Studachs, Bernhards och Djunkowskys missionsrapporter fullkomligt flödar de över i barnabiternas korrespondens, där religiösa metaforer tas i bruk i beskrivningen av de egna känslorna. Detta skulle kunna tolkas som att barnabiterna, för att anknyta till Reddys och Rosenweins analysmodell, representerade ett mer expressivt religiöst emotionssystem än de övriga missionärerna. Denna skillnad skulle kunna förklaras med att de övriga här undersökta missionärerna gjorde en skarpare skillnad mellan privat och offentligt; i mer privat korrespondens, som exempelvis Djunkowskys brev till Rom efter hans »fall«, uttrycks starka känslor av ruelse, ånger och skam. En annan förklaring skulle kunna vara att barnabiternas korrespondens är ordensintern, och att det i detta sammanhang ansågs naturligt att använda ett mer religiöst språkbruk. Men kanske ska förklaringen i stället sökas i det faktum att den sydeuropeiska kultursfären präglades av en mer expressivt religiös emotionsdiskurs än den nordeuropeiska.[288] Detta kom, vilket nordiska resenärer brukade notera i sina reseskildringar, till uttryck inte minst på det religiösa området.[289]

288. K. R. Scherer, »Emotion Experiences across European Cultures. A Summary Statement« i K. R. Scherer et al. (red.), *Experiencing Emotion. A Cross-Cultural Study*, Cambridge 1986, s. 173–190.

289. Se exempelvis Fredrika Bremers ovan nämnda reseberättelser från Italien (del 2, 1929).

JESUITERNA OCH DEN ULTRAMONTANA MANLIGHETEN

Den 1814 återupprättade jesuitorden, eller *Societas Jesu*, framträdde som påvemaktens och det ultramontana romerska systemets mest hängivna försvarare. Genom sina kollegier, som ordens utbildningsanstalter kallades, sin predikoverksamhet och sina insatser som själasörjare och biktfäder kom jesuiterna att utöva ett stort inflytande på det kyrkliga livet och på den allmänna utvecklingen inom katolska kyrkan. Antalet medlemmar ökade stadigt och uppgick i början av 1870-talet till mer än 10 000. Mest expansiv var den tyskspråkiga avdelningen (Assistenz) av orden, vilken bestod av ett växlande antal provinser och som omfattade Tyskland, Schweiz, Österrike-Ungern och Nederländerna med tillhörande utomeuropeiska missionsområden.[290] Till skillnad från de flesta andra ordnar saknar jesuitorden en kvinnlig gren, och enligt de under den här aktuella perioden gällande konstitutionerna skulle jesuiterna i sitt själavårdsuppdrag och i sin pedagogiska gärning framför allt inrikta sig på män. Jesuitordens ordensregel med dess från det militära hämtade metaforer har en betonat manlig prägel. Orden, som leds av en på livstid vald general, betecknas här som Jesu Kristi kampgrupp (compagnia), apostolatet framställs som en helig kamp, frälsningen beskrivs som ett krigsmål och lydnadslöftet definieras i militära termer. Jesuiternas regelverk präglas alltså av en militär anda.[291] Men hur såg den jesuitiska manlighetskonstruktionen konkret ut? Och vilka uttryck tog den sig i den nordiska protestantiska kontexten? Dessa frågor står i fokus i detta kapitel. Först kommer jag dock att kort redogöra för jesuiternas nordiska missionsprojekt och dess utveckling.

Jesuitorden, vars medlemmar förutom de tre gängse ordenslöftena också avlade ett fjärde om obrottslig lydnad gentemot påven, var en drivande kraft i den utveckling som ledde fram till dogmatiseringen av den påvliga ofelbarheten på första vatikankonciliet 1870. Också den katolska antimodernismen, alltså kampen mot teologisk liberalism och kulturell modernisering, var i mångt och mycket en jesuitisk skapelse. Den tyska jesuittidskriften *Stimmen aus Maria Laach*, senare omdöpt till *Stimmen der Zeit*, grundades med det uttalade syftet att på grundval av Pius IX:s encyklika *Quanta cura* från 1864 försvara katolska ideal och kyrkliga rättigheter och bekämpa tidens villfarelser, främst då strävan att utveckla ett sekulärt samhällssystem. Jesuitorden kom därmed att framstå som själva sinnebilden för den »papalistiska« ultramontanismen. Detta var bakgrunden till den misstänksamhet som på många håll gjorde sig gällande mot orden. I borgerligt liberala och protestantiska kretsar framställdes jesuitorden ofta som ett direkt hot mot den nationella säkerheten. Misstänksamheten slog inte sällan över i ren fientlighet. Under 1830-talet utvisades jesuiterna således från Spanien och Portugal och 1847 också från Schweiz, där man genom ett tillägg i författningen införde ett särskilt förbud mot jesuitorden. Exemplet följdes av det nygrundade Tyska riket, där genom en lag från juli 1872 jesuiterna förbjöds all verksamhet i landet, och senare också av det republikanska Frankrike. I det enade Italien utsattes jesuiterna för ständiga trakasserier, och 1873 tvingades man flytta ordenshögkvarteret från Rom till det lantliga Fiesole utanför Florens. Först 1895 kunde jesuiterna återvända till Rom. Men trots dessa förföljelser fortsatte jesuitorden att växa, och när verksamheten förbjöds i ett land flyttade man över den till ett annat. Samtidigt ökade jesuiternas engagemang i missionsländerna, dit också de nordiska länderna räknades.[292]

290. En översikt över ordens utveckling under den här aktuella periden ges i W. V. Bangert, *A History of The Society of Jesus*, St. Louis 1986, s. 436–440; P. C. Hartmann, *Die Jesuiten*, München 2001, s. 91–101.

291. P. de Chastonay, *Die Satzungen des Jesuitenordens. Werden, Inhalt, Geistesart*, Benziger 1938; se även Fischer 1987, s. 70–98; Hartmann 2001, s. 19–29.

292. M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, Band II, Paderborn 1934, s. 200–235; Fischer 1987, s. 181–190. Se även R. Fülöp-Miller, *Macht und Geheimnis der Jesuiten. Kulturhistorische Monographie*, Leipzig 1929, s. 521–539.

JESUITERNAS ETABLERING I SKANDINAVIEN

Under 1870-talet etablerade sig jesuiter tillhörande den tyska jesuitprovinsen i Danmark och Sverige. Den ovan nämnde Grüder hade redan på 1850-talet försökt få jesuiter till den danska missionen, och efter sin utnämning till apostolisk prefekt 1869 intensifierade han sina ansträngningar för att få den tyska jesuitprovinsen att engagera sig i Danmark. Han hoppades, som jag framhöll ovan, själv kunna inträda i orden och anhöll gång på gång om dispens från det löfte om att förbli sekularpräst som han avlagt i samband med sin utbildning vid missionskongregationens romerska prästseminarium.[293] Men kardinal Barnabò var inte villig att ge denna dispens. Däremot ställde han sig, då Grüder hösten 1871 gjorde ännu en framstöt i frågan, positiv till att jesuitorden engagerades i den danska missionen. Våren 1872 tog Grüder därför kontakt både med ledningen för den tyska jesuitprovinsen och med jesuitgeneralen Peter Beckx.[294] Från den tyska jesuitprovinsens sida hade man tidigare avvisat alla förslag om att etablera sig i Danmark. Men genom kulturkampen och den därmed sammanhängande jesuitlagen från juli 1872 kom saken i ett annat läge. Genom denna lag förbjöds jesuitorden och besläktade ordnar all verksamhet i Tyskland, vilket innebar att jesuiterna tvingades uppge alla sina etablissemang i landet och lämna provinshögkvarteret och ordenshögskolan (collegium maximum) i Maria Laach i den preussiska Rhenprovinsen. De landsflyktiga tyska jesuiterna slog sig ner i Holland, Österrike, Brasilien, Nordamerika och brittiska Indien. Högadliga välgörare ställde slott och gods till ordens förfogande i Holland och Storbritannien, vilka kom att tjäna som utbildningsanstalter och centra för den tyska jesuitprovinsen.[295]

293. Grüder till Barnabò 5 nov. 1856, 8 jan. 1859 och 8 dec. 1871 samt till kongregationens sekreterare Simeoni 11 dec. 1871 i Germania vol. 20, 22 och 24, ASPF. Som motiv för sin önskan att inträda i jesuitorden angav Grüder svårigheten att uthärda det ensamma livet som missionär och behovet att leva i en prästerlig gemenskap. Grüder hade vid flera tillfällen engagerat jesuiter för att i Köpenhamn genomföra så kallade »folkmissioner«, en form av prediko- och själavårdsapostolat som jesuiterna specialiserat sig på, och han upprätthöll brevkontakt med flera medlemmar av orden.

294. Förfrågan var riktad till hans forne kollega Hermann Zurstrassen, som före sitt inträde i jesuitorden 1862 varit kyrkoherde för den katolska församlingen i Köpenhamn. Grüder till Zurstrassen 20 feb. och till Beckx 14 juni 1872 i Dania V 65, APGS resp. Germania 1009–XIV, ARSI. I brevet till Beckx tog Grüder även upp sin önskan att själv få inträda i jesuitorden.

295. Fischer 1987, s. 189ff. De tyska jesuiterna upprättade utbildningsanstalter även i England och en rad missioner i Latinamerika. Antijesuitismens bakgrund, ideologiska kopplingar och uttrycksformer beskrivs utförligt i R. Healy, *The Jesuit Specter in Imperial Germany*, Leiden 2003.

Men den tyska jesuitprovinsen behövde också andra verksamhetsfält för sina mer än 700 medlemmar. Här kom Grüders förslag således lägligt. En preliminär överenskommelse ingicks, och hösten 1872 kom de första jesuiterna till Danmark.[296]

Också från svensk katolsk sida hade man under 1860-talet försökt rekrytera jesuiter. Dessa strävanden sammanhängde med konflikterna kring barnabiternas verksamhet, och kyrkoherde Bernhard ville få dessa ersatta med jesuitpräster. Hösten 1867 vände han sig därför till Propaganda Fide med en anhållan om att få jesuiter till den svenska missionen, och följande år riktade han en direkt förfrågan både till den tyske och till den franske jesuitprovinsialen. Också mariadöttrarna, som sedan gammalt hade nära kontakter med jesuiterna, engagerade sig i denna sak. Våren 1868 anlitades en fransk jesuitpater för att hålla fastepredikningar i Eugeniaförsamlingen, men om något mer varaktigt engagemang blev det inte tal trots att den franske provinsialen förklarade sig redo att skicka några av sina präster till Sverige.[297] Detta berodde på att änkedrottning Josefina lyckades utverka ett löfte av Pius IX att inga jesuiter skulle komma att engageras i den svenska missionen. Som skäl för denna begäran angav hon att orden var förbjuden i Sverige och att dess närvaro i landet skulle kunna framkalla antikatolska reaktioner. I ett brev från oktober 1873, då frågan om utnämningen av en ny apostolisk vikarie var aktuell, upprepade hon sina farhågor. Hon vände sig också till Grüder, som vidarebefordrade hennes synpunkter till jesuitgeneralen.[298] Denna gång ingrep även Oscar II, som i ett personligt brev till påven underströk att den svenska regeringen kunde tvingas vidta åtgärder till skada för den katolska kyrkan, om jesuitorden etablerade sig i Sverige. I samband med diskussionerna i konseljen om den nya dissenterlagen några månader tidigare hade kungen först vägrat sätta sitt namn

296. Rapporter till den tyske provinsialen M. Oswald från Grüder 22 okt., 7 nov. och 11 dec. 1872 samt från Zurstrassen 16 nov. 1872 i Dania V 65, APGS.

297. Bernhard till Barnabò 12 sept. 1867 och 12 feb. 1868 i Svezia, vol. 4, ASPF. Bernard (i Studachs namn) till A. Pillon 12 sept. 1867 (avskrift) och till Pillon och G. Roder 7 aug. 1868 i OV 64 Suecia, APGS. Mariadöttrarnas engagemang för att få jesuiter till Stockholm framgår av ett brev från Almerici till Teppa 1 och 4 okt. 1868 i Epist. Gen., ASBR.

298. Josefina till Pius IX 22 okt. 1868 och odat. 1873, Arch. Pio IX, ASV. Pius IX till Josefina 6 nov. 1873. Referat hos Lindqvist 1999, s. 233. Josefina till 15 april 1873, Vol. 1090:602. KHA. Zurstrassen till Beckx 28 juni 1873. Beckx till Zurstrassen 26 juli 1873 i Germania 1009-XIV och Prov. Germ. IV, ARSI. Josefina hotade att ta sin hand ifrån den svenska missionen om en jesuit utnämndes till apostolisk vikarie.

under propositionen med hänvisning till att den gav för stort spelrum åt jesuitisk infiltration. Under den följande riksdagsdebatten uttryckte flera debattörer oro för att den reviderade religionslagstiftningen skulle, som en av dem formulerade det, bana väg för jesuitorden och dess »emot statssuveräniteten fiendtliga sträfvanden«.[299]

Men Josefinas ingripande i denna sak motiverades inte enbart – och kanske inte ens främst – av hänsyn till det svenska opinionsläget och faran för antikatolska reaktioner i landet. Bakgrunden tycks i stället vara hennes engagemang till förmån för barnabiterna och strävanden att få en barnabit som apostolisk vikarie efter Studach. Hennes påstående att jesuitorden skulle vara förbjuden i Sverige var dessutom felaktigt. Ett sådant förbud fanns i Norge vars grundlag innehöll ett uttryckligt förbud för jesuiter att vistas i riket. Den svenska dissenterlagen från 1860 innehöll endast ett generellt förbud mot munk- och nunneordnar, vilket emellertid, om begreppet munkorden gavs en vid tolkning, lika gärna skulle ha kunnat användas mot barnabiterna som mot jesuiterna.[300] Barnabiterna uppfattade planerna på en jesuitmission i Sverige som ett hot mot den egna verksamheten. Under sin tid som änkedrottningens hovkaplan underströk Almerici gång på gång vikten av att motverka en sådan utveckling, och han redogjorde också för samtal med änkedrottningen och Oscar II i denna fråga. Kungen hade, framhöll han i en rapport från november 1873, försäkrat honom att han skulle göra allt i sin makt för att förhindra att jesuiterna etablerade sig i Sverige och att han gärna såg att barnabiterna övertog ansvaret för den svenska missionen.[301]

Nu blev det, som sagt, inget av med dessa planer, men Pius IX höll fast vid sitt ord till änkedrottningen. Först efter påvens död 1878 återupptogs strävandena att få jesuiter till den svenska missionen. Studachs efterträdare Huber hyste liksom Grüder stor beundran för jesuitorden, och han hade vid flera tillfällen diskuterat frågan om ordens etablering i Sverige med ledande jesuiter i Danmark.[302] Efter upprepade sonderingar i Fiesole och hos den tyska provinsledningen i holländska Blyenbeck (Blijenbeek)

299. Oscar II till Pius IX 10 okt. 1873, Arch. Pio IX, ASV. Palmqvist 1958, s. 451–455.

300. Palmqvist 1958, s. 453.

301. Almerici till Teppa 4 okt. 1868 och till Albini 8 okt, 6 och 30 nov. 1873 i Epist. Gen., ASBR. Det var i samband med en middag som kungen ska ha fällt dessa yttranden.

302. Zurstrassen till Hoevel 28 okt. 1874 i Dania V 65, APGS. Huber till Zurstrassen 17 sept. 1879, OV 64 Suecia.

och efter det att den nye påven Leo XIII givit uttryckligt tillstånd blev det så bestämt att den tyska jesuitorden skulle etablera sig i den svenska missionen. Från Propaganda Fide gav man officiellt klartecken i oktober 1879 och redan samma månad anlände två jesuitfäder till Stockholm.[303] Några månader tidigare hade en berömd jesuitpredikant hållit fastepredikningar på franska i Eugeniakyrkan, vilket väckt viss uppmärksamhet och lett till krav på åtgärder från myndigheternas sida. Men denna gång lär Oscar II bestämt ha avvisat varje tanke på ett inskridande.[304] Man kan anta att detta beslut i viss mån sammanhängde med det faktum att hans mor var död sedan flera år och att barnabiterna inte längre fanns kvar i Sverige, vilket gjorde att han inte hade något personligt intresse av att ingripa mot just jesuiterna. Det hade också, vilket jesuiterna nogsamt noterade i sina rapporter, visat sig att den nya svenska dissenterlagen från 1873 inte gav någon hållpunkt för sådana åtgärder, åtminstone inte så länge de höll sig inom lagens råmärken.[305]

Hösten 1872 hade de första jesuiterna kommit till Danmark, och följande år var inte mindre än tretton jesuitfäder och sju lekbröder stationerade i landet. Som ett första steg etablerade sig jesuiterna i Ordrup utanför Köpenhamn, där den förmögna änkan Polly Berling, som konverterat några år tidigare, åtagit sig att på egen bekostnad låta uppföra en kyrka med prästbostad och barnhem för josefsystrarnas räkning. Grüder övertalade henne att ändra sina planer och i stället låta uppföra skolbyggnader och en kyrka för jesuiternas räkning. I maj 1873 invigdes den nya »jesuitkyrkan« i Ordrup, Sankt Andreas kyrka, och i augusti öppnades Sankt Andreaskollegiet, en katolsk gymnasieskola med internat, som kom att fungera som ett viktigt centrum för den katolska missionen i Skandinavien. Katolska pojkar från de nordiska länderna och Tyskland sökte sig till kollegiet, vilket från 1877 också tog emot protestantiska elever. Fram till nedläggningen 1920, som sammanhängde med att den tyska jesuitorden nu fick möjlighet att återuppta sin verksamhet i hemlandet, kom mer än 200 jesuiter att

303. Rapporter från Huber till Hoevel 10 och 21 jan., till Zurstrassen 17 sept. och till Meschler 3 nov. 1879, OV 64 Suecia, APGS. Huber till Siemeoni 16 sept. 1879 i Svezia vol. 5, ASPF.

304. Zurstrassen till Beckx 14 juni 1879 i Dania V 65, APGS. Denne predikant, pater Forbes, hade dragit mycket folk till Eugeniakyrkan. Då kungen informerats om att patern i fråga var jesuit och flera rest krav på åtgärder ska denne ha svarat att det skulle väcka löje om man försökte inskrida mot detta.

305. Så exempelvis i Litterae annuae (Holmiensis) 1882/83, ARSI.

Kyrkoherde Bernard och jesuitfäderna i S:ta Eugenia. (Katolska biskopsämbetets arkiv, Stockholm.)

under längre eller kortare perioder arbeta vid kollegiet i Ordrup. Jesuiter från den tyska provinsen etablerade sig också i Århus, där de grundade en katolsk församling och lät uppföra en stor kyrka som invigdes 1881. Vidare övertog jesuiterna församlingsansvar för de katolska församlingarna i Göteborg, Gävle och Norrköping och under en kortare period också för missionsstationerna i Horsens och Randers.[306] Två fäder fick i uppdrag att fortsätta det missionsarbete som nordpolmissionärerna inlett på Färöarna och Island. Men jesuitordens ledning bestämde sig snart för att avhända sig ansvaret för denna typ av missionsprojekt och i stället koncentrera verksamheten till storstadsområdena.[307]

306. Werner 2005, s. 108ff., 141f.; Olden-Jørgensen 1998, s. 22–30.
307. A. Brinkmann, J. Lohmann, *Ein Jahr auf den Färöer 1872–1873*. Zurstrassen till Oswald

Det var i Köpenhamn, Ordrup och Stockholm som jesuitorden gjorde de största satsningarna. I Köpenhamn hade jesuiterna inlett sitt apostolat som ett slags hjälppräster som ryckte in vid behov och firade gudstjänst, hörde bikt, höll predikningar och apologetiska föredrag samt undervisade konvertiter. Nästa steg blev att man övertog den katolska pojkskolan, Sankt Knuds skola, som under jesuiternas ledning utvecklades till en högre katolsk läroanstalt. Snart började man planera för uppförandet av en egen kyrka med tillhörande ordenshus (residens) och nya, mer ändamålsenliga skolbyggnader på Stenosgade, och i slutet av 1880-talet kunde den nya skolan och jesuitresidenset tas i bruk. I november 1895 invigdes den nya kyrkan, som bar namnet Jesu Hjerte Kirke och kom att utvecklas till ett centrum för en blomstrande katolsk församlings- och föreningsverksamhet. Församlingen var exterritoriell, vilket innebar att jesuitfäderna inte hade ordinarie församlingsansvar. De var därmed befriade från administrativt arbete och kunde ägna sig helt åt pastorala uppdrag som själavård, katekes- och konvertitundervisning, gudstjänstliv och skriftställarverksamhet. Jesuitkyrkan på Stenosgade var känd för sina vackra gudstjänster, och många sökte sig dit för att låta sig undervisas i den katolska tron.[308] I Sverige övertog jesuitorden själavårdsansvaret för den till Eugeniakyrkan knutna församlingen i centrala Stockholm. Tanken var att man även här skulle etablera ett jesuitkollegium, alltså en högre pojkskola, och bygga en stor jesuitkyrka, helgad åt den heliga Birgitta. Men dessa planer, vilka var inspirerade av medbrödernas framgångsrika verksamhet i Köpenhamn, kom av olika anledningar aldrig att realiseras. Jesuiterna i Stockholm kom därför att fortsätta sin verksamhet vid den lilla Eugeniakyrkan fram till dess rivning i slutet av 1960-talet. Den nya jesuitkyrka som invigdes 1982 hade mycket litet gemensamt med det storstilade projekt som initierats hundra år tidigare.[309]

Till skillnad från barnabiterna, vars verksamhet i de nordiska länderna haft en provisorisk karaktär, kom jesuiternas arbete att regleras genom kontrakt som gav dem omfattande privilegier och garantier. Ett första kontrakt ingicks mellan Grüder och den tyske provinsialen Moritz Meschler i juni 1874 gällande kollegiet i Ordrup. Ett år senare slöts kontrakt för

16 nov. 1872 i Dania V 65, APGS.
308. Hampton Frosell 1995, s. 16–75. Werner 2005, s. 106–110, 134–143.
309. Werner 1996, s. 128–162, 208–236.

jesuitmissionerna i Århus och Köpenhamn; för sistnämnda mission undertecknades en ny överenskommelse i oktober 1883. Liknande kontrakt ingicks mellan Huber och den tyske provinsialen angående Stockholm och Göteborg. Viktigast var kontrakten för Stockholm och Köpenhamn, vilka gav jesuiterna en dominerande ställning i de båda huvudstäderna. I Stockholm övertog jesuiterna själavården i stadens centrala delar och fick ensam dispositionsrätt till Eugeniakyrkan, medan den apostoliske vikarien och de övriga prästerna var hänvisade till det fattigare Södermalm med dess enkla kapell; först 1892 fick stadsdelen en egen katolsk kyrka, S:t Eriks kyrka. I kontraktet stadgades vidare att Eugeniakyrkan skulle säljas eller rivas då den planerade stora jesuitkyrkan uppförts. Avsikten var att förhindra att andra ordnar etablerade sig på jesuiternas område. Kontraktet för jesuitmissionen i Köpenhamn med dess bestämmelser om exterritorialitet och befrielse från ordinarie själavård var än fördelaktigare och var en bidragande orsak till att jesuitkyrkan på Stenosgade kom att utvecklas till ett centrum för den katolska verksamheten i Köpenhamn och i övriga Danmark.[310]

Så länge Grüder och Huber stod i spetsen för de båda missionsområdena innebar detta inget större problem. De var ju båda stora beundrare av jesuitorden. Grüder hade rent av hoppats att jesuiterna skulle överta ansvaret för hela den danska missionen. Men deras efterträdare Albert Bitter och Johannes von Euch såg annorlunda på saken, särskilt som jesuiternas privilegierade ställning väckte irritation hos sekularprästerna, vilka menade att dessa drog folk och resurser från de övriga katolska kyrkorna. I Sverige tornade denna fråga upp sig till en konflikt mellan jesuiterna och biskop Bitter, medan den i Danmark, där man var tämligen framgångsrik i sin strävan att utveckla ett inhemskt katolskt prästerskap, formade sig till en diskursiv kamp mellan danskt och tyskt.[311] I båda fallen handlade det om missionsstrategier och om hur katolicismen skulle inkultureras i det protestantiska Norden. Dessa motsättningar har liksom konflikterna om nordpolmissionen och barnabiternas nordiska verksamhet genererat ett

310. Kontraktet för Köpenhamn undertecknades 19 juni 1874 (förnyat 14 okt. 1883), för Århus 2 sept. 1875, för Stockholm 27 aug. 1882 och för Göteborg 19 mars 1885, V65 och 251/301a, APGS. Korrespondensen angående kontraktens tillkomst ger en intressant inblick i jesuitordens maktstrategier. Zurstrassen till Oswald 28 okt. 1874 i Dania V 65, APGS. Benelius till Meschler 26 april 1882 i Germ. 1009-XVII, ARSI.

311. Werner 2005, s. 121–127, 294–307. Werner 1996, s. 208–236.

stort källmaterial som belyser frågan om det katolska prästmannaidealet och dess motbilder.

I min analys inriktar jag mig emellertid framför allt på korrespondens som speglar interna förhållanden. Jag kommer även här att anknyta till Connells teori om den hegemoniska manligheten. Den jesuitiska manligheten formades nämligen i mycket större utsträckning än som var fallet för de grupper jag hittills undersökt i exklusivt homosociala miljöer, där den hierarkiska ordningen och därmed också statusrelationen mellan aktörerna var given. Men denna statusrelation var inte statisk, eftersom alla funktioner inom jesuitorden med undantag för den som general var, och är, tidsbegränsade. Sålunda kunde en jesuitpater som under en period haft en överordnad ställning under ett annat skede ha en underordnad position. Detta gällde dock inte lekbröderna, vilka liksom i andra ordnar vid denna tid alltid hade en underordnad position. Vidare kommer jag liksom i föregående kapitel att, i anknytning till Mosse, lyfta fram bilder och motbilder av prästerlig manlighet.

Källmaterialet jag använt i detta kapitel utgörs till största delen av jesuiternas interna korrespondens, även om också annat material anlitats. Korrespondensen mellan kommuniteterna i Danmark och Sverige och den tyska provinsledningen respektive generalatet i Rom speglar de i Skandinavien verksamma jesuiternas visioner och ambitioner samtidigt som den belyser interna motsättningar och problem samt relationen mellan norm och praxis. Normen (doxan) är i detta fall jesuitordens konstitutioner, alltså dess ordensregel, som ger en bild av de egenskaper och förhållningssätt som borde prägla den ideale jesuiten. Ordensledningens instruktioner visar på den samtida uttolkningen av detta regelverk, medan jesuiternas redogörelser för kommunitetsliv, apostolat och interna konflikter speglar dess omsättning i praxis.

JESUITISK MANLIGHET I TEORI OCH PRAXIS

Jesuitordens mål sammanfattas pregnant i dess berömda valspråk »ad maiorem Dei gloriam et animarum salutem« (till Guds större ära och själarnas frälsning). Medlen att nå detta mål beskrivs i ordens konstitutioner, vilka fick påvlig approbation 1540 och som preciseras närmare i

de regelverk som efter hand utarbetades och sammanfördes till ett *Institutum*. Dessa regelsamlingar kan sägas utgöra ramverket för jesuitorden som emotionsgemenskap. Här ges detaljerade föreskrifter för ordensmedlemmarnas utbildning, andliga formering och religiösa praxis samt för ledningsfunktionerna och den pastorala verksamheten.[312] Detta regelverk präglas av en strävan efter ordning, effektivitet och disciplin och utstrålar en aktivistisk anda. Hårda krav ställs på den enskilde jesuiten som ska utmärka sig för intellektuell förmåga, karaktärsfasthet, självbehärskning och initiativkraft. Den hierarkiska principen betonas starkt och lydnaden, inte ödmjukheten, framhålls som den främsta av alla dygder. Jesuiten ska, heter det i konstitutionerna, uppge sin egenvilja och med förnuft och vilja underordna sig sina överordnade, vars befallningar ses som ett uttryck för Guds vilja. Detta uttrycks metaforiskt i satsen att jesuiten ska vara som ett lik som låter sig föras vartsomhelst och hanteras hursomhelst likt en käpp i sin brukares hand. Denna lydnadsfilosofi har tolkats som ett uttryck för en förkastlig lydnadsprincip och brukar betecknas som kadaverdisciplin. Men kravet på absolut lydnad ska ses i ljuset av Evangeliets kärleksbud som i konstitutionerna anges som det gemensamma rättesnöret såväl för de överordnade som för de underordnade.[313] Gemenskapsandan tillmäts stor betydelse, och ordensmedlemmarna betecknas i skrivelser och rapporter som »Nostri«, de våra.[314]

Utbildningen till jesuit, vars syfte var att forma de unga männen i ordens anda och som vid denna tid tog cirka tolv år i anspråk, var strikt reglerad och noga reglementerad. Bortsett från rekreationspauserna rådde tystnad. Undervisningen var på latin, och även i det dagliga umgänget skulle detta språk användas; endast på söndagarna var det tillåtet att underhålla sig på modersmålet. Den första fasen av utbildningen utgjordes av två års novisiat, då hållbarheten och äktheten i kallelsen skulle prövas.

312. *Institutum Societatis Iesu*, Florentiae 1892/93, tre volymer. Institutum innehåller konstitutionerna, regler för det gemensamma livet, kongregationbeslut och asketiska föreskrifter. Se Chastonay 1938.

313. Chastonay 1938, s. 169–211, 232–248; Fischer 1987, s. 58–80; L. Koch, *Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt*, Paderborn 1934, s. 109–115, 134 (Art. Aszese des Jesuitenordens & Ausbildung).

314. *Constitutiones*, VI, s. 375. Medan man i benediktinerregeln framhåller ödmjukheten som den främsta dygden lyfts här lydnaden fram som den främsta dygden och ödmjukheten som en förutsättning för att uppnå denna. I det ena liksom i det andra fallet redogörs för hur man steg för steg fullkomnas i utövandet av dygden i fråga. Se Chastonay 1938, s. 169.

Fokus låg på den religiösa utbildningen, och kandidaterna tränades att leva enligt en in i minsta detalj föreskriven dagordning från uppstigningen klockan fyra till sänggåendet klockan nio på kvällen. Jesuitnoviserna utsattes för en rad prövningar. Exempelvis fick de utföra förnedrande arbetsuppgifter i kollegiet, bära slitna kläder och ge sig ut på »tiggarvandringar« i grupp där de tvingades be om mat och nattlogi. Novisiatet avslutades med att kandidaten avlade temporära löften att leva i enlighet med de evangeliska råden om fattigdom, kyskhet och lydnad. Därefter inleddes den vetenskapliga utbildningen, »skolastikatet«, som bestod av ett års studier i humaniora och retorik, tre års studier i filosofi och fyra års teologistudier samt perioder av praktik ute på fältet. Utbildningen avslutades med ett tredje prövoår, tertiatet, som fullbordade den religiösa och asketiska formeringen. En central roll spelade de ständigt återkommande ignatianska exercitierna, alltså de andliga övningar som utvecklats av Ignatius av Loyola som ett medel för att uppnå självinsikt och andlig mognad. Efter avslutad utbildning avlades eviga löften, vilka även inbegrep det fjärde ordenslöftet om absolut trohet till påven. De jesuiter som var bestämda att bli präster mottog under novistiden de fyra så kallat »lägre« vigningarna, och under tiden som skolastiker skedde de »högre« vigningarna till subdiakon, diakon och slutligen präst. För lekbröderna, alltså de ordensmedlemmar som inte skulle bli präster och som utförde de praktiska arbetsuppgifterna i ordenshusen, var utbildningen kortare och mer praktiskt inriktad.[315]

Under exiltiden var novisiatet och den filosofiska utbildningen förlagd till Exaten, Blyenbeck, Wijnandsrade och Valkenburg i sydöstra Holland, medan teologerna studerade i Ditton Hall och Portico i närheten av Liverpool i England. Det ständigt växande antalet skolastiker gjorde att man i början av 1890-talet uppförde en ny större högskola, Collegium maximum S. Ignatii i Valkenburg, dit större delen av utbildningsverksamheten kom att förläggas. De tyskspråkiga jesuiterna kunde också studera vid den tyska ordenshögskolan i Rom, Collegium Germanicum et Hungarium, och vid

315. Chastonay 1938, s. 85–139, 211–225; Fischer 1987, s. 81–98. I början och slutet av utbildningstiden gjordes de långa, fyra veckor varande exercitierna, som har karaktären av en vandring från helvete till himmel och en fördjupning i Kristi levnadshistoria under ledning av en exercitiemästare. Här ges den enskilde tillfälle att rannsaka sitt inre i ljuset av den kristna fullkomligheten och den gudomliga kärleken. Angående de förkonciliära vigningsgraderna, se Thalhofer, Band I, 1912, s. 422–439. Endast biskopen anses ha prästämbetet i dess fullhet, medan prästen är hans ställföreträdare.

det av jesuiter ledda påvliga universitetet Gregorianum.[316] Efter jesuitlagens upphävande 1917 och den i Weimarförfattningen garanterade religionsfriheten kom den tyska jesuitordens utbildningsverksamhet successivt att överflyttas till Tyskland, där de 1926 öppnade ordenshögskolorna Sankt Georgen i Frankfurt och Berchmannkollegiet utanför München kom att utgöra viktiga centra. Men en del av utbildningen var även fortsättningsvis förlagd till kollegiet i Valkenburg, som 1931 erhöll status av påvligt universitet.[317] Den tyska provinsen delades 1923 i en sydtysk med centrum i München och en nordtysk med provinsialat i Köln, varvid de nordiska jesuitkommuniteterna kom att tillhöra den nordtyska provinsen.[318]

Den bild av den ideale ordensmannen som framträder i jesuiternas ordensregel skiljer sig på många sätt från det kontemplativa och ödmjuka mansideal som tonar fram i de klassiska ordensreglerna. Förutom under utbildningstiden förekommer ingen gemensam tidegärd, och askesen är liksom tillämpningen av fattigdomslöftet helt underordnad apostolatets krav. Detta liksom den militära och rationella anda som genomsyrar ordensregeln gör att jesuitordens mansideal har en hel del gemensamt med det framväxande borgerliga samhällets hegemoniska manlighetsdiskurser. Också den byråkratiska organisationsstrukturen och det väl utbyggda kontrollsystemet pekar i denna riktning. Vid varje kommunitet skulle det finnas en eller flera »huskonsulter« (consultatores domus), som hade till uppgift att rapportera om interna förhållanden. Denna uppgift ålåg också de enskilda kommuniteternas föreståndare, superior. För att undvika maktmissbruk hade alla överordnade, generalen inte undantagen, en admonitor (förmanare) vid sin sida som hade att övervaka deras sätt att utöva sitt ledarskap, och de enskilda ordensmedlemmarna hade rätt att vända sig direkt till generalen i viktiga frågor. Det fanns vidare fasta regler för hur rapporterna skulle utformas (formula scribendi) och med vilka intervaller de skulle skickas. Provinsialerna skulle på basis av de informationer de fick in rapportera varje vecka till generalen, medan de lägre befattningshavarna skulle skriva en gång i månaden. Samtliga ordenshus (residens) och kollegier skulle författa årsrapporter om sin verksamhet,

316. Murphy 1985, s. 361–365.

317. W. Löser, *Sankt Georgen 1926 bis 1951*, Frankfurt/Main 2001, s. 192–198. Löser ger en ingående skildring av disciplinen och spiritualiteten vid ordenshögskolan.

318. Heimbucher 1934, s. 215f.

vilka i skönskriven eller tryckt form distribuerades inom orden.[319] Syftet med detta noggrant utformade regelverk var att garantera enhetlighet och disciplin och att upprätthålla en gemensam ordensanda i provinser och kommuniteter världen över. Detta gör att man på det normativa planet kan tala om en jesuitisk manlighetskonstruktion i singularis.

Vikten av att följa ordens regler och asketiska och disciplinära föreskrifter är, om än med olika fokus, ett ständigt återkommande tema i ordensgeneralernas instruktioner. Holländaren Johannes Roothaan som var ordensgeneral 1829–52 och brukar betecknas som jesuitordens andre grundare, inskärpte att ordensregeln och de asketiska föreskrifterna skulle följas »ad litteram«, och han inskred mot tendenser att anpassa de ignatianska andliga övningarna efter tidens smak. Efterträdaren Beckx, också han holländare, inriktade sig särskilt på den andliga förnyelsen, och under hans generalat fick andakten till Jesu heliga hjärta ställning av en officiell kultform inom orden. Detta markerades av att orden 1872 på hans befallning vigdes åt Jesu heliga hjärta. Syftet med denna kult, som vann stor spridning i den katolska världen vid denna tid, inte minst bland kvinnor, var att framhäva Guds kärlek till människorna genom att betona Kristi närvaro i den konsekrerade hostian samt att mana till omvändelse, botgöring och tillbedjan inför altarets sakrament. Under de båda tyskfödda generalerna Anton Maria Anderledy och Franz-Xaver Wernz och spanjoren Luis Martin kom som en följd av konflikterna mellan kyrka och stat och inomkatolska teologiska konflikter den ideologiska kampen och värnet om den rena läran att stå i centrum.[320] Med den polskfödde greven Vlodimir Ledóchowski som ledde orden 1915–42, flyttades fokus åter till det asketiska och disciplinära området. I sina instruktioner till de tyska provinsialerna vände sig Ledóchowski mot den världsliga aktivism, brist på »übernatürliche Gesinnung« (religiöst sinnelag) och respekt för ordens asketiska traditioner som han menade utmärkte många tyska jesuiter. Det gick inte an, framhöll Ledóchowski i ett brev till den tyske provinsialen

319. *Constitutiones*, cap. II, s. 70. Chastonay 1938, s. 147–161. Generalen skulle skriva till provinsialerna varannan månad och till superiorer och rektorer en gång i halvåret.

320. Bangert 1986, s. 436–440. Med Anderledy, som i sin egenskap av assistent för den tyska provinsen hade framträtt som en stark försvarare av Syllabus, kom jesuitorden att inta en mer oförsonlig hållning mot den teologiska och ideologiska modernismen. Angående Jesuhjärtakulten, se Busch 1997. Denna kultform, som kan betecknas som kärnan i den ultramontana katolicismen, spelade en central roll i den katolska miljöbildningen.

Bernhard Bley från 1927, att i och för sig tillåtna njutningar som rökning, goda måltider, bekväma rum och annat sådant kom att anses som en självklar rättighet. Gav man efter för dessa tendenser skulle den asketiska anda (Geist der Abtötung) som utgjorde fundamentet för den ignatianska traditionen komma att försvinna.[321]

Vilka uttryck dessa avvikelser från den normativa ordningen kunde ta sig vittnar de tyska provinsialernas rapporter om. En redogörelse från den tyske provinsialen Ernest Thill från 1907 om tillståndet i den tyska provinsen utgör ett illustrativt exempel. Provinsialen framhåller här att det generellt sett rådde en god anda i ordens hus och kollegier och att öppna överträdelser av ordensregeln var sällsynta. Men med det andliga livet var det sämre beställt, och många jesuiter tycktes, menade han, vara mer inriktade på yttre framgång än på att utveckla »wahrer Tugend und Frömmigkeit« (sann dygd och fromhet). Många jesuitfäder »fuskade« med den föreskrivna dagliga meditationen genom att ersätta den med andlig läsning, och de offentliga botövningarna hade på de flesta håll ersatts med privata botövningar. Dessa i och för sig ringa missbruk var, menade Thill, förklaringen till att den anda av offervilja och självförnekelse som borde prägla en jesuit blivit alltmer sällsynt. I stället drev inte så få jesuitfäder sina egna livsprojekt, var småsint kritiska mot sina medbröder och odlade en otrevlig »jagkult«.[322] Det vanligaste medlet att råda bot på sådana missförhållanden var att skärpa disciplinen och genomföra en strängare sållning av kandidaterna. Så gjorde man även i detta fall, och i en rapport från våren 1918 redogör Thill, som nu var rektor vid kollegiet i Exaten, för de åtgärder han vidtagit för att höja den religiösa standarden på den avslutande utbildningen, tertiatet. Som en inledande och avslutande övning lät han samtliga skolastiker skriva ner de fel och brister de iakttog hos sina kamrater och fick sedan en sammanställning över sina egna fel. Detta var, menade Thill, en mycket nyttig och uppskattad övning, vilken tjänade

321. Ledóchowski till Kösters 27 nov. 1915 och 17 jan. 1917 och till Bley 28 april 1927 i Epist. Praep. Gen. Germ. IX och Germ. Inf. 1022, ARSI. Ledóchowski går här också till storms mot att den tyska provinsledningen tillåtit teaterbesök. Men även företrädaren Wernz tog upp denna typ av problem i sina instruktioner. Så vände han sig exempelvis mot att man vid kollegiet i Valkenburg avskaffat kvällslitaniorna på festdagar och mot missbruket med det snabba mässläsandet. Wernz tiill Joye 1 juni 1914 i Epist. Praep. Gen. Germ. IX, ARSI.

322. Thill till Wernz 10 okt. 1907 i Germ. 1013-1, ARSI. För många lekbröder var, menade han, meditationsstunden en ständig kamp mot sömnen. Thill föreslog därför att den dagliga betraktelsen skulle reduceras från 60 till 30 minuter.

som ledning i den enskildes personlighetsdaning och pastorala träning. Vidare brukade han från första stund göra skolastikerna uppmärksamma på att samvaron i kollegiet måste präglas av öppenhet och förtroende (lex caritatis), inte av fruktan och småsinthet, och att den som inte tog denna sista fas i utbildningen på allvar skulle komma att uteslutas ur orden. Det fanns nämligen, framhöll han, alltid några i varje kull som ansåg att tertiatet var förlegat och att det bara gällde att försöka lida sig igenom det hela.[323]

Elevernas vittnesbörd

Hur livet på ett jesuitkollegium kunde te sig från skolastikernas perspektiv framgår av en brevväxling mellan Friedrich Lieber, som senare under många år kom att förestå jesuitresidenset i Stockholm, och hans elva år äldre bror Ernst, som var en av de ledande företrädarna för den politiska katolicismen i Tyskland och från 1891 partiledare för det katolska Zentrum.[324] Friedrich Liebers utbildningsgång speglar dessutom den tyska jesuitordens dramatiska historia under kulturkampen. Sin gymnasieutbildning fullgjorde han på jesuiternas internatskola i Feldkirch i Österrike. Utbildningen var, även om långt ifrån alla elever slog in på den banan, inriktad på att väcka kallelser till präst- och ordenslivet, främst då till jesuitorden. Eleverna blev självklart medlemmar i en mariansk kongregation, en form av religiösa föreningar knutna till jesuitorden, och de deltog varje år i ignatianska andliga övningar, så kallade exercitier. Liturgin spelade en central roll i seminarielivet, och eleverna tränades i gregoriansk sång och turades om att ministrera vid gudstjänsterna. Hos Lieber väcktes snart en kallelse att bli jesuit, och efter studentexamen inträdde han 1867 i jesuiternas novisiat i Gorheim i Baden och sedan i Friedrichsburg i den preussiska provinsen Hannover. Som skolastiker studerade han först i den tyska ordensprovinsens högkvarter och »collegium maximum« i Maria Laach och sedan, efter ordens fördrivning från Tyskland 1872, i Blyenbeck, Ditton Hall och Portico. Han prästvigdes 1881 av biskopen av Liverpool

323. Thill till Ledóchowski 19 mars 1918 i Germ. 1015-XV, ARSI. Thill beklagar sig också över att en förvekligad anda höll på att sprida sig i den tyska grenen av jesuitorden, vilken tog sig uttryck i att man förväntade sig materiella belöningar i form av goda måltider, bättre rum etc.

324. Angående Ernst Lieber och hans politiska insatser, se Schatz 1986, s. 182–186.

och överflyttades sedan till Exaten, där han mottog beskedet om sin stationering i Stockholm.[325]

Friedrich Liebers brev till brodern har en ödmjuk och religiös ton, och han redogör öppenhjärtigt för sina känslor och för seminarielivets vedermödor och glädjeämnen samt beskriver och kommenterar sina lärare och kamrater. Dessa kommentarer är nästan uteslutande positiva, och han lovordar sina överordnade för deras fromhet, lärdom, ledningsförmåga och kärleksfullt faderliga omsorg om sina underlydande men också för deras kampanda och självtukt. Han betecknar det som en stor nåd att få tillhöra jesuitorden, och av hans brev ser man hur han steg för steg tillägnar sig och internaliserar ordens spiritualitet och tankemönster, kort sagt dess specifika emotionologi. Spiritualens (biktfaderns) handfasta vägledning, de ålagda andaktsövningarna och exercitierna, som han betecknar som andliga »reningsbad«, anges som viktiga medel i denna strävan.[326] Men han tar också upp svårigheter som exempelvis de ständiga förflyttningarna från ett hus till ett annat och ovissheten om framtiden. Ett annat återkommande tema är lydnadsproblematiken. För Lieber tycks detta emellertid inte ha utgjort något problem, och han understryker gång på gång att han beundrar och ser upp till sina överordnade och därför inte har några svårigheter att lyda och underordna sig i allt. De överordnade betecknas som »Kristi ställföreträdare«.[327] Breven innehåller också politiska reflexioner, och broderns och det nybildade Zentrumpartiets kamp för den katolska kyrkans och katolikernas sak beskrivs som en helig kamp mot helvetets makter. Det är en optimistisk och tillförsiktlig anda som träder en till mötes i dessa brev. Jesuitordens utvisning från Tyskland framställs som ett offer, ja som ett martyrskap. Lieber säger sig dock vara viss om att Gud ska bistå dem i dessa prövningar, och han noterar med tillfredsställelse att fördrivningen inte minskat utan tvärtom ökat tillströmningen till orden.[328] Det ska slutligen tilläggas att brodern Ernst stod i nära kontakt med de

325. Ernst Lieber, Briefwechsel mit seinem Bruder Friedrich Lieber 1862–1898 i Hessisches Hauptstaatsarchiv, Wiesbaden (HHW), Abt. 1172, nr 99.

326. Friedrich till Ernst Lieber 25 aug. 1881, 8 jan. 1882, 17 juli 1882 i HHW, Abt. 1172, nr 99.

327. Friedrich till Ernst Lieber 7 mars 1866, 23 feb. och 27 sept. 1869, 3 aug. 1871, 20 okt. 1871, 17 feb. 1872, 29 sept. 1873, 17 juli 1872, 11 april 1881 i HHW, Abt. 1172, nr 99.

328. Friedrich till Ernst Lieber 15 aug. 1869, 25 aug., 20 okt. och 10 dec. 1871, 3 aug. 1872, 14 april 1873 i HHW, Abt. 1172, nr 99.

ledande inom den tyska jesuitorden och var en ofta sedd gäst i ordens hus och kollegier.[329]

Den studiemiljö man möter i Friedrich Liebers brev är strikt hierarkisk och präglas av sträng disciplin, hög studietakt och hårda prestationskrav. Samma bild ges i två litterära arbeten som från två diametralt motsatta utgångspunkter skildrar jesuitordens utbildningssystem. Det första är greve Paul von Hoensbroechs självbiografi *14 Jahre Jesuit* från 1912, som har karaktären av en kritisk uppgörelse med jesuitorden och den ultramontana katolicismen; det andra är jesuitpatern Johannes Mayrhofers *Jesuitenroman aus der Gegenwart* från 1922, som handlar om hur en ung man, Otto Möller, utbildas till jesuit och sedan stupar som sjukvårdare i den tyska armen under första världskriget. Huvudpersonen vistas, liksom författaren själv, också en tid på Andreaskollegiet i Ordrup.[330] Hoensbroech, vars familj underhöll nära relationer till jesuiterna och som efter fördrivningen från Tyskland ställde slottet Blyenbeck till dess disposition, lämnade jesuitorden 1892 och strax därpå också katolska kyrkan. Han engagerade sig därefter i den nationellt orienterade tyska liberalprotestantismen och dess antikatolska kamporganisation Evangelischer Bund.[331] I den tvåbandiga självbiografin redogör han utförligt för sina erfarenheter från seminarietiden och riktar skarp kritik mot det jesuitiska utbildningssystemet, som han betecknar som rigoristiskt, mekaniskt och inriktat på att utplåna individuella karaktärsdrag.[332] Som särskilt flagranta exempel nämner han rapportsystemet, vilket enligt honom tog formen av angiveri, och de sinnrikt utformade övningarna i ödmjukhet, särskilt den ovan beskrivna metoden att låta seminaristerna uppge vilka fel och brister de fann hos sina kamrater. Denna övning kallades, uppger han, av skolastikerna för »stening«.

329. Friedrich till Ernst Lieber 4 feb. 1870, 20 okt. 1871, 5 maj 1872, 15 aug. 1882 i HHW, Abt. 1172, nr 99.

330. P. von Hoensbroech, *14 Jahre Jesuit. Persönliches und Grundsätzliches*, Band I och 2, Berlin 1912. Memoarerna behandlar tiden som gymnasist i Feldkirch och seminarietiden vid olika jesuitkollegier 1870–1890. J. Mayrhofer, *Jesuitenroman aus der Gegenwart*, Regensburg 1922. Mayrhofer var stationerad i Ordrup i början av 1900-talet och betacknas i Litterae annuae 1902/03 (ARSI) som »poeta nostra«.

331. F. W. Bautz, »Paul von Hoensbroech«, *Das katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon*, Band II, Augsburg 1990, s. 934ff.

332. Hoensbroech 1912, band 1, s. 26–104, 175–182; band 2, s. 100–122, 157–168. Eftersom även fritiden och den enskilda bönen var i detalj reglerad fanns, menar han, inga möjligheter vare sig till umgänge i vanlig mening eller till att utveckla en individuell fromhetsstil.

I sin redogörelse lyfter Hoensbroech särskilt fram den mentala träningen till absolut lydnad, hängivenhet och självförsakelse och de disciplinära och religiösa metoder som användes för att skingra tvivel och binda den enskilde vid orden. Även Mayrhofer fokuserar på detta men vänder på perspektiven. Allt det som hos Hoensbroech beskrivs som mental tortyr och uttryck för andligt slaveri framstår i Mayrhofers roman som ett led i en karaktärsdanande mognadsprocess som frigör de goda krafterna hos huvudpersonen och ger honom en inre frid.[333] Men Hoensbroech medger dock att han haft stor nytta av den skolning han fått under sin tid som jesuit och att han utan den aldrig skulle ha, som han uttrycker det, lyckats frigöra sig från den katolska kyrkan och dess suggestiva fromhetssystem.[334] De olikartade bedömningarna kan ses som ett uttryck för två olika världsåskådningar eller emotionsdiskurser och därmed sammanhängande mansideal. På den ena sidan har vi den tyska nationalprotestantismen med dess betoning av självständighet och individualitet, och på den andra den ultramontana katolicismen, som höll fast vid klassiskt religiösa dygder som ödmjukhet, underordning och självförsakelse.

I den danske konvertiten och prästen Peter Schindlers självbiografi från 1950-talet framträder båda dessa perspektiv. Schindler, som undervisats och upptagits i kyrkan hos jesuiterna på Stenosgade, inledde sin prästutbildning vid de tyska jesuiternas Collegium Germanicum i Rom våren 1914 men flyttade som en följd av kollegiets evakuering till Innsbruck följande år över till det engelska Beda-kollegiet. Schindler ställer sig tämligen kritisk till jesuiternas rigida utbildningssystem, där allt tycktes vara inriktat på att stöpa alla efter samma form och utplåna individuella egenheter. Han hade svårt att inordna sig i detta, som han menade, mekaniska system med alla dess föreskrivna fromhetsövningar, och han upplevde

333. Hoensbroech 1912, band 1, s. 141–175; band 2, s. 1–68, 122–156, 178–187. »Steningen« nämns på s. 163f.

334. Hoensbroech 1912, band 2, s. 70. Samtidigt med Hoensbroech inledde greve Bernhard zu Stolberg-Stolberg, som senare kom att arbeta som jesuitmissionär i Sverige, sitt novisiat i den tyska jesuitorden. Stolbergs biograf Josef Schweter, som gått igenom Stolbergs korrespondens med familjen, konstaterar att det endast finns få brev från denne från utbildningstiden. Stolberg vinnlade sig så till den grad om att leva i enlighet med de strikta regelverk som gällde för jesuiter under utbildning att han till och med avstod från att be om tillstånd att få tala med sin mor och syster som begett sig till Wynandsrade för att besöka honom. J. Schweter, *Apostolisches Heldentum. Bernhard Graf zu Stolberg-Stolberg. Priester der Gesellschaft Jesu, Missionär in Schweden 1838–1926*, Breslau 1933, s. 132–140.

det som ett olidligt tvång att även bikten var schemalagd och att all brevväxling med omvärlden måste passera genom ett censursystem. Men han medger samtidigt att han lärde sig mycket under det år han studerade på Germanicum, inte minst självdisciplin och studieteknik. Det är en välorganiserad och disciplinerad miljö som träder oss till mötes i Schindlers skildring av livet på kollegiet. Allt fungerade perfekt. Måltiderna var goda och rikliga, rummen stora och luftiga, och tjänande lekbröder såg till att det alltid fanns rena och strukna kläder och nyborstade skor till hands. Prästkandidaterna, vilka alla var iförda fotsida röda talarer (kaftaner), fick inte bara en gedigen teoretisk utbildning, utan de tränades också i retorik och argumentation. Det lades stor vikt vid liturgin, som även den utfördes perfekt enligt alla konstens regler. Studiedisciplinen var sträng men samtidigt avpassad efter vars och ens förmåga, och en »spiritual« fanns alltid till hands för själavårdande samtal, en möjlighet som Schindler ofta utnyttjade. Studierna varvades med stilfulla fester på de kyrkliga helgdagarna, ofta i närvaro av celebra personer och höga kyrkliga dignitärer, och varje torsdag anordnades utflykter i Roms omgivningar. Schindler fick också uppleva valet av Ledóchowski till ny jesuitgeneral, då jesuiter från hela världen samlats i Rom för detta ändamål. Collegium Germanicum låg i samma hus som jesuitordens curia (högkvarter). Vid detta tillfälle erfor Schindler, enligt vad han uppger, ordens storhet och andliga kraft. Men han kom livet igenom att bevara en stark avoghet mot jesuiternas fullkomlighetsideal och specifika askes och mot den ultramontana katolicism som dessa ideal var ett utflöde av. För honom framstod den sydländskt präglade katolska livsformen dessutom som ett hinder för den katolska trons utbredning i de nordiska länderna.[335]

Som dessa skildringar visar lade man inom jesuitordens ner stor omsorg på medlemmarnas andliga och intellektuella formering. Också i sin praktiska gärning var orden inriktad på utbildning och fostran. Jesuiterna var framför allt verksamma som lärare vid ordens kollegier, som skriftställare eller som predikanter och biktfäder vid de stora »folkmissioner«

335. P. Schindler, *Tilbage til Rom. Livserindringer II*, København 1951, s. 36–60. Schindler ställde sig också kritisk till att det i jesuiternas prästutbildningssystem inte fanns utrymme för poesi, litteratur och personliga vänskapsrelationer. Atmosfären var vänlig, men personliga vänskapsrelationer var förbjudna. Samma bild framträder i hans samtida brevväxling med vänner i Danmark, som trots all kritik passerat censuren. Schindler till J. Jørgensen 17 juni och 1, 11 och 29 aug. 1913 och till H. Krusenstjerna-Hafstrøm 21 okt. 1913 i Schindlers samling, KHA.

som tid efter annan organiserades. De tyska jesuiter som under den första fasen efter kulturkamplagarnas ikraftträdande stationerades i de nordiska länderna hade utbildats för ett apostolat i en tyskspråkig katolsk miljö eller i ett icke-kristet missionsland. Men de hade inte förberetts för en verksamhet som missionärer i »främmande« protestantiska länder som de nordiska och än mindre för att arbeta som hjälppräster eller kyrkoherdar i missionsförsamlingar.[336] Detta stred dessutom mot ordens konstitutioner, där det stadgas att jesuiter inte ska åta sig ordinarie själavård. Men genom kulturkampen hade den tyska jesuitprovinsen hamnat i ett nödläge, vilket gjorde att man tvingades anta de uppdrag som erbjöds. Den ende av de nordiska »jesuitpionjärerna« som hade erfarenhet av ordinarie själavård var Hermann Zurstrassen, som före sitt inträde i jesuitorden dessutom varit katolsk kyrkoherde i Köpenhamn. Han var också den drivande kraften bakom etableringen i Danmark och kom att fungera som den förste superiorn först i Ordrup och sedan i Köpenhamn. Det var således han som ledde och organiserade jesuiternas arbete i Danmark under etableringsfasen, och han kom också att ta initiativet till upprättandet av jesuitmissionen i Stockholm.[337]

Den ideale jesuiten – typer och mottyper

Rapporterna från denna första tid i Danmark illustrerar vilka problem man hade att brottas med i mötet mellan ideal och praxis i en ny och på många sätt främmande kulturmiljö som den nordiska. Apostolatet i Tyskland hade varit förbundet med många svårigheter, inte minst vid etableringen av nya verksamheter och kommuniteter. Men man hade i stort sett alltid kunnat räkna på ett starkt stöd från den katolska ortsbefolkningen och en stor uppslutning för de aktiviteter man initierat, antingen det nu rörde sig om folkmissioner, utbildningsanstalter eller föreningsverksamhet. Så var det inte i Danmark. Här var jesuiterna visserligen förskonade från de trakasserier från myndigheternas sida som följde i den tyska kulturkampens spår, men intresset för den katolska verksamheten var svagt

336. En god överblick över verksamheten i Tyskland under de föregående 25 åren ges av Murphy 1985.

337. »Summarium vitae P Hermanni Zurstrassen« i Litterae annuae 1881, ARSI. Zurstrassens framträdande roll framgår också klart av rapporterna till Rom och till provinsialen i Blyenbeck.

och jesuitfäderna fick länge arbeta under mycket små förhållanden. Under de första åren i Danmark fick jesuiterna inte bara åta sig ordinarie församlingsarbete utan också rycka in som lärare vid de katolska folkskolorna. Zurstrassen liknade de små missionsstationerna vid lejongropar; de var lätta att falla ner i men svåra att ta sig ur. Man gjorde sig som sagt emellertid snart av med dessa mindre missionsstationer, och undervisningarna vid församlingsskolorna övertogs av lekmannalärare och ordenssystrar.[338] Men också i Köpenhamn, liksom senare i Stockholm, hade jesuiterna till en början svårt att finna passande arbetsuppgifter. Av deras rapporter att döma tog det tid innan de blev allmänt accepterade i dessa församlingar, och många ska ha ställt sig frågande till om de överhuvudtaget gjorde någon nytta.[339] Ett annat problem var de primitiva boendeförhållandena under uppbyggnadsfasen, då man hyrde in sig i vanliga hyreshus och tvingades leva under, som det uttrycktes, för ordensfolk ovärdiga förhållanden med stojiga fruntimmer i trapporna och i köket. Detta ansågs utgöra en fara, inte minst för lekbröderna.[340]

Under dessa små förhållanden var det inte alltid lätt att upprätthålla ordensdisciplinen och den hierarkiska ordning som ordensregeln föreskrev. Flera av de äldre jesuiterna som hade erfarenheter av blomstrande verksamheter i Tyskland blev lätt missmodiga, och de yngre, mer entusiastiska hade svårt att göra sig gällande. Detta ledde ibland till konflikter och misshälligheter. Ett exempel är relationen mellan superiorn Zurstrassen och den unge Johannes Lohmann, som anlände till Ordrup våren 1873. Denne utsågs två år senare till rektor för skolan där och tog då initiativet till en omfattande utbyggnad av kollegiet. Zurstrassen hade till en början haft en mycket hög uppfattning om Lohmann, som han i en rapport till ordensgeneralen betecknat som »eine wahre Säule« (en stöttepelare) för

338. Zurstrassen till Oswald 16 nov. 1872 och till Hoevel 18 feb. 1874 i Dania V 65, APGS. Grüder hade sagt upp de lekmannalärare man tidigare haft då jesuiterna tog över dessa missionsstationer.

339. Zurstrassen till Hoevel 22 juli och 28 juli 1874 och 2 jan. 1875 i Dania V 65, APGS. Zurstrassen till Beckx 23 april 1873 i Germ. 1009-XIV, ARSI. Lieber till Lohmann 24 nov. 1887, OV 64 Suecia, APGS. Wessel till Wernz 27 feb. 1912 i Germ. 1014-XVIII, ARSI. I den sistnämnda rapporten redogör Wessel tillbakablickande för hur svårt det varit att vinna församlingens förtroende under den första tiden och vilken hjälp de haft av kyrkoherde Bernhard i detta avseende.

340. Straeter till Oswald 24 april 1874 och till Meschler 16 april 1884 i Dania V 65, APGS. I den sistnämnda rapporten konstaterade Straeter att dessa primitiva boendeförhållanden stred mot de romerska regelverken.

den danska missionen.[341] Men under Lohmanns rektorstid uppstod en spänning mellan de båda. I rapporter till provinsialen Kaspar Hövel anklagade Zurstrassen sin yngre ordensbroder för att undanhålla honom information om tillståndet vid kollegiet, medan Lohmann i sin tur beklagade sig över att Zurstrassen tog varje tillfälle i akt att kritisera och sätta honom på plats.[342] Allvarligare var de anmärkningar Zurstrassen riktade mot den jämnårige Augustin Brinkmann, som vid denna tid var studieprefekt i Ordrup. Denne väckte, framhöll han i en rapport våren 1874, anstöt genom sitt egensinniga och hänsynslösa uppträdande och lät sig ledas mer av egenkärlek än av »Geiste der Gesellschaft« (ordensandan). Man kan anta att det fanns ett samband mellan dessa anklagelser och Brinkmanns förflyttning till den nyupprättade missionen i Århus kort därefter. Superiorn för jesuitresidenset där, August Straeter, rapporterade i december 1875 till provinsialen att Brinkmann gjorde stor nytta i missionen och att han nu mera rättade sig efter sina överordnades befallningar än sina egna önskemål.[343] Denna anda av lydnad tycks därefter ha präglat Brinkmann så starkt att han i en minnesteckning i jubileumsskriften till Jesu-hjärtakyrkans femtioårsjubileum karakteriseras som en viljemänniska för vilken ordensregelns efterlevnad »er blevet en hellig Nødvendighed«.[344]

I ordensgeneralernas instruktioner inskärps ständigt på nytt vikten av att ordens regelverk följdes till punkt och pricka och att man vårdade sig om det andliga livet och bemödade sig om att upprätthålla »unione fraterna« (broderlig endräkt) i kommuniteterna.[345] Rapporterna till Rom från ordenshusen i Danmark och Sverige inleds i allmänhet med ett konstaterande att man på det stora hela uppfyllde dessa krav, varefter följer en redogörelse dels för uppbyggliga exempel, dels för hur man sökt åt-

341. Zurstrassen till Beckx 28 juni 1873 i Germ. 1009-XIV, ARSI. Lohmann hade avlagt sina eviga löften i kyrkan i Ordrup och nästa dag närvarat vid dess invigning.

342. Zurstrassen till Hoevel 7 feb. 1875 i Dania V 65, APGS. Lohmann hade inte låtit honom ta del av »status domus« (husets angelägenheter) och öppet beklagat sig inför tredje part. Zurstrassen underströk att hans rapport inte skulle ses som en anmälan utan som information.

343. Zurstrassen till Oswald 17 mars 1874, Straeter till Hoevel 14 dec. 1875 i Dania V 65, APGS.

344. J. Johnsen, »Af Kirkens Series Pastorum« i *Jesu Hjerte Kirke*, København 1945, s. 69f. Brinkmann ägnade sig en hel del åt vetenskapligt arbete och skrev bl.a. en biografi om den heliga Birgitta, vilken utkom på danska 1893.

345. Så exempelvis i brev till Zurstrassen 24 april 1873, 30 nov. 1874 och till Lieber 25 mars och 30 juni 1893, 1 dec. 1894 och 31 maj 1902 i Epist. Praep. Gen. Germ. IV–VI, ARSI. Än tydligare kommer detta till uttryck i instruktionerna till provinsialerna.

gärda avvikelser från den normativa ordningen. I en rapport från 1887 om tillståndet i kollegiet i Ordrup framhåller den dåvarande rektorn Thomas Brühl exempelvis att husordningen och disciplinen var god, och han berömmer två av skolastikerna för deras exemplariska uppförande. Men samtidigt betonar han att det vore önskvärt med ett större mått av kärlek och iver att lyda och att kollegiets spiritual, det vill säga dess själasörjare, saknade tillräcklig auktoritet och dessutom var illa omtyckt på grund av sitt barska (acerbiore) sätt.[346] Just bristerna vad gällde lydnad och hierarkisk underordning är ett ständigt återkommande tema i rapporterna. Så anklagade rektorn för Sankt Knudsskolan i Köpenhamn, Friedrich Küpferle, i en rapport från hösten 1921 två av de där stationerade skolastikerna för att följa sina egna idéer och ignorera lydnadsplikten (dependentiam a superioribus suis neglexit).[347]

Lydnadsproblematiken står i fokus i rapporterna från jesuiternas första tid i Sverige. Hösten 1879 hade ett provisoriskt residens upprättats i Stockholm med bayraren Josef Benl, eller Erik Benelius som han kom att kalla sig, som superior. Problemen började efter det att den ovan nämnde Lieber efterträtt denne som superior 1883. Det var Benelius som med hänvisning till den yngre medbroderns svaga självkänsla och depressiva läggning föreslagit denna förändring; med växande ansvar skulle, trodde han, denne kunna arbeta bort sina mindervärdighetskomplex.[348] När Lieber väl tillträtt som superior dröjde det emellertid inte länge förrän han i sina rapporter började beklaga sig över Benelius härsklystnad och åsidosättande av lydnadsprincipen. Det var, menade han, i själva verket denne som via den apostoliske vikarien styrde den svenska missionen. Efter Hubers död och Bitters utnämning till ny apostolisk vikarie sommaren 1886 bad han därför provinsialen – det var nu den ovan nämnde Lohmann som innehade denna post – tillse att denna form av indirekt maktutövning upphörde. Så blev det också, åtminstone vad gällde relationen till den apostoliske vikarien, och i sina rapporter de följande månaderna kunde Lieber meddela att Benelius nu höll sig »fromm an der Ordnung« (fromt till ordningen)

346. Brühl till Anderledy 11 juli och 2 okt. 1887 i Germ. 1010-XX, ARSI. Detta uttrycks vanligen med frasen »De bona nostrorum spiritu generatim et disciplinae custodia et regularum observantia constat«.

347. Küpferle till Ledóchowski 26 okt. 1921 i Germ. Inf. 1019-V, ARSI.

348. Benelius till Meschler 22 april 1883, OV 64 Suecia, APGS.

och visade honom en helt annan högaktning än tidigare. Detta berodde, trodde Lieber, som av allt att döma hyste stor beundran för den driftige Benelius, dels på Lohmanns förmaningar, dels på att han nu inte längre behövde dennes hjälp med sina svenska predikningar.[349] Konflikten mellan de båda jesuitfäderna sammanhängde till en del med att Benelius hade ansvar för projekteringen av det kollegium med tillhörande kyrka som jesuiterna kontraktsenligt planerade att bygga i centrala Stockholm. En intressant faktor i sammanhanget är att det var på ordensgeneralen Anton Maria Anderledys direkta befallning som Benelius behöll detta ansvar.[350] Maktkampen mellan de båda jesuitfäderna kom emellertid snart att överskuggas av jesuiternas konflikt med Bitter, vilken tilltog i styrka i takt med att dessa började realisera sina byggplaner och som upphörde först efter det att den tyska ordensledningen 1910 sagt upp kontrakten med det svenska apostoliska vikariatet och börjat avveckla sin verksamhet i Sverige. Jag återkommer till denna konflikt i ett senare avsnitt.

Lydnadsdiskurser och manlighet

Motsättningen mellan Lieber och Benelius liksom den mellan Zurstrassen och Lohmann kastar ett intressant ljus över jesuitordens lydnadsdiskurs och den därmed sammanhängande synen på prästerlig manlighet. Av rapporterna att döma var konflikter av detta slag tämligen vanliga. Sådant accepterades så länge de inblandade höll sig »intra limites obedientia« (inom lydnadens gränser), som en skolastiker på praktik i Köpenhamn uttryckte det i en redogörelse för den då spända relationen mellan rektorn i Ordrup, Paul Wehrhahn, och superiorn i Köpenhamn, den ovan nämnde Straeter.[351] Från ordensledningens sida ingrep man inte direkt i denna typ av konflikter utan nöjde sig med allmänt hållna förmaningar om vikten av

349. Lieber till Lohmann 15 juli, 24 aug. och 21 dec. 1886 och 3 april och 8 dec. 1887 och 22 nov. 1888, OV 64 Suecia, APGS. Benelius hade »Ihren Wink wohl zu Herzen genommen«, meddelade Lieber belåtet i rapporten från augusti 1886. Men i brevet från november 1888 beklagade han sig åter över dennes självsvåldighet.

350. Beckx till Lohmann 9 feb. 1885 i Epist. Praep. Gen. Germ. V, ARSI. Enligt provinsialen Thills bedömning berodde konflikten mellan de båda fäderna på deras respektive karaktärsegenskaper. Benelius hade svårt att tygla sitt häftiga humör och Lieber var självgod (Grosstuer). Thill till Wernz 6 sept. 1908 i Germ. 1013-II, ARSI.

351. Plenkers till (assistenten) Hoevel 26 jan. 1885 i Germ.1010-XVII, ARSI. Plenkers meddelade vidare att provinsialen i samband med sin visitation inte kunnat komma till rätta med denna motsättning.

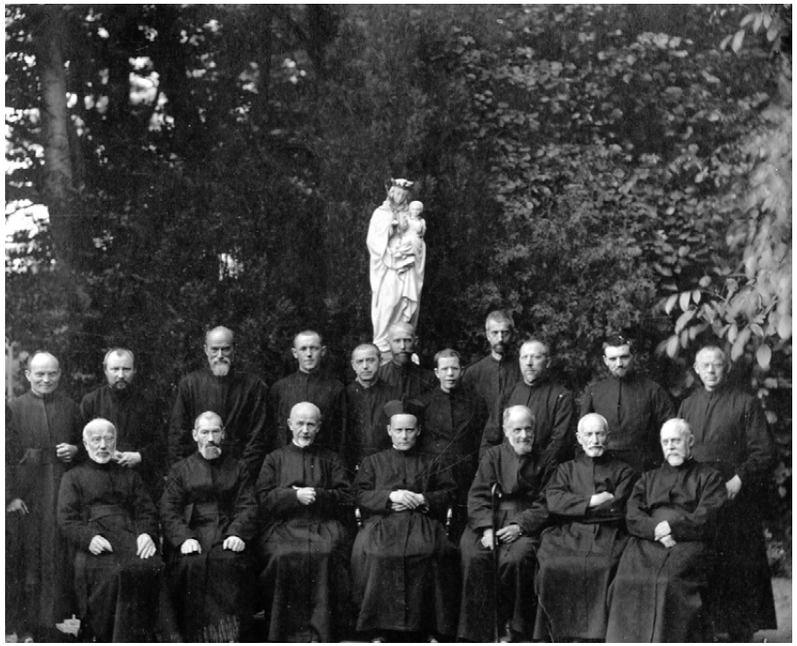
att bevara kärlek och sammanhållning i residensen och ha överseende med varandras svagheter. Provinsialerna gjorde dessutom årliga visitationer vid de olika residensen och kollegierna, då det gavs tillfälle att öppet dryfta de problem som eventuellt fanns i kommuniteten ifråga. Dessa besök var, om man får tro rapporterna till generalen, ofta både efterlängtade och nödvändiga för att upprätthålla friden och ordningen i residensen – eller, som en pater formulerade det, »magnam nobis attulit consulationem novumque animum« (gav mycken tröst och en ny anda).[352]

Ett vanligt medel för att undvika eller komma till rätta med konflikter var skiften på ledande poster och förflyttningar mellan olika distrikt. Denna strategi användes flitigt i Danmark. Så var, för att ta några exempel, Lohmann först rektor i Ordrup och därefter provinsial för den tyska provinsen, för att sedan ha en rad olika funktioner alltifrån präst i Århus till ett förnyat uppdrag som rektor i Ordrup.[353] Att han under en tid varit ledare för hela den tyska jesuitprovinsen gav honom således inga karriärfördelar men däremot en hel del obehag. Superiorn för kommuniteten i Århus, Ludwig Schmitt, var allt annat än glad över att få den förre provinsialen som medarbetare i församlingen, och han beklagade sig över att denne sökte ta kommandot och inte respekterade hans auktoritet.[354] Men än svårare gestaltade sig kravet på underordning när två fäder i samma kommunitet bytte plats i ledningen, vilket illustreras av den konflikt som uppstod i Århus efter det att jesuitpatern Friedrich Brüggemann i januari 1897 efterträtts som superior av Ignatius Schmid. I en av sina första rapporter som superior anklagade denne Brüggemann för att uppträda direkt fientligt och på alla sätt motarbeta honom. Men efter en visitation i Århus sommaren 1898 konstaterade provinsialen Alois Haan att kritiken främst var att betrakta som ett uttryck för att Schmid var överarbetad och därför lätt kom i konflikt med sina medbröder. Efter denna visitation återställdes, om man får tro rapporterna, den broderliga sämjan i jesuitresidenset. Än

352. Brühl till Anderledy 1 juli 1889, Lieber till Lohmann 9 aug. 1888 i Germ. 1010-XVII och XX, ARSI. Rapporter till Meschler från Lieber 11 nov och från Benelius 25 maj 1883, OV 64 Suecia, APGS.

353. Summarium vitae P. Ioannes Bapt. Lohmann SJ, ARSI.

354. Schmitt till Anderledy 19 jan. 1889 i Germ. 1010-XI, ARSI. Lohmann visade respekt på det diskursiva planet men i praktiken var det han som styrde; han försökte på alla sätt demonstrera sin överlägsenhet (suam in omnibus super nos superioritatem vult ostendere). Schmitt gav också exempel på att Lohmann handlat egenmäktigt.



Jesuitfäder på Andreaskollegiet i Ordrup. (Katolsk Historisk Arkiv, Köpenhamn.)

bättre blev det sedan Lohmann efter några år som rektor i Ordrup återvänt till Århus och övertagit funktionen som husordningsman (pater minister), vilken han enligt Schmid utövade med »paterna caritate« (faderlig kärlek).[355]

Som jesuit hade man alltså att acceptera den funktion man blev anvisad av sina överordnade. Denna disponibilitet var en viktig punkt i den jesuitiska lydnadsdiskursen och därtill ett centralt inslag i den jesuitiska manlighetsformeringen. För vissa innebar detta ständiga förflyttningar, för andra att de hade att stanna på samma post under lång tid, ibland större delen av livet. Så var det exempelvis för flertalet av de jesuiter som var knutna till S:ta Eugeniaförsamlingen i Stockholm. Lieber behöll sin ställning som superior för residenset fram till 1910 då han återvände till Tyskland på grund av sjukdom, medan Benelius fortsatte sin verksamhet som enkel präst vid S:ta Eugenia fram till 1926. Liebers efterträdare Edward Wessel, som knutits till Eugeniaförsamlingen 1888, kom att kvarstå som superior 1927 och som kyrkoherde i nämnda församling fram till 1931.[356] Också i Danmark fanns det jesuitfäder som kvarstod länge på en och samma post, som exempelvis Albert von Geyr-Schweppenburg och Friedrich Esser, vilka båda var verksamma i mer än tjugo år som själasörjare, predikanter och skriftställare vid Jesu-hjärtakyrkan i Köpenhamn.[357] Men Bernhard zu Stolberg-Stolberg, som anlänt till Stockholm som nybakad jesuit 1881, sändes ut på ständigt nya uppdrag. Stolberg, som tillhörde en högadlig familj och som före sitt inträde i jesuitorden varit sekularpräst i Malmö, kom att fungera som kyrkoherde först i Gävle och sedan i den nygrundade församlingen i Norrköping. Han hade även ansvar för den ambulerande själavården bland polska säsongsarbetare.[358]

Det var emellertid inte alltid som jesuitfäderna fann sig i den stationering som de överordnade beslutat. I en rapport till jesuitgeneralen från hösten 1907 beklagade sig provinsialen Thill över detta. Ibland var det patern i fråga som reste invändningar, men oftast var det superiorn eller andra fäder vid det residens där denne skulle placeras som opponerade sig.[359] Inom den tyska ordensledningen tycks man ha tagit viss hänsyn till den sistnämnda typen av motstånd, men enskilda fäders protester godtogs normalt inte. Så avslog ordensledningen i Rom prompt en anhållan 1923 från den i München stationerade teologen Erich Przywara om förflyttning och byte av provins. Den plats man tilldelats var, framhöll assistenten för den tyska provinsen Rudolf van Oppenraaij i sitt svar, ett uttryck för Guds försyn och särskilda plan, vilket man som jesuit hade att foga sig i.[360] Hanteringen av Przywaras klagomål, vilka fortsatte under flera år och sammanhängde med att denne som skriftställare vid *Stimmen der Zeit* ansåg sig vara utsatt för orättfärdig censur av sina överordnade, kastar ett intressant ljus över den jesuitiska ordensandan och manlighetsdiskursen. Przywara, som var en av Tysklands mest framträdande katolska teologer

355. Schmid till Martin 25 jan. och 28 juli 1897, 31 jan. 1898 och 9 mars 1900. Haan till Martin 29 juni 1897 i Germ. 1011-X resp. 1011-II, ARSI. Martin till Haan 2 april 1898 i Epist. Praep. Gen. Germ. IV, ARSI.

356. Wehner 1937, s. 119–124.

357. Esser var verksam vid Jesu Hjerte-kyrkan från 1888 till 1920 och von Geyr Schweppenburg från 1880 till sin död 1902. *Jesu Hjerte Kirke*, 1945, s. 59–65, 73–77.

358. Dennes liv och verk skildras utförligt i Schweter 1933.

359. Thill till Wernz 10 okt. 1907i Germ. 1013-I, ARSI.

360. Oppenraaij till Przywara 6 okt. 1923 i Epist. Praep. Gen. Germ. XI, ARSI.

vid denna tid, tolkade censuren som ett uttryck för elak småsinthet och »invidia clericalis« (klerikal avund).[361]

Från ordensledningens sida gick man varligt fram. Oppenraaij framhöll i sitt ovan nämnda brev att man fick akta sig för att överdriva betydelsen av sådana motsättningar, vilka lätt kunde uppstå i gemenskaper av män »von stärkster persönlicher Eigenart« (med en stark personlighet). Han upplyste emellertid samtidigt om att censureringen skett på initiativ av den Heliga stolen och att Przywara därför måste foga sig. Det var hans plikt som ordensman och jesuit. Ordensgeneralen Ledóchowski uttryckte sig än skarpare då han i ett brev till Przywara från juli 1925 vänligt med bestämt uppmanade denne att underkasta sig den ålagda censuren, inte bara av lydnad utan också »aus innerer Überzeugung heraus« (av inre övertygelse). Det var, framhöll ordensgeneralen, framför allt den pessimistiska tonen i Przywaras artiklar i *Stimmen der Zeit* och tendensen att hela tiden uppehålla sig vid problem som väckt anstöt. I fortsättningen borde denne försöka använda sin författarbegåvning till att förkunna, förklara och försvara den katolska tron på ett sådant sätt att läsaren kände glädje över att vara katolik.[362]

Przywara underordnade sig, och när man bläddrar i *Stimmen der Zeit* från denna tid ser man att hans artiklar från senare delen av 1920-talet ändrat ton och inriktning.[363] Det ska tilläggas att tidskriften efter första världskriget utvecklats från ett språkrör för den papalistiska ultramontanismen till en mer allsidig katolsk kulturtidskrift, vilket mötte kritik från flera håll, inte minst från tyska biskopar. Många beklagade, framhöll Ledóchowski i ett brev till provinsialen Bernhard Bley, att tidskriften inte på samma sätt som tidigare framstod som en pålitlig vägvisare för de tyska katolikerna; skribenterna ägnade sig mer åt att teoretisera och problematisera än åt att ge klara riktlinjer.[364] Under den mer än fyrtioåriga exiltiden, då den tyska provinsens utbildningsanstalter varit förlagda till

361. Przywara till Oppenraaij sept 1923 och till Ledóchowski 17 maj 1925 i Germ. Inf. Particulares 1020, ARSI.

362. Ledóchowski till Przywara 30 juli 1925 i Epist. Praep. Gen. Germ. XI, ARSI.

363. *Stimmen der Zeit* 1928–1932.

364. Bley till Ledóchowski 24 sept. 1924 i Germ. Inf. 1020, ARSI. Ledóchowski erkände att tidskriften, som under kulturkampens dagar haft sin redaktion i utlandet, länge varit isolerad från det tyska kulturlivet. Men detta hade, menade han, haft den fördelen att skriftställarna inte blivit så påverkade av de kulturella modetendenserna i hemlandet, vilket underlättat »das ruhige Abwägen und Urteilen«.

utlandet, hade de tyska jesuiterna i viss mån isolerats från den intellektuella utvecklingen i hemlandet och därmed kommit att hålla fast vid den kulturkampskatolicism som rått i början av 1870-talet. Med återetableringen i Tyskland efter första världskriget gick det inte längre att upprätthålla denna avgränsningsstrategi. En mer individualistisk mentalitet bröt fram samtidigt som de demokratiska rörelserna med sina krav på folkligt medbestämmande gjorde sitt segertåg i västvärlden. I den tyska grenen av jesuitorden, vilken nu uppdelats i en syd- och en nordtysk provins, gjorde sig dessa nya strömningar klart märkbara hos den unga generationen jesuiter. Inom ordensledningen noterade man med oro att de unga jesuiterna hade en sämre fysisk och psykisk hälsa än tidigare generationer och att tidens hedonistiska kulturklimat gjorde det svårare att upprätthålla den asketiska disciplinen i orden.[365] Detta yttrade sig, vilket fallet Przywara tydligt illustrerar, också i en minskad benägenhet att finna sig i placeringar, uppdrag och arbetsvillkor som man inte kände sig till freds med.

När man jämför korrespondensen i ordenshögkvarteret i Rom från perioden efter första världskriget med den från före kriget är det tydligt att det skett en förändring, vilken speglas även i sättet att uttrycka sig. En ny språkstil gör sig gällande som, för att anknyta till Reddys terminologi, indikerar att en ny emotionsregim var på väg, präglad av ett större mått av pluralism där individuella erfarenheter och önskemål gavs större utrymme. Dessa tendenser motarbetades av ordensledningen, och exponenterna för den nya andan tvingades till underkastelse. I samband med andra vatikankonciliet trettio år senare slog den nya andan under namn av aggiornamento emellertid igenom med full kraft både inom jesuitorden och i den katolska kyrkan i stort, vilket visar att dessa tendenser levt vidare under ytan. Denna typ av passivt motstånd är enligt Reddys modell en konsekvens av det känslomässiga lidande som förtrycket innebär och odlas i så kallade »emotional refuges«. I dessa alternativa emotionsgemenskaper används andra känslomässiga normspråk än den hegemoniska regimens, vilket på sikt banar väg för en förändring.[366]

Denna problematik gjorde sig även gällande i de nordiska jesuitkom-

365. Ledóchowski till Bley 6 maj 1922, 3 mars 1926 och 28 april 1927 och till Lauer 28 juni 1928 i Epist. Praep. Gen. Germ. X och XI, ARSI. Bley till Ledóchowski 5 sept. 1925 och 27 jan. 1927 i Germ. Inf. 1020 och 1022, ARSI. Se Werner 1996, s. 277–281.

366. Reddy 2001, 123–130.

muniteterna, särskilt den i Stockholm. Två fall får tjäna som exempel. Det ena gäller Albert Ammann, som efter två år i Sverige återvände till Tyskland på egen begäran 1926, det andra rör August Brunner som trots upprepade, närmast förtvivlade klagobrev till provinsialen tilläts återvända till hemlandet först efter det att han drabbats av ett psykiskt sammanbrott. Ammann, som var uppvuxen i München, hade sänts till Sverige därför att han hade en svensk mor, talade flytande svenska och i sin barndom ofta vistats hos sin mormor i Stockholm. Familjen var dessutom personligen bekant med den nye katolske biskopen i Sverige, bayraren Johannes Müller.[367] Det var med knapp nöd den enligt de överordnades bedömningar intellektuellt begåvade men veke och känslige Ammann antagits som jesuit. Hans goda vilja och strävan att lyda och ta rättelse hade fällt utslaget. Liknande överväganden ledde till att hans ödmjuka anhållan om att bli hemkallad till Tyskland och placerad i en större kommunitet utan vidare godkändes av provinsialen Bley.[368] Det var, förklarade Bley i ett brev till Müller som uttryckt missnöje med att Ammann hemkallades, inte alla som klarade av de hårda villkor som rådde i den svenska missionen även om den goda viljan fanns. Han uppmanade Müller att vända sig till andra ordnar för att få lämpliga präster.[369] Att döma av korrespondensen mellan Bley och ordensgeneralen var problemet i detta fall inte att en ung jesuit var missnöjd med sin placering utan att motivera dennes hemkallande för biskopen. Hänsynen till Ammanns önskemål sattes här i främsta rummet.

Annorlunda förhöll det sig med Brunner. Frågan om hur man skulle förhålla sig till dennes önskemål om omplacering gestaltade sig till en diskursiv kamp om hur jesuitordens anda och den därmed sammanhängande konstruktionen av prästerlig manlighet skulle tolkas. Brunner, som fortfa-

367. Albert Ammanns mor Ellen hade medverkat både till att jesuitorden kom att stanna i Sverige och till att Müller utsågs till ny apostolisk vikarie efter biskop Bitter. Se Werner 1996, s. 230f, 253ff.

368. N. Prümm till Wernz 17 mars 1913 i Germ.1014-II, ARSI. Bley till Ledóchowski 29 okt. 1927 i Germ. Inf. 1021, ARSI. Bley framhåller här att han i samband med sitt besök i Sverige sommaren 1926 framhållit för biskop Müller att arbetet i den svenska missionen var så krävande att den tyska provinsen inte kunde åta sig ett så stort ansvar som denne önskade. Huruvida modern Ellen Ammann, som var ordförande i det bayerska kvinnoförbundet och ledamot i den bayerska lantdagen och som dessutom hade goda relationer till nuntien Eugenio Pacelli, påverkat beslutet om sonens hemkallande framgår inte av det tillgängliga materialet.

369. Müller till Bley 19 okt. 1927 (kopia). Bley till Ledóchowski 29 okt. 1927 i Germ. Inf. 1021, ARSI. Bley till Müller 30 okt. 1927, Jesuitorden, KBA, RA. Historia Domus Holmiensis 1927–28, ARSI. Ammann placerades som bibliotekarie vid kollegiet i Frankfurt.

rande var skolastiker och alltså ännu inte avlagt sina eviga löften, räknades som en intellektuell kapacitet. Under utbildningen i Valkenburg hade han erbjudits att efter avslutade studier få en ordensprofessur i exegetik, vilket han dock avböjt med hänvisning till att hans håg stod till filosofin. Hans önskan om att få utbilda sig till lärare i filosofi avslogs emellertid, eftersom han enligt de överordnades bedömning var alltför »subjektivistiskt« orienterad för att kunna tillåtas inneha en ordensprofessur i detta ämne.[370] Av samma skäl avslogs också hans begäran om att få bli redaktör på *Stimmen der Zeit*. I stället sändes han till jesuitkommuniteten i Stockholm med uppdrag att bedriva ett vetenskapligt apostolat och delta i den religions- och kulturpolitiska debatten. Framför allt skulle han gå i teologisk närkamp med ärkebiskop Nathan Söderblom, vars kyrkopolitiska program blivit högaktuellt efter det ekumeniska mötet mellan företrädare för reformatoriska och ortodoxa kyrkor och samfund i Stockholm 1925.[371] Brunner vantrivdes emellertid i Stockholm, särskilt som han uppfattade stationeringen där som en förvisning, och någon publicistisk verksamhet kom han bortsett från några artiklar i den nygrundade katolska tidskriften *Credo* aldrig att utveckla. I brev till provinsialen och till medbröder runt om i Tyskland, vilka via censursystemet kom till provinsledningens kännedom, beklagade han sig över sin situation. Han riktade i detta sammanhang skarpa anklagelser mot Bley samtidigt som han sökte stöd hos professorn vid jesuiternas universitet i Rom (Gregoriana), den förutvarande provinsialen för den sydtyska provinsen Augustin Bea.[372]

Detta flagranta brott mot ordensdisciplinen gjorde det naturligtvis svårare att låta honom återvända till Tyskland, särskilt som jesuiterna i både Stockholm och Köpenhamn bestämt motsatte sig att han hemkallades. Men Bea ansåg att man behandlat Brunner för hårt och att den påtvingade vistelsen i Stockholm fungerat psykiskt nedbrytande. Därför borde man, menade Bea, snarast återkalla denne till Tyskland och låta honom få bli

370. Bley till Ledóchowski 29 okt. 1927 i Germ. Inf. 1022, ARSI. Brunners intresse låg på filosofins och religionshistoriens område, och han var starkt påverkad av filosofen Max Schelers idéer.

371. Angående Stockholmsmötet, se B. Sundkler, *Nathan Söderblom: His Life and Work*, Lund 1968, s. 330–382.

372. Lauer till Ledóchowski 17 mars 1928 i Germ. Inf. 1023, ARSI. Brunner var »der wissenschaftliche Kopf der Mission«. Lauer var mycket upprörd över det brev som Brunner skrivit till hans företrädare, vilket han ansåg att »kein Mann von Bildung und geschwiege denn ein Ordensmann« borde kunna skriva.

medarbetare i *Stimmen der Zeit* med uppgift att, givetvis under censurens kontroll, behandla filosofiska och religionshistoriska frågor.[373] Johannes Lauer, som just efterträtt Bley som provinsial, var av en annan mening. I en rapport till Rom och i brev till Bea våren 1928 lämnade han en ingående redogörelse för fallet Brunner. Med udden riktad mot Bea, som gjort gällande att Brunners begåvning inte kunde komma till sin rätt i Sverige, underströk Lauer att posten i Stockholm var »eine ehrenvolle Bestimmung«, alltså ett ärofullt uppdrag. Om Brunner lagt manken till skulle han ha kunnat skaffa sig ett mer fruktbärande arbetsfält i Sverige än någonsin i Tyskland. Att Brunner inte bestått det provet berodde enligt Lauer till en del på hans nervösa läggning, men framför allt på hans längtan (Sucht) att få spela en roll i den tyska kulturdebatten. Detta tolkade Lauer som ett uttryck för äregirighet och stolthet, alltså egenskaper som stod i bjärt kontrast till jesuitordens dygdeideal. Han riktade också kritik mot Beas och andras tal om outnyttjade talanger, vilket han ansåg vittna om ett felaktigt tänkesätt och om bristande kännedom om jesuitordens anda. Han uttryckte vidare tvivel på att Brunner hade någon framtid i jesuitorden; om tertaitet varit till ända nu skulle denne, betonade han, inte ha fått avlägga eviga löften och därmed tvingats lämna orden.[374]

Jesuitgeneralen Ledóchowski hade vid upprepade tillfällen inskärpt behovet av att tillämpa hårdare urvalsprinciper på jesuitkandidaterna och att sörja för att lydnaden och den asketiska andan upprätthölls inom orden. Men i detta fall lät han nåd gå före rätt. Sommaren 1928 återvände Brunner som en bruten man till Tyskland, där han placerades vid jesuitkollegiet i Münster. I ett brev till Lauer några månader före sin avresa hade Brunner med anspelning på de konsekvenser vistelsen i Sverige fått för hans hälsa betecknat sig som »das Opfer der übertriebenen Pläne des Kardinal van Rossums und unseres Bischofs«. Han ansåg sig alltså vara ett offer för det, som han menade, orealistiska nordiska rekatoliceringsprogram som prefekten för Propaganda Fide, kardinal van Rossum, tagit initiativ till och som biskop Müller nu försökte realisera. Samtidigt uttryckte han sin sorg

373. Bea till Lauer (kopia) 18 jan. 1928 i Germ. Inf. 1023, ARSI.

374. Lauer till Ledóchowski 17 mars och till Bea (kopia) 25 jan. 1928. Bea till Lauer (kopia) 18 jan. 1928 i Germ. Inf. 1023, ARSI. I brevet till Bea betonade Lauer att »Christus lässt auf die Dauer seine Sache nicht benutzen zur Befriedigung des Stolzes und der Ehrsucht«, alltså att äregirigheten inte fick vara drivkraften i kampen för den kristna saken.

över att han gjort så dåligt ifrån sig i Stockholm och gjort medbröderna vid residenset där, särskilt superiorn Ansgar Meyer, besvikna. Han antydde också att han var redo att uppge alla personliga aspirationer och stanna i Stockholm om det ansågs nödvändigt.[375] Kanske var det dessa uttryck för underordning och disponibilitet som gjorde att Brunner gavs en ny chans att visa att han passade i orden. Eller också var det ett uttryck för att den mer pluralistiska linje som Bea representerade fått starkare genomslag inom den tyska grenen av jesuitorden. Bea blev sedermera kardinal och kom att spela en viktig roll i det reformarbete som inleddes med andra vatikankonciliet.[376] Brunner avlade sina eviga löften 1930 och utsågs några år senare till lärare i filosofi vid kollegiet i Valkenburg. Han fick alltså till slut den ordensprofessur i filosofi som han så länge hoppats på, och efter andra världskriget blev han också medarbetare i *Stimmen der Zeit*.[377]

Disciplinering

Utbildningstiden fungerade som en sållningsprocess, där de unga jesuitaspiranter som på den ena eller andra punkten inte motsvarade de krav som ställdes fick lämna orden. Det finns flera exempel på detta i rapporterna från de nordiska jesuitkommuniteterna. Så fick tre skolastiker och en lekbroder lämna jesuitorden efter en tid av praktik i Ordrup i början av 1910-talet. Enligt rektorn Michael Hausmanns bedömning hade två av dessa skolastiker varit så besvärliga att orden kunde lyckönska sig till att ha blivit av med dem. Den tredje, Franz Brinkmann, stannade i den danska missionen som sekularpräst. Felet med honom var att han saknade ordenskallelse, vilket visade sig i hans oförmåga att inordna sig i kommunitetslivet.[378] Men också fullvärdiga jesuiter som avlagt eviga löften kunde

375. Ledóchowski till Lauer april 1928. Brunner till Lauer 7 mars 1928 (kopia) i Germ. Inf. 1023, AR. I Historia Domus Holmiensis 1928–29 (ARSI) anges hälsoskäl som orsak till hans hemkallande och det uppges att han ofta måste uppsöka läkare. I en lägesrapport (litterae consultatoris) till Ledóchowski 30 jan. 1928 betecknade Brunner biskopen som visserligen ivrig (ardens zelo pro conversione animarum) men oklok (prudentia caret).

376. Bea lämnade Tyskland redan 1924 för uppdrag i Rom, och 1930–1949 var han rektor för det påvliga bibelinstitutet i Jerusalem. Han kreerades till kardinal 1959 av Johannes XXIII och utnämndes kort därefter till president för det nyinrättade sekretariatet för kristen enhet. Se E. M. Jung-Inglessis, *Kardinal Bea. Sein Leben und sein Werk*, St. Ottilien 1994.

377. »August Brunner« i *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band 2, Freiburg/Br. 1992, s. 729. Biskop Müller var mycket upprörd över att Brunner hemkallades och protesterade mot beslutet. Müller till Lauer 7 jan. 1929, Schweden 251/301a, APGS.

378. Hausmann till Wernz 23 jan. 1910 i Prov. Germ. 1013-XI, ARSI. Hausmann antydde att

tvingas lämna orden, vilket skedde genom formell uteslutning. Orsaken var allvarliga förseelser som exempelvis sedlighetsbrott eller grav olydnad. I sådana falls hölls först »consult« om saken i residenset i fråga. Den berörde jesuiten fick flera varningar, och det var först om vederbörande vägrade bättra sig som det kunde bli fråga om uteslutning ur orden.

Bland dem som tvingades lämna orden fanns flera nordbor, som exempelvis stockholmarna Carl Zanichelli, som efter utbildning i Exaten och praktik i Köpenhamn och Ordrup uteslöts ur orden i december 1887, och Lennart Wiberg och Nils Santesson, vilka var konvertiter och som båda lämnade orden redan efter det tvåårigа novisiatet. Wiberg blev journalist och var en flitig skribent i den katolska tidskriften *Credo*, medan Santesson hamnade i rampljuset då han ertappats med att utnyttja unga män sexuellt; han dömdes 1907 till straffarbete för homosexbrott.[379] En fjärde svensk, Niklas Bergius, uteslöts ur jesuitorden 1908. I hans fall rörde det sig inte om disciplinbrott av det vanliga slaget utan om en av de värsta försyndelser en jesuit kunde begå, nämligen heresi. Bergius hade vägrat att acceptera en påvlig encyklika och i brev öppet kritiserat det kyrkliga läroämbetet. Det rörde sig här om Pius X:s encyklika *Pascendi domini gregis*, som fördömde den historisk-kritiska exegetiken, kantianismen och den kunskapsteoretiska relativismen. Enligt provinsialen Thills rapportering om saken hade man lagt ner stor möda på att övertyga Bergius om att han måste acceptera läroämbetets direktiv, vilket dock inte lyckats.[380] Efter sin uteslutning ur orden lämnade Bergius också katolska kyrkan, men återinträdde tio år senare.[381]

Korrespondensen om dessa disciplinbrott belyser motbilder till den ideale jesuiten. Redogörelser för sådana fel och brister är ibland tämligen ingående, vilket man kanske kan se som en reminiscens av utbildningstidens »stening«. Men rapporterna innehåller också lovordande omdömen om jesuitfäder, vars goda egenskaper framställs som förebildliga. Genom

ytterligare en av de nyanlända skolastikerna skulle komma att uteslutas eller frivilligt lämna orden.

379. Lieber till Lohmann 18 dec. 1887, OV 64 Suecia, APGS. L. Hallberg, »Svenskfödda jesuiter under 1800-talet« i *Signum* 2006:5, s. 36–39.

380. Thill till Wernz 18 och 20 feb. 1908 i Germ. 1013-II, ARSI. Hallberg 2006, s. 40. Bergius studerade vid tillfället teologi i Exaten. Enligt lärarna företrädde han en kantiansk och närmast agnostisk kunskapssyn.

381. Hallberg 2006, s. 40. Bergius var under lång tid verksam som lärare vid Brunnsviks folkhögskola.

att kontrastera dessa positiva förebilder mot de negativa motbilderna får man en bild av den idealtypiske jesuiten och därmed sammanhängande manlighetsideal. Allvarligare överträdelser av sexuell art förekom ytterst sällan i de nordiska jesuitkommuniteterna. I början av 1900-talet förekom dock två sådana fall. Det första rörde en lekbroder i Ordrup som gjort sig skyldig till pedofila övergrepp. Brottet, som om det blivit känt för den danska allmänheten skulle ha lett till jesuitkollegiets omedelbara stängning, bedömdes givetvis som mycket allvarligt. Lekbrodern skickades till Exaten för botgöring och uteslöts sedermera ur jesuitorden.[382] Det andra fallet gällde en inom den danska jesuitmissionen prominent person, nämligen den förutvarande rektorn vid Knudsskolan i Köpenhamn, Clemens Bannwart, som haft en relation med en kvinna. Även han tvingades lämna jesuitorden och återvände till sitt hemland Schweiz.[383]

Hanteringen av andra liknande fall visar att det ingalunda var självklart att brott mot det sjätte budet ledde till uteslutning av jesuitorden. I en lägesrapport från hösten 1907 tar provinsialen Thill upp ett liknande fall. Det rörde sig här om en i Indien stationerad jesuit som vid upprepade tillfällen bett om att få lämna orden. Han hade först inte velat uppge orsaken till sin begäran. Men då provinsialen gjort honom uppmärksam på att detta var nödvändigt och att han riskerade exkommunikation om han lämnade orden utan de överordnades medgivande, hade han fallit till föga och ångerfullt tillstått att han inte klarade av celibatkravet. Provinsialen hade då tröstat honom och gett anvisningar om hur han skulle kunna komma till rätta med problemet. »Hoffentlich geht es gut« (förhoppningsvis lyckas det), avslutade Thill sin redogörelse. Detta kan kontrasteras mot ett fall av uteslutning ur orden som Thill relaterar i samma rapport. Patern i fråga hade utmärkt sig för egensinne och brist på självbehärskning samt varit till allmänt besvär. Skillnaden mellan de båda fallen är att den förstnämnde jesuiten visat prov på god vilja och inte ifrågasatte de rådande regelverken,

382. Lohmann till Martin 6 och 17 okt. 1898 i Germ. 1011-XXI, ARSI. Lekbrodern hade gjort sig skyldig också till en rad andra disciplinbrott. En närmare redogörelse finns i ett brev till assistenten för den tyska provinsen. Själva akten om denna sak är, som det står i registret, »destructa« (förstörd).

383. Küpferle till Ledóchowski 17 okt. 1922 i Germ. Inf. 1019, ARSI. Enligt vad den danskfödde katolske prästen Jacob Olrik rapporterade till den romerske apostoliske visitatorn biskop Diepen hade Bannwarts feltramp blivit känt bland katolikerna i Köpenhamn och ställt till med stor skandal. Olrik till Diepen 9 jan. 1921, NS 1920/105; ASPF.

medan den som uteslöts ur orden bedömdes som oförbätterlig. Om han tilläts stanna i orden skulle han, som provinsialen uttryckte det, »stets das Kreuz des Ordens sein«, alltså komma att utgöra en belastning för orden.[384]

På samma sätt beskrivs många av de problemfall som tas upp i rapporterna från de nordiska jesuitmissionerna. Bristen på lydnad och vilja till underordning framställs som de mest demeriterande egenskaperna. De ovan nämnda skolastikerna som fick lämna orden efter sin praktik i Ordrup karakteriseras just så. En annan negativt konnoterad egenskap är känslosamhet. I en rad rapporter om skolastikern Franz Plett, som fick lämna orden efter en tids verksamhet vid Knudsskolan i Köpenhamn i början av 1920-talet, framhålls vid sidan av hans respektlösa uppträdande gentemot de överordnade just detta karaktärsdrag som ett tecken på att han inte passade i jesuitorden. Enligt rektorn Küpferle hade han dessutom tillägnat sig en ojesuitisk spiritualitet, vilken yttrade sig i falsk mysticism kombinerad med en ovilja att underkasta sig asketiska offer. Utslagsgivande var emellertid också här bristen på lydnad och oviljan att ta rättelse.[385] De som tillstod sin skuld och bejakade ordens regelverk slapp undan med ett disciplinstraff. Så var det exempelvis med islänningen Jon Sveinsson (kallad Svensson), den sedermera så berömde ungdomsboksförfattaren »Noni«. Han hade under 1890-talet tjänstgjort som lärare vid Andreaskollegiet, där han råkat i konflikt med sina överordnade och därvid uppträtt på ett sådant sätt att han hotats med uteslutning. Händelsen gjorde att han inte kunde stanna i Ordrup utan strafförflyttades till Exaten och ålades två år av botövningar. Efter tolv år i Exaten där han, som provinsialen Joseph Joye konstaterade i en rapport till jesuitgeneralen Wernz, inte gjort sig skyldig till några nya överträdelser anhöll han om att få återvända till Ordrup, vilket den dåvarande rektorn Joseph Droste dock avböjde. Han fick emellertid fria händer att ägna sig åt sitt författarskap och överflyttades två år senare på egen begäran till ett jesuitresidens i Ungern. Jesuitgeneralen gav sitt tillstånd till detta på villkor att residensets superior underrättades om Svenssons tidigare försyndelser och att denne inte skulle tillåtas utöva någon verksamhet utanför residenset.[386]

384. Thill till Wernz 10 okt. 1907 i Germ. XIII-1, ARSI.
385. Küpferle till Ledóchowski 26 okt. 1921, 15 april och 17 okt. 1922 i Germ. Inf. 1019, ARSI.
386. Joye till Wernz 28 nov. 1912 och 9 mars 1914. Wernz till Joye 13 mars 1914 i Prov.Germ. 1014-I och II och Epist. Praep. Gen. Germ. IX, ARSI.

Disciplinära åtgärder av detta slag var inte helt ovanliga. Ibland fick man ta till riktigt skarpa metoder. Så var exempelvis fallet med en jesuitpater på kollegiet i Valkenburg, Hermann Gruber, som enligt Thill utmärkte sig för sitt »Grösserwahn« (storhetsvansinne) och sin närmast sjukliga egoism. Han väckte irritation hos sina medbröder genom sina ständiga klagomål och sitt forskarskryt och hade dessutom uppgivit nästan all religiös praxis. Det mesta av tiden ägnade han åt forskning om frimureriet, vars samhällsfarliga verksamhet han gjort det till en livsuppgift att avslöja. Thill hade måst hota med att sätta honom på svältkur för att få honom att ta reson. Huber hade också förbjudits att ha kontakt med skolastiker och utomstående, och hans korrespondens kontrollerades noga. Enligt provinsialens bedömning hade Gruber helt tappat kontakten med tillvarons andliga dimension och därmed »die Quelle alles Glückes für einen Ordensmann verstopft« (täppt till källan till all lycka för en ordensman). Anledningen till att denne försumlige och besvärlige pater inte uteslöts ur orden var att man bedömde honom som halvt sinnessjuk. Den annars så stränge Ledóchowski hade rått provinsialen att visa denne mer »Herzensgüte« (hjärtegodhet) och förståelse. Enligt Thills bedömning var det emellertid just den tidigare alltför milda behandlingen som gjort att Gruber nu framstod som fullkomligt hopplös. På det teologiska och kyrkopolitiska området höll han sig emellertid inom de givna skrankorna och tilläts därför publicera sina arbeten; hans artiklar om frimureriet betecknar provinsialen rent av som »nyttiga«.[387] Men för övrigt framträder Gruber genom sin brist på ödmjukhet, sitt åsidosättande av ordens regelverk och sin religiösa likgiltighet som en renodlad »counter-type« till det jesuitiska manlighetsidealet.

Dygdeideal och språkbruk

Vilka positiva egenskaper och förhållningssätt är det då som lyfts fram i den interna korrespondensen? Vid sidan av lydnaden var det framför allt fromheten och bönelivet, den andra av de båda pelare på vilken det katolska ordenslivet vilade, som framhölls som ett dygdeideal, men också egenskaper som kreativitet, organisationsförmåga och handlingskraft.

387. Thill till Ledóchowski 19 mars 1918 i Germ.1015-VI, ARSI. Gruber skrev bland annat två uppmärksammade arbeten om frimurarna och deras förmenta världssammansvärjning, vilka utgavs under pseudonymen Hildebrand Gerber. Se Fülöp-Miller 1929, s. 526ff.

Detta framträder särskilt tydligt i generalernas instruktioner.[388] För övrigt är det främst i samband med utnämningar och stationeringar som de goda egenskaperna lyfts fram. En av de i Norden verksamma jesuitfäder som ges särskilt goda vitsord är den ovan nämnde Küpferle. Han hade under sin tid som skolastiker praktiserat i Ordrup och kom efter kollegiets stängning 1920 att tjänstgöra först som studieprefekt och senare som rektor på Knudsskolan i Köpenhamn. Vid sidan av hans pedagogiska och intellektuella kapacitet (firmo capite), vilken han ådagalagt genom sina lysande studieresultat, framhålls särskilt hans fromhet och ödmjukhet. I en rapport från 1927 betecknas han som »vir maxima meriti et eximia virtutis«, alltså som en man med de bästa förtjänster och utomordentliga dygder, och som en förebild för de övriga. Hans enda fel var, sägs det här, att han ibland var alltför överseende och välvillig mot elever och skolastiker.[389] Också lekbrödernas föredömliga egenskaper omnämns ibland i rapporterna. Så lovordade superiorn Schmitt i Århus i en rapport från 1889 kommunitetens tre lekbröder för deras klokhet, trohet och exemplariska lydnad, och Lieber i Stockholm betonar vid flera tillfällen de därvarande lekbrödernas flit och arbetsamhet.[390] Men för denna kategori jesuiter gällde till en del andra dygdeideal än för prästerna. Lekbröderna utförde, som sagt, de praktiska sysslorna vid jesuitkommuniteterna. När de förs på tal i rapporterna är det oftast i samband med problem av olika slag. Ett vanligt förekommande klagomål var att de försummade sina religiösa plikter och att de till följd av situationen i den nordiska diasporan i vissa fall tvingades att, som Lieber uttryckte det i en rapport, leva nästan som ungkarlar.[391] Han syftade här på det faktum att lekbröderna i de mindre kommuniteterna lämnades mycket åt sig själva och inte var integrerade i en gemenskap på samma sätt som i de större jesuitresidensen.

388. Ledóchowski till Bley 6 maj 1922 och 5 sept. 1925 i Epist. Praep. Gen. Germ. 1020//21, ARSI. I det förstnämnda brevet lovordas den tyska ordensprovinsen för sitt utmärkt organiserade apostolat och strävan »die Ordensdisziplin über all aufrechtzuerhalten«.

389. Hausmann till Wernz 13 aug. 1909. Rapporter till Ledóchowski från Droste 27 dec. 1915, från M. Back 4 jan. 1920 och från J. Wolfisberg 5 jan. 1927 i Germ. 1013-XI, 15-VIII; Germ. Inf. 1018 och 1022, ARSI. Denne för övrigt på alla sätt föredömlige ordensman saknade, menade Wolfisberg, »acie oculorum ad videndam abusus«, alltså blick för de underordnades fel och brister.

390. Schmitt till Anderledy 19 jan. 1889 i Germ. 1010-XI, ARSI. Lieber till Lohmann 3 april 1887, OV 64 Suecia, APGS.

391. Straeter till Meschler 16 april 1884 i Dania V 65, APGS. Schmid till Martin 25 jan. 1897 och Lieber till Wernz 5 mars 1904 i Germ. 1011-XVIII och 12-XIV, ARSI.

En jesuitpater som i likhet med Küpferle vid flera tillfällen framställs som ett dygdeideal i rapporterna är Edward Wessel, som under många år hade ansvar för kyrkomusiken i Eugeniakyrkan i i Stockholm. Den annars så kritiske superiorn Lieber lovordade honom för hans nit och tålamod och för att han till skillnad från vissa andra medbröder aldrig klagade inför tredje part.[392] Också provinsialerna uppmärksammade Wessels goda egenskaper. Då det 1913 var aktuellt att finna en lämplig jesuitpater för posten som rektor för Collegium Germanicum i Rom övervägde man inom ordensledningen att anförtro detta viktiga uppdrag åt just Wessel, som då sedan ett år var superior i Stockholm. Som motiv angavs att han på ett utmärkt sätt förmått hantera den svåra situation som rådde i Stockholm till följd av konflikten med biskop Bitter och det kontroversiella beslutet att avveckla jesuitmissionen i Sverige. Han hade, betonas det vidare, visat prov på »aussergewöhnliche Tugend« (ovanlig dygd) och var »zu jedem Opfer bereit« (redo till varje offer). Också jesuitgeneralen Wernz, som kände Wessel sedan dennes studietid i Rom, förordade dennes kandidatur. Nu blev det inget av med denna utnämning, vilket sammanhängde med att jesuitorden tvingades fortsätta sin verksamhet vid Eugeniaförsamlingen och det därför ansågs vara bäst att Wessel stannade på sin post som superior i den svenska huvudstaden.[393] Det är i detta sammanhang intressant att konstatera att det i Wessels rapporter till ordensgeneralen finns en starkare fokusering på verksamhetens andliga dimension och försummelser på detta område än i företrädaren Liebers. Så framhöll han exempelvis att Benelius ofta slarvade med de föreskrivna andliga övningarna. Problemet var, tillade han, av gammalt datum. Provinsialen Joye hade tagit upp saken vid en av sina visitationer, men någon varaktig effekt hade denna förmaning inte haft.[394] I en nekrolog skriven av biskop Müller, där Benelius beskrivs som en mycket manlig och viljestark präst med en enorm arbetskapacitet, heter det litet kryptiskt att han gjorde det apostoliska arbetet till bön och att läsningen av tidegärden var den enda avkoppling han unnade sig.[395]

392. Lieber till Anderledy 31 juli 1889 i Germ. 1010-XVIII, ARSI.

393. Rapporter till Wernz från Wessel 22 nov. 1911 och från Joye 7 aug. 1913 i Germ.1014-II och XVIII, ARSI. Wernz till Joye 14 aug. 1913 i Epist. Praep. Gen. Germ. IX, ARSI. Wernz hade varit Wessels examinator både då han avlagt sin första examen och sin doktorsexamen i Rom.

394. Wessel till Ledóchowski 6 aug. 1915 i Germ. 1015-XV, ARSI.

395. J. Müller, »P. Josef Paul Erik Benelius S.J., ein grosser Prediger und Schriftsteller, eine Säule des Glaubens in Schweden« i *Alt und Jung Metten* 1959:3, s. 65–74. Referatet är hämtat från

Det kan finnas anledning att uppehålla sig något vid språkbruket i rapporterna till ordensgeneralen respektive provinsialen. I breven till generalen, vilka vanligen är på latin och som ofta inleds med konstaterandet att det rådde en god religiös anda och disciplin i kommuniteten ifråga, är tonen from, underdånig och ödmjuk. Skribenten formulerar önskemål i termer av en ödmjuk bön (humilitate precor), uttrycker sin förtröstan på Guds nåd och barmhärtighet (Divini enim Salvatoris bonitati e miserationi) och markerar sin egen ringhet.[396] Så framhöll exempelvis rektorn för Andreaskollegiet i Ordrup Benedikt Fels i en rapport från december 1890 att han fruktade (timebam) att han inte skulle kunna företräda jesuitorden på ett värdigt sätt men att generalens kärleksfulla förmaningar (vota et monita caritas plena) givit honom nytt mod.[397] Än starkare tvivel på den egna förmågan uttryckte den ovan nämnde Wehrhahn i en rapport strax efter sin utnämning 1883 till rektor för Andreaskollegiet. Han underströk här sin olämplighet för uppdraget med hänvisning till att han saknade såväl den böneanda och gudshängivenhet (spiritus orationis et fidei et coniunctionis cum Deo) som den klokhet och omdömesförmåga som ordensregeln föreskrev.[398] I liknande ordalag uttryckte sig Küpferle i ett brev till generalen i oktober 1921, där han framhåller att han »cum lacrimis« (med tårar) mottagit beskedet om sin utnämning till rektor för Knudsskolan i Köpenhamn; också han menade sig sakna erfarenhet och erforderliga dygder för att axla detta ansvar.[399] Men såväl Fels som Wehrhahn åtog sig sitt respektive uppdrag. Ordensregeln förbjöd uttryckligen streberanda, men den jesuitiska lydnadsdiskursen innebar samtidigt att man skulle acceptera den position man fick sig tilldelad.

I breven till provinsialen, vilka är på tyska, är tonen en helt annan. Fromhetsformler och devota uttryck för underordning förekommer ytterst sällan. De lägesbeskrivningar som ges i dessa rapporter är sakligt hållna, och konflikter och svårigheter liksom också visioner för framtiden

s. 71f. Benelius författade en rad bön- och andaktsböcker samt gjorde en översättning av Nya Testamentet till svenska som väckte erkännande också i protestantiska teologkretsar.

396. Brühl (Ordrup) till Anderledy 2 okt 1887. Wolfisberg till Ledòchowski 4 juli 1927 i Germ. 1010-XX och Germ. Inf. 1022, ARSI. Det rådde »spiritus Societatis et unione fraterna et observantia regularum et disciplina domestica«, konstaterade Brühl, medan Wolfisberg framhöll att »spiritus et disciplina religiosa in nostra collegio florent«.

397. Fels till Anderledy 21 dec. 1890 i Germ. 1010-XX, ARSI.

398. Wehrhahn till Hoevel 3 feb. 1883 i Germ. 1009-XVI, ARSI.

399. Küpferle till Ledóchowski 26 okt. 1921 i Germ. Inf. 1019, ARSI.

och missionsstrategier beskrivs mera rakt på sak än i rapporterna till generalen. Ibland är stilen familjär, för att inte säga »grabbig«. I en rapport från Lieber till provinsialen Lohmann berättas exempelvis att »erzbischofl. Gnaden Julius« (hans ärkebiskopliga nåd), så kallade Lieber sin ordensbroder Julius Lohmeyer i Göteborg, var på besök hos dem i Stockholm och att de hade det »urgemütlich«. Benelius kallas med anspelning på den jesuitpater som vistades vid Johan III:s hov »Possevinius jr«. Deras kyrka brukade vara »gesteckt voll« (proppfull), framhöll Lieber i en annan rapport. Kyrkoherde Bernhard ges attributet gammal »Haudegen« (stridis), vars apologetiska kamplust Lieber kontrasterade mot biskop Bitters rädsla att stöta sig med det svenska etablissemanget. Zurstrassen framhöll i en redogörelse för de fastepredikningar man anordnat i Köpenhamn våren 1879 att man hade »den Protestanten auf die Hosen gegeben« (gett protestanterna på tafsen), och Straeter beskriver hur man använt ferierna till flitigt badande.[400] Redogörelserna för disciplinproblem och lydnadsbrott behandlas i dessa rapporter rakt på sak och utan att man, som i korrespondensen med Rom, i texten åkallar Guds nåd och hjälp. Provinsialernas rapporter till Rom präglas, vilket de ovan relaterade redogörelserna från Thill illustrerar, av samma öppenhet som superiorernas till den tyska provinsledningen. Skämtsamma formuleringar tycks dock inte förekomma i dessa rapporter, åtminstone inte i dem jag tagit del av.

Jesuitorden framträder i rapporterna både som en homosocial mansgemenskap med utrymme för humor och kamratskap och som en stramt organiserad, religiös kamporganisation, präglad av en sträng lydnads- och pliktetik. Också religionsutövningen var underkastad denna pliktetik, vilket inte bara yttrade sig i de föreskrivna andliga övningarna utan också på det diskursiva planet. Den form av religiösa känsloutbrott som man finner i barnabiternas korrespondens söker man förgäves i de tyska jesuiternas officiella brev och rapporter. Här är tonen antingen torr och saklig eller grabbigt humoristisk, och de religiösa uttryck som används är mer återhållsamma och ofta närmast formelartade. I denna korrespondens

400. Lieber till Lohmann 14 okt. 1885 och 24 nov. 1887, och till Rathgeb 19 dec. 1890, OV 64 Suecia, APGS. Rapport till Hoevel från Straeter 27 juli 1876 och från Zurstrassen 14 juni 1879 i Dania V 65, APGS. Ett undantag som bekräftar regeln är ett personligt brev från Franz Borka i Gävle till Ledóchowski 8 dec.1924 (Germ. Inf. Particulares 1020, ARSI), där denne i skämtsam ton redogör för orsakerna till att han, den nu 75-årige gossen, dröjt så länge med att besvara generalens lyckönskning till hans 50-åriga prästjubileum.

framträder en helt annan typ av emotionsgemenskap än den som barnabiterna representerade. Friedrich Liebers ovan relaterade, känslosamma och religiöst präglade korrespondens med brodern Ernst kan tyckas peka i en annan riktning. Men här handlar det om privata familjebrev, inte om officiella rapporter. Dessutom blir tonen betydligt mera saklig med åren. I de apologetiskt hållna latinska årsrapporterna (litterae annuae), vilka var avsedda att distribueras till alla kollegier och hus inom orden, är fokuseringen på det religiösa starkare. Det är dock inte fråga om förmedling av personliga religiösa erfarenheter utan om berättelser om religiösa omvändelser, mirakulösa tillfrisknanden från svåra sjukdomar och andra uttryck för Guds nåd och barmhärtighet.[401] Tonen är ödmjuk och berättelserna andas tillförsikt om att Gud alltid styr allt till det bästa. Det var denna anda som präglade den jesuitiska manlighetsformeringen. Men frågan är hur det jesuitiska manlighetsidealet konkretiserades i praktiken. Detta kommer att belysas i nästa avsnitt.

APOSTOLAT OCH JESUITISK MANLIGHET

Jesuiternas nordiska apostolat var koncentrerat till två områden: skolundervisning och själavård. I det första fallet handlade det om katolsk manlighetsformering, i det andra om gudstjänst-, församlings- och föreningsliv som ett led i den katolska missionsverksamheten och miljöbildningen. Till detta kom ett apologetiskt, så kallat vetenskapligt apostolat, vars syfte var att i tal och skrift försvara och förklara den katolska tron för att minska de antikatolska fördomarna och bereda väg för katolska konversioner inom den bildade eliten.[402] Enligt jesuitgeneralernas instruktioner skulle jesuiterna vid sidan av sin utbildningsverksamhet framför allt inrikta sig på manssjälavården. Det främsta medlet för denna typ av apostolat var de marianska kongregationerna och de ignatianska exercitierna. Mariakongregationerna, som ursprungligen var sammanslutningar av förutvarande elever vid jesuiternas kollegier, hade karaktären av fromma föreningar

401. Sådana redogörelser förekommer i många av dessa årsrapporter. Se Werner 2005, s. 137f.

402. Ett exempel är jesuitpatern Amandus Breitung, bland vars diskussionspartner återfanns både filosofen Harald Høffding och Georg Brandes. Breitung gjorde sig framför allt bemärkt genom sin skarpa men vetenskapligt grundade kritik mot den då aktuella darwinismen. Se Werner 2005, s. 317–320.

eller brödraskap och kan betecknas som en pendang till de äldre ordnarnas tertiärinstitut (tredje orden). Från mitten av 1700-talet grundades mariakongregationer även för kvinnor, men arbetet med de manliga kongregationerna ägde prioritet. Kongregationisterna förpliktade sig att leva ett religiöst liv i enlighet med en regel, hade regelbundna sammankomster under ledning av en jesuitpater, deltog i exercitier och gick gemensamt till bikt och kommunion vid bestämda tillfällen.[403]

Spiritualitet och andaktsliv

Hösten 1877 grundade jesuiterna i Köpenhamn en mariakongregation för män och tre år senare också en för ynglingar.[404] Exemplet fick snart efterföljare i Ordrup, och på 1920-talet fanns det en mariakongregation knuten till i stort sett alla katolska församlingar i Köpenhamnsområdet och flera församlingar i provinsen. De manliga kongregationisterna åtog sig förtroendeuppdrag i församlingarna och medverkade vid religiösa manifestationer och fromhetsövningar av olika slag som exempelvis vallfärder, processioner och eukaristisk tillbedjan. I de danska jesuiternas rapporter och årsberättelser är redogörelser för de marianska kongregationerna och deras verksamhet ett ständigt återkommande inslag.[405] Det ställdes höga krav för medlemskap i dessa föreningar, och medlemmar som inte levde upp till kraven uteslöts. Syftet var alltså inte högsta möjliga medlemstal utan att samla och organisera en manlig katolsk elit, vilken, som en av jesuiterna uttryckte det, kunde fungera som en katolsk »Kerntruppe«.[406] Mariakongregationerna kom att utgöra stommen i den religiösa verksamheten vid de av jesuiterna ledda församlingarna, och det har av allt att döma betraktats som attraktivt att få vara med. Särskilt livaktiga var de

403. Koch 1934, s. 1020ff (Art. Kongregationen).

404. Zurstrassen till Beckx 5 juli 1877 i Germ. 1009-XIV: ARSI. Se Hampton Frosell 1995, s. 30.

405. Rapporter till Anderledy från Frins 28 jan. 1889 och 29 jan. 1891, från Lohmann (Århus) 20 jan. 1891, och till Ledóchowski från Droste 27 dec. 1915 och 2 dec. 1916 i Germ. 10-X, XVII och XX, 13-XI, 15-VIII, ARSI. Litterae Annuae (Hafn.) 1880/81, 1882/1883, 1885/86, 1897/98, 1912: 1505, 1507 och 1510, ARSI. *Mittheilungen* 1908, s. 563f., APGS. I Ordrup var den marianska ynglingaföreningen på kollegiet uppdelad i en tysk och en dansk avdelning. Det fanns också en mariaförening för män knuten till församlingskyrkan.

406. Rapport från Sialm 12 juli 1906 i *Mittheilungen* 1906, s. 163ff, APGS. Här meddelas också att en kongregationist uteslutits på grund av dåligt uppförande.

marianska kongregationerna i Köpenhamn. Medlemmarna i mariakongregationen för män vid Jesu-hjärtakyrkan samlades en gång i veckan till föredrag, bön och lovsång, och de gick gemensamt till kommunion en söndag i månaden. Vid Kristi lekamens fest deltog kongregationisterna med ljus i händerna i sakramentsprocessionen, och de var alltid på plats vid större religiösa evenemang.[407] De danska jesuiterna gav ut särskilda andaktsböcker för mariakongregationerna, vilka innehöll diverse böner och andaktsövningar i mariansk anda.[408] Jesuitfäderna ledde även kvinnoföreningar, så kallade rosenkransföreningar, men det dröjde till 1904 innan en första kvinnlig mariakongregation bildades. Den var knuten till en katolsk hushållsskola i Köpenhamn.[409] Men till skillnad från de manliga kongregationerna saknas redogörelser för dess verksamhet i jesuiternas rapporter. Det var ju arbetet bland männen som skulle prioriteras.

Jesuiterna i Sverige förhöll sig länge tveksamma till att grunda en mariakongregation, eftersom de menade att det inte fanns tillräckligt många lämpade kandidater bland de infödda manliga katolikerna och att det var vanskligt att organisera en sådan »Elitecorps« bestående enbart av konvertiter.[410] Intressant nog var den första mariakongregationen i Sverige faktiskt kvinnlig. Den tillkom 1915 på initiativ av jesuitgeneralens syster, usulinnunnan Julia Ledóchowska, som då befann sig som flykting i Sverige. Först 1924 grundade jesuiterna i Eugeniaförsamlingen i Stockholm också en manlig mariakongregation. I en artikel i den svenska katolska tidskriften *Credo* betecknade jesuitpatern Ansgar Meyer, på vars initiativ denna religiösa mansförening bildats, de marianska kongregationerna som ett uttryck för »den fullödiga katolska tanken« och som en gärningarnas apologi för den katolska tron.[411] Men framför allt var dessa jesuitiska lekmannaföreningar ett uttryck för den jesuitiska spiritualiteten och därmed sammanhängande dygdeideal.

Jesuitordens spiritualitet hade från första början en utpräglat mariansk

407. J. Hansen, »Mariakongregationen for Mænd« i *Jesu Hjerte Kirke,* 1945, s. 115–118. *Nordisk Ugeblad* 1890, s. 887.

408. *Andagtsbog for Mariakongregationen*, København 1887. Boken hade utarbetats av pater Brinkmann, som också planerade att ge ut en bok om mariakongregationernas historia, vilken han dock aldrig hann färdigställa. Se. J. Johnsen 1945, s. 70.

409. Werner 2005, s. 290.

410. Lieber till Lohmann 25 sept. 1887, OV 64 Suecia, APGS.

411. *Credo* 1926, s. 97ff. Se Werner 1996, s. 281f.

prägel, och orden bidrog på många sätt till att främja och befästa kulten av jungfru Maria. Mariakongregationerna kan, vilket ju själva namnet indikerar, ses som ett utflöde av denna strävan, och mariaandakterna och andra marianska kultformer spelade således en viktig roll i dessa jesuitledda föreningar. Under 1800-talet skedde ett uppsving för den marianska fromheten i den katolska världen, vilket fick sitt symboliska uttryck i dogmatiseringen 1854 av jungfru Marie obefläckade avlelse, alltså hennes befrielse från arvssynd. Detta innebar en seger för jesuitorden, som sedan länge företrätt och propagerat denna lära. I Skandinavien liksom i den katolska världen i stort bidrog jesuiterna till att sprida och popularisera mariakulten genom att anordna särskilda andakter till jungfru Marias ära under »mariamånaden« maj och i »rosenkransmånaden« oktober. En central roll i dessa marianska andakter spelar rosenkransen (Ave Maria), en meditativ mariansk böneform där Jesu inkarnation, lidande, död och uppståndelse konkretiseras i femton mysterier.[412]

En annan fromhetsform som jesuiterna ivrigt engagerade sig för var andakten till Jesu heliga hjärta. Kulten, som gick tillbaka på en privatuppenbarelse i slutet av 1600-talet, fick som nämnt sitt genomslag i orden under Beckxs generalat och kom, mycket som en följd av jesuiternas insatser, att bli en av de mest populära andaktsformerna i den katolska världen. Leo XIII införde en särskild Jesu-hjärtafest, och vid sekelskiftet 1899/1900 vigde han hela mänskligheten till Jesu heliga hjärta. Andakten ägde alltid rum på fredagar, vilket underströk dess botkaraktär. Den hade formen av tillbedjan inför den i en monstrans på altaret exponerade hostian, vilken enligt katolsk tro representerar Gud själv i symboliskt materialiserad form. För att öka intresset för denna kult gav jesuiterna med början i det tyska språkområdet ut en särskild tidskrift, som kom att vinna stor spridning i den katolska världen. Den danska versionen, som under namnet *Jesu-Hjertes-Budbringer* utgavs av jesuiterna i Århus, började utkomma 1916. Jesu-hjärtakulten kunde också ta sig mer demonstrativa former, och de eukaristiska kongresser som började anordnas från slutet av 1800-talet var ett utflöde av Jesu-hjärtafromheten. Denna utveckling kan tolkas som ett uttryck för en strävan att ge denna kult en mer maskulin anstrykning.

412. Fouilloux 1992, s. 242–252; Gadille 1997, 123–127. Se också A. Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994, s. 282–292.

Den tyske historikern Norbert Busch, som gjort en grundlig studie av Jesu-hjärtakultens utveckling i Tyskland, talar om en »maskulinisering« av denna fromhetsrörelse. I sin ursprungliga form tilltalade den nämligen kvinnor i långt högre grad än män, och majoriteten av medlemmarna i de många Jesu-hjärtaföreningarna var kvinnor. Tine Van Osselaer visar på en liknande utveckling i de belgiska föreningarna. Hon ställer sig emellertid kritisk till beteckningen »maskulinisering« för att karakterisera denna rörelse. Kultens förändrade karaktär sammanhängde, menar hon, i stället med den katolska hierarkins strävan att stärka och befästa sin ställning i det offentliga livet, vilket ju dominerades av just män. Det gällde att aktivera männen för kyrkans sak och att motverka att de engagerade sig i antikyrkliga rörelser. Också det faktum att de radikalliberala, antiklerikala rörelserna brännmärkte Jesu-hjärtakulten som omanlig och fruntimmersaktig bidrog, menar hon, till dess förändrade inriktning och till att man från jesuiternas sida bemödade sig om att ge kulten en från tidens utgångspunkt mer »manlig« prägel.[413]

Jesuiterna i Danmark och Sverige introducerade både mariaandakterna och kulten av Jesu heliga hjärta i sina kapell och kyrkor, och det var därför ingen tillfällighet att jesuitkyrkan i Köpenhamn kom att helgas åt Jesu heliga hjärta. De marianska kongregationerna spelade en viktig roll då det gällde att främja dessa andaktsformer, men framför allt i strävan att göra dem populära bland män. Av bevarade enkäter om konversionsorsaker i Sverige och Danmark framgår att många konvertiter till en början hade svårt att acceptera dessa båda kultformer. Men det finns inget som indikerar att män skulle ha ansett kulten mer problematisk än kvinnor, och heller inga angivelser om att kulten skulle ha ansetts vara feminin eller omanlig.[414] För medlemmarna i mariakongregationerna var det en plikt att delta i dem. I jesuiternas årsrapporter beskrivs med vilken iver de manliga kongregationisterna deltog i dessa andaktsövningar och därmed tjänade som en förebild för andra församlingsmedlemmar. Mariakongregationernas medlemmar engagerade sig också i församlingslivet

413. Busch 1997, s. 136–278; Van Osselaer 2009, s. 129–167. Se R. Jonas, *France and the Cult of the Sacred Heart. An Epic Tale for Modern Times*, Berkeley 2000. Angående antiklerikalismen, se Rémond 1999; Chauvin 2002.

414. *Nordisk Ugeblad* 1920, s. 263f, 283, 314ff, 330f, 343ff, 375ff, 394f, 488f, 536ff, 555f, 569–573, 589, 616ff, 630ff. En av dem som haft svårigheter med Jesu-hjärtakulten nämnde att denna andakt senare blivit den käraste andaktsformen. Se Werner 2005, s. 243f.

i övrigt, och de deltog ivrigt i processioner, vallfärder och andra trosmanifestationer.[415] Jesuiterna noterade med tillfredsställelse att andelen praktiserande katolska män stadigt ökat sedan de inledde sin verksamhet i Danmark liksom också andelen manliga konvertiter.[416] Huvuddelen av konvertiterna i Köpenhamnsområdet gick i konversionsundervisning hos jesuiterna, och i jesuitfädernas latinska årsberättelser ges många exempel på konversioner. Dessa konversionsskildringar handlar påfallande ofta om män som efter svåra inre kval, ibland beledsagade av sjukdomar, funnit vägen till eller tillbaka till den katolska tron.[417] Liknande perspektiv finner man i *Jesu-Hjertes-Budbringer*. Här ligger fokus dock mer på den religiösa omvändelsen till ett renare, frommare och sedligare liv.[418] I båda fallen framhålls betydelsen av religiösa dygder kopplade till andaktsutövning, mässdeltagande och mottagande av sakramenten.

Den katolska verksamheten i Skandinavien var, som sagt, inriktad på mission, och gudstjänsten betraktades som ett viktigt missionsredskap. Fram till den liturgireform som följde i andra vatikankonciliet på 1960-talet hade den katolska gudstjänsten en utpräglat sakral och ceremoniell karaktär, vilket framträdde särskilt tydligt på de stora kyrkliga festerna. Syftet var att ge en så lysande inramning som möjligt åt gudstjänstens centrala handling, mässoffret och förvandlingen av bröd och vin till Jesu kropp och blod.[419] Den katolska gudstjänsten utövade en tjusning på många och bidrog till att väcka intresse för den katolska tron. Så var det också i de nordiska länderna, och i de katolska missionärernas rapporter konstateras att det alltid var många protestanter närvarande vid de katolska gudstjänsterna på sön- och helgdagar. Detta gällde särskilt de större kyrkorna, där man hade personella resurser att hålla sjungna mässor med gregoriansk

415. Litterae Annuae (Hafniensis) 1897/98, 1901/02, 1906/07:1507 och 1508, ARSI.

416. Fels till Anderledy 18 dec. 1889 i Germ. 1010-XX, ARSI. Lieber till Rathgeb 19 dec. 1890, OV 64 Suecia, APGS.

417. Exempel på sådana redogörelser i de danska rapporterna finns i Litterae annuae (Ordrup) 1893/94, 1900/01, 1907/08 och Litterae annuae (Hafn.) 1885/86, 1898/99, 1904/05, 1906/07, 1907/08, ARSI.

418. Ett illustrativt exempel är berättelsen om den kraftfulle tyrolerbonden som under en svår sjukdom lovade Gud att han, om han blev frisk, skulle gå till kommunion oftare eller, som det heter, ofta vallfärda till kommunionbänken, i *Jesu-Hjertes-Budbringer* 1921.

419. H. B. Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Band 4, Regensburg 1989, s. 287–294, 299.

sång och flerstämmig koralmusik.[420] Mest glansfulla var gudstjänsterna i jesuiternas kyrkor, inte minst i den stora Jesu-hjärtakyrkan på Stenosgade. Enligt den ovan nämnde Schindler hade denna kyrka en så stark utstrålning att den danska allmänheten »identificerede den med Katholicismen i Danmark«. Det var också hit intresserade protestanter sökte sig.[421] Jesuiterna lade ner stor omsorg på att gestalta liturgin så högtidligt och formfulländat som möjligt, och i de latinska årsberättelserna ges ingående skildringar av gudstjänstliv och större liturgiska evenemang. Också predikningarna ägnades stor omsorg och utformades på ett sådant sätt att även icke-katolikerna skulle kunna förstå dem.[422] Den katolska gudstjänstens koppling till manlighet var under denna tid mycket tydlig, eftersom det bara var män som fick tjäna vid altaret.

Skola och manlighetsformering

Vid sidan av missions- och församlingsverksamhet intog den manliga ungdomens fostran en central roll i jesuitordens apostolat. Så var det också i Skandinavien. Det var ju för att upprätta en läroanstalt för pojkar som orden etablerat sig i Danmark och senare också kom att vidga sin verksamhet till Sverige. Hösten 1873 öppnade Andreaskollegiet i Ordrup med sju lärare och tretton elever. Skolan, som hade en helklassisk inriktning, var en internatskola, men man tog också emot »externa« elever. Jesuiterna var inställda på att i enlighet med ordens kollegietradition driva skolan som en rent katolsk utbildningsanstalt, vilken skulle fungera som en plantskola för formeringen av en katolsk elit i norra Europa. Den katolska minoriteten i de nordiska länderna var för liten för att kunna tjäna som en tillräcklig rekryteringsbas. Bland de katolska familjerna i Norden var det dessutom bara ett fåtal som hade råd att betala full skolavgift. Man satte därför sitt hopp till katolikerna i Nordtyskland. Ordens kollegier i Tyskland hade ju stängts till följd av kulturkampen, och man tänkte sig därför att tyska katolska familjer skulle skicka sina pojkar till kollegiet i Ordrup i stället. För att kunna ta

420. Werner 2005, s. 102f, 154–157, 240–253.

421. Schindler 1951, s. 93.

422. Litterae annuae (Holm.) 1882/83, 1888/89, 1898/99 (Aarh.) 1884/85, 1896/97 (Hafn.) 1890/91, 1895/96, 1906/07, (Ordrup) 1893/94, 1900/01, Historia Domus (Hafn.) 1928/29, ARSI. Se Werner 1996, s. 141–144.

emot den förväntade strömmen av tyska elever lät kollegiets andre rektor, den ovan nämnde Lohmann, uppföra en stor och pampig skolbyggnad på tomten invid Andreaskyrkan.[423] Men någon större tillströmning av tyska elever fick man inte under detta första skede. För att få verksamheten att gå runt ekonomiskt beslöt man därför att från höstterminen 1877 öppna skolan för betalande protestantiska elever.[424]

Det var med stor tvekan som jesuiterna tagit detta beslut. Man befarade nämligen att närvaron av protestantiska elever skulle skada den katolska andan på skolan och i värsta fall bereda väg för relativism och religiös likgiltighet.[425] Till skillnad från josefsystrarna, som redan från första stund varit inriktade på att ta emot icke-katolska elever vid sina franska skolor och som betraktade skolorna som missionsredskap, ställde sig jesuiterna länge tveksamma till att använda sina skolor på detta sätt. Undervisningen vid Andreaskollegiet hade visserligen en alltigenom katolsk karaktär, vilket man också klargjorde för de protestantiska föräldrar som valde att sända sina pojkar dit. Men för jesuiterna var skolan först och främst ett redskap för att fostra katolska män, vilket enligt deras uppfattning förutsatte att elevkåren var helt katolsk. Denna skillnad i synsätt sammanhängde till en del med att undervisningen på Andreaskollegiet på samma sätt som vid de protestantiska pojkskolorna var mer intellektuell än vid flickskolorna. Pojkarna tränades till skillnad från flickorna i att diskutera och argumentera, och på Andreaskollegiet fanns det en diskussionsklubb där eleverna kunde öva sig i debattkonst och offentligt framträdande. Det var visserligen inte tillåtet att diskutera religion, men skillnaden i konfession ledde till att religionsfrågan ändå var ett ständigt debattämne bland eleverna, vilket i jesuiternas rapporter tas upp som ett stort problem.[426]

Under en period tillämpade man på Andreaskollegiet principen att

423. Zurstrassen till Oswald 18 feb. och 29 sept 1874, 7 feb. 1875 i Dania V 65, APGS. Angående det högre skolväsendet i Danmark vid denna tid, se E. Nørr, *Det højere skolevæsen og kirken. Faget Religion i sidste halvdel af det 19. Århundrede,* Aarhus 1979.

424. Zurstrassen till Hoevel 7 okt. 1876 i Dania V 65, APGS. Historisk översikt över utvecklingen i Ordrup i *Mittheilungen* Nr 5, 1898 (P. Werhahn), s. 409–17, APGS. Detta ledde till konflikter med den lokale protestantiske kyrkoherden och skolkommissionen, och för att motverka jesuitkollegiets inflytande upprättades ett protestantiskt gymnasium i Ordrup.

425. Zurstrassen till Oswald 18 feb. 1874 i Dania V 65, APGS. Zurstrassen till Beckx 26 juli 1873 och 5 nov. 1874. Beckx till Zurstrassen 11 okt. 1873 och 30 nov. 1874 i Germ. 1009-XIV resp. Reg. Prov. Germ. IV, ARSI.

426. Fels till Anderledy 29 juli och 21 dec. 1890, 8 maj 1892 i Germ.1010-XX, ARSI.

även de protestantiska eleverna skulle gå i katolsk religionsundervisning. Men detta experiment slog mindre väl ut. De jesuiter som var emot denna praxis menade att den bidragit till att väcka aversion mot snarare än intresse för katolicismen hos de protestantiska eleverna.[427] Man återgick därför till den gamla ordningen med frivilligt deltagande, vilket tydligtvis bidrog till att öka de protestantiska elevernas intresse för det katolska. I en redogörelse för Andreaskollegiets tjugofemårsjubileum 1898 konstaterade den dåvarande rektorn Paul Wehrhahn att det bland de protestantiska gossarna, vilka utgjorde något mer än en tredjedel av elevkåren, fanns »einen grossen Drang, alles spezifisch Katholische mitzumachen« (en stor iver att delta i allt specifikt katolskt) och att de flesta av dem frivilligt gick i mässan även på vardagarna. Det fanns alltså hopp om att de så småningom skulle konvertera. Antalet konvertiter motsvarade emellertid inte förväntningarna, och Wehrhahn underströk att han helst skulle ha sett att alla elever vore katoliker. Han erkände emellertid samtidigt att de protestantiska eleverna förde det goda med sig att man kom i vänskaplig kontakt med den protestantiska omgivningen, vilket var en fördel från missionssynpunkt.[428] I en rapport från hösten 1907 återkom Wehrhahn till denna fråga. Han konstaterade nu att kollegiet trots sin interkonfessionella karaktär hade en mycket gynnsam inverkan på det katolska livet i Köpenhamn. Många av deras förutvarande katolska (eller konverterade) elever var medlemmar i mariakongregationen för män, och de engagerade sig även i övrigt i det katolska föreningslivet. Sjutton av kollegiets elever hade blivit katolska präster och elva förberedde sig för prästämbetet; bland dessa präster och prästkandidater var inte mindre än tolv jesuiter. Flertalet av de sjutton prästerna var verksamma i den danska missionen.[429] Några hade valt att bli jesuiter, däribland dansken Ludvig Günther och svensken Carl Brandt, vilka båda kom att tjänstgöra som lärare i Ordrup. Efter det att Andreaskollegiet lagts ner 1920 blev Günther kyrkoherde i Ordrup.[430]

Fram till sekelskiftet 1900 utvecklades Andreaskollegiet endast långsamt. Men därefter inträdde skolan i en ny och expansiv fas, och skolåret

427. Promemoria 1890 i Dania V 65, APGS.
428. Werhahn i *Mittheilungen* 1898, s. 409–417, APGS.
429. Rapporter till Wernz från Werhahn 1 nov. 1907 och från Thill 7 april 1912 i Germ. 1013-XI, 1014-XII, ARSI. Brevet i utdrag i *Mittheilungen* 1907, s. 403f: APGS.
430. Hallberg 2000, s. 36ff; Olden-Jørgensen 1998, s. 31f, 36.

1904/05 hade kollegiet 222 elever. Flertalet av de danska eleverna var protestanter och externer, medan i stort sett alla tyskarna och en del av de danska katolikerna bodde på internatet intill skolan. Även katoliker från det övriga Norden sökte sig till kollegiet.[431] En viktig milstolpe i denna utveckling var att skolan 1906 erhöll dansk examensrätt. Dessförinnan hade eleverna tagit examen som privatister, vilket enligt jesuiternas bedömning inverkat menligt på resultaten och därför avhållit många föräldrar från att sända sina barn till kollegiet. De tyska eleverna fick emellertid även fortsättningsvis genomgå examensproven i hemlandet. Skillnaderna mellan det danska och det tyska utbildningssystemet, som förstärkts i och med den nya danska skollagen 1903, gjorde det nödvändigt att dela skolan i en dansk och en tysk avdelning. I den danska skolan infördes en reallinje vid sidan av latinlinjen, och senare tillkom även en naturvetenskaplig linje. Dessa reformer ledde till en successiv ökning av antalet danska elever, och snart kom merparten av eleverna i de danska klasserna att utgöras av protestanter.[432] För att värna internatets katolska karaktär och undvika konflikter tog man inte emot pojkar som konfirmerats av en luthersk präst.[433] Den stora andelen protestanter bland de danska eleverna gjorde det emellertid svårt att ge de katolska pojkarna den religiösa fostran som man önskade. Så kunde man exempelvis inte ge ignatianska exercitier (andliga övningar) under terminstid, eftersom de katolska eleverna i den danska skolan då skulle behöva ta igen den undervisning som de övriga fick under tiden.[434]

Vid Knudsskolan, alltså det gosslläroverk som jesuiterna drev i Köpenhamn, hade man fram till början av 1900-talet i stort sett endast katolska elever. Detta berodde på att den katolska rekryteringsbasen var relativt

431. Hausmann till Wernz 30 juli 1905 i Germ. 1012-XVII, ARSI.
432. Rapporter till Wernz från Hausmann 30 april 1906, från Thill 10 okt. 1907 och från J. Droste 25 maj 1912 i Germ. 1012-XVII, 1013-I och 1014-XIII, ARSI. Litterae annuae (Ordrup) 1902/03, 1905/06, ARSI. Se Olden-Jørgensen 1998, s. 23f. De helklassiska utbildningslinjerna var på avskrivning i Danmark.
433. M. Hausmann till Wernz 23 jan. 1910 i Germ. 1013-XI, ARSI.
434. Hausmann till Wernz 9 aug. 1908 i Germ. 1013-XI, ARSI. Ett annat skäl mot att anordna exercitier var att antalet elever i de högre klasserna, vilka främst kom i fråga för dessa övningar, var för få och att de danska katolikerna inte förstod tyska tillräckligt bra för att kunna följa reträttpredikningarna på detta språk. De ignatianska exercitierna, vilka utvecklats av jesuitordens grundare Ignatius av Loyola, tar normalt tre veckor i anspråk. Vad som här avsågs var den kortare varianten på en vecka.

god, men också på att man ville hålla sig väl med de danska skolmyndigheterna. Efter det att skolan 1909 fått examensrätt ökade dock andelen protestantiska elever.[435] Den tyska provinsledningen ställde sig skeptisk till denna utveckling. I en skrivelse till jesuitgeneralen Wernz apropå projekteringen av ett nytt skolhus i Köpenhamn 1911 betonade provinsialen Thill vikten av att värna elevkårens katolska karaktär, och han avrådde bestämt från att följa josefsystrarnas exempel. Vid deras franska skolor var endast en minoritet av eleverna katoliker.[436] I en verksamhetsberättelse från 1914 meddelade jesuitpatern Friedrich Esser att man hade 170 elever vid Knudsskolan, och han tillade »Gott sei Dank, die meisten katholisch« (Gud vare tack, de flesta katolska).[437] Knudsskolan var tänkt att fungera som förberedelse för gymnasialstudier på Andreaskollegiet. Det var emellertid endast ett fåtal av de katolska pojkarna som hade möjlighet att gå vidare till högre studier. På Andreaskollegiet slutade de flesta eleverna efter mellanskolexamen, och fram till kollegiets stängning 1920 var det endast 111 elever som avlagt studentexamen.[438] Detta gick stick i stäv med jesuiternas visioner om att kollegiet liksom ordens utbildningsanstalter i katolska länder skulle fungera som en elitutbildning och fostra blivande akademiker. Men biskop Johannes von Euch, som styrde den katolska missionen i Danmark från 1884 och fram till sin död 1922, hade en annan vision. Han menade att jesuiterna tills vidare skulle inrikta sig på att utbilda duktiga köpmän, tekniker, verkmästare och kontorister, alltså en katolsk medelklass.[439]

Att Andreaskollegiet trots konkurrensen från det närbelägna, protestantiska gymnasiet i Ordrup, vilket tillkommit med den uttalade avsikten att motverka jesuitkollegiets inflytande, hade så förhållandevis många protestantiska elever var ett uttryck för skolans ökade anseende. Av rapporterna till Rom framgår att de offentliga censorer som medverkade vid examinationerna på kollegiet i allmänhet var välvilliga och deltog med

435. *Sankt Knuds Skole gennem 75 aar. 1869–1944*, København 1944.
436. Thill till Wernz 29 mars 1911 i Germ. 1013-IX, ARSI.
437. F. Esser, »Aus der Kopenhager Tätigkeit« i *Mittheilungen* 1914, s. 262–265, APGS. I en rapport till Rom 22 juli 1909 (Germ. 1013-III, ARSI) redogjorde rektorn Clemens Bannwart för skolans första offentliga examen, vilken gått mycket bra. Efter det att man fått examensrätt hade antalet elever mer än fördubblats.
438. *Nachrichten aus der deutschen Ordensprovinz der Jesuiten*, 1920, Nr 5.
439. Straeter till Lohmann 11 april 1887 i Dania V 65, APGS. Straeter beklagade att man dittills inte lyckats utbilda en enda dansk för den vetenskapliga karriären.

intresse i de evenemang av olika slag som anordnades vid kollegiet. Men inom den tyska provinsledningen var man ändå inte nöjd med resultaten. Andreaskollegiet krävde, skrev provinsialen Thill i en lägesrapport till jesuitgeneralen Wernz från september 1910, alltför stora materiella och personella insatser i förhållande till de resultat man kunde uppvisa. Det var, menade han, för få elever i de högre danska klasserna, och de tyska eleverna var föga begåvade; för några av dem var Andreaskollegiet en sista möjlighet att överhuvudtaget klara av sin skolgång. Vid denna tidpunkt hade Andreaskollegiet 277 elever, varav 71 kom från det katolska utlandet, främst Tyskland. Flertalet av de danska eleverna var protestanter och externer, medan i stort sett alla tyskarna och en del av de danska katolikerna bodde på internatet intill skolan.[440] Enligt Thills uppfattning borde man slå samman de båda jesuitskolorna till en enda. S:t Knudsskolan i Köpenhamn hade, trodde han, framtiden för sig, och här var skolverksamheten dessutom integrerad i ett blomstrande församlings- och föreningsliv med jesuiternas Jesu-hjärtakyrka som bas.[441]

Dessa planer fick ökad aktualitet efter krigsutbrottet 1914. De tyska katolikerna försvann från Andreaskollegiet, vilket innebar en svår knäck för ekonomin. Man fick dessutom finna sig att statsmakten tog en del av kollegiet i beslag för militära ändamål. Den nya danska skollagstiftningen med dess krav på att lärare för att kunna anställas vid statligt erkända gymnasier måste ha avlagt dansk universitetsexamen skapade ytterligare problem. Några av de jesuitiska lärarna hade dansk universitetsexamen, men långt ifrån alla.[442] Med hänvisning till dessa svårigheter fattade den tyska provinsledningen, trots protester från den åldrige biskop von Euch, beslut om att lägga ner Andreaskollegiet. I juni 1920 höll kollegiet sina sista examina. Skolan hade då 353 elever, varav två tredjedelar var protestanter. I en resumé över kollegiets verksamhet gavs en redogörelse för de resultat som uppnåtts. Under årens lopp hade närmare 200 jesuiter arbetat som lärare på kollegiet, och närmare 500 av eleverna hade avlagt examen.[443] Officiellt uppgavs att det var de ekonomiska problemen som var skälet

440. Litterae annuae (Ordrup)1911, ARSI.
441. Thill till Wernz 16 sept. 1910 i Germ. 1013-III, ARSI. Litterae annuae (Ordrup) 1911, ARSI.
442. Droste till Ledóchowski 27 dec. 1915. i Germ.1015-VIII, ARSI. Litterae annuae 1914, ARSI.
443. *Nachrichten aus der deutschen Ordensprovinz der Jesuiten* 1920, Nr 5.

till att kollegiet lades ner.[444] Men den egentliga orsaken var att den tyska jesuitprovinsen var i full färd med att efter fyrtio års exil återetablera sig i sitt tyska hemland. Redan 1904 hade det under kulturkampen införda förbudet mot jesuitorden mildrats, och 1917 upphävdes det helt. I detta läge valde man att ge upp kollegiet i Ordrup och i stället koncentrera verksamheten till Köpenhamn.[445] Jesuiterna kom dock att behålla ansvaret för den katolska församlingen i Ordrup.[446] Några av lärarna och eleverna på Andreaskollegiet flyttade över till Knudsskolan i Köpenhamn, som under 1920-talet utvecklade en framgångsrik verksamhet. Principen om att elevkåren skulle vara övervägande katolsk gick dock inte att upprätthålla, och 1927 var runt hälften av skolans elever protestanter. Detta framställs emellertid inte längre som ett problem i rapporterna, som förutom redogörelser för teateruppföranden och de katolska elevernas gudstjänstpraxis främst handlar om interna konflikter om pedagogik och skoldisciplin.[447]

Ideal och förebilder

Men hur såg då den katolska manlighetsformering som jesuiterna bedrev vid sina båda skolor ut? Minnesskrifter och samtida vittnesbörd ger en bild av livet på Andreaskollegiet och den undervisning som bedrevs där. Det är en trygg, disciplinerad och på många sätt »jesuitisk« atmosfär som träder en till mötes i dessa skildringar. Miljön är helt manlig, och det praktiska arbetet med mat, tvätt och städning sköttes av lekbröder. De undervisande jesuiterna var alltid klädda i fotsid katolsk prästdräkt (talar), varje undervisningspass inleddes med bön och studierna varvades

444. *Nordisk Ugeblad* 1920, s. 160f, 170ff.

445. Rapporter till jesuitgeneralen V. Ledóchowski från J. Droste 27 dec. 1915, 2 dec. 1916 och 29 juni 1917 och från P. Nösen 6 maj 1919. Ordrup. i Germ. 1015-VIII och 1018-II, ARSI. Med krigsutbrottet hemkallades ett tjugotal jesuiter till hemlandet, vilket gjorde att man tvingades anställa en lekmannalärare i deras ställe.

446. Olden-Jørgensen 1998, s. 36f.

447. Rapporter till V. Ledóchowski från F. Küpferle 26 okt. 1921, 26 april 1925 och från J. Wolfisberg 5 jan. 1927 i Germ. Inf. 1019-V, ARSI. 1927 hade skolan 330 elever, varav något mer än hälften var katoliker. I rapporterna beklagade man sig över att de danska myndigheterna försökte tvinga dem att överta de, som man menade, »psykologistiska« undervisningsmetoder som användes på danska läroverk. Från 1918 fick såväl josefsystrarnas som jesuiternas högre skolor kommunalt understöd, vilket samtidigt ledde till en ökad offentlig kontroll. Knudsskolan fortsatte emellertid att vara ett läroverk, och det kom att dröja till 1950 innan jesuiterna åter öppnade en gymnasieskola i Danmark, Niels Stensens gymnasium i Köpenhamn. Se Hampton Frosell 1995, s. 74ff.

med utflykter i det fria, teater, musik och sport. Under de sista åren utgav kollegiets elever en egen skoltidning. Mycket tid lades ner på att öva in teaterstycken, vilka sedan uppfördes för allmänheten och som lockade många åskådare. På Andreaskollegiet och senare också på Knudsskolan i Köpenhamn hade man dessutom en egen skolorkester. Musik och teater användes som ett pedagogiskt instrument och ingick som ett led i undervisningen.[448] Detta gällde också för de katolska andaktsövningarna och gudstjänsterna, och många av de protestantiska eleverna deltog frivilligt i gudstjänster och andakter.[449] Den danske jesuiten Ludvig Günther, som först var elev och sedan lärare på kollegiet, lyfter fram just teaterns centrala betydelse. Eleverna övade in stycken på danska och tyska, och senare också på engelska och franska, vilka uppfördes för publik på fettisdagen och på Andreasfesten den 30 november. Runt 700 personer brukade infinna sig till dessa teaterföreställningar. Repertoaren var blandad och bestod såväl av klassiska pjäser av stora författare som av stycken författade av lokala förmågor eller av jesuiterna själva.[450]

Den danske konvertiten och prästen Johannes Frederiksen, som studerade vid Andreaskollegiet under uppbyggnadsskedet på 1870-talet, nämner särskilt den goda kamratandan, utflykterna och de höga kunskapskraven samt att han under sina sex år på skolan aldrig hörde ett ohövligt ord.[451] Sven Aage Rasmussen, som stammade från ett judiskt ateistiskt hem och som senare konverterade till den katolska tron, betonar den religiösa andan och lärarnas religiösa engagemang. På Andreaskollegiet lärde han känna kristendomen som en realitet och ett fast fundament i tillvaron, och umgängestonen bland eleverna var en annan än den han mött på andra skolor.[452] Detta lyfts fram också av läkaren Bravi Bertini, som var elev på kollegiet på 1880-talet. Han framhåller att den kristna tron »blev inprentet os, givet os ind som Medicin – en Spiseskefuld tre Gange daglig« och att jesuiterna var som far och mor för sina elever.[453] Under denna tid

448. A. Menzinger, »St. Andreas Kollegiet gennem Tiderne« i *St. Andreas Kollegium. Mindeskrift*, København 1923, s. 7–38. Se Olden-Jørgensen 1998, s. 26–30; Hampton Frosell 1995, s. 69–73.

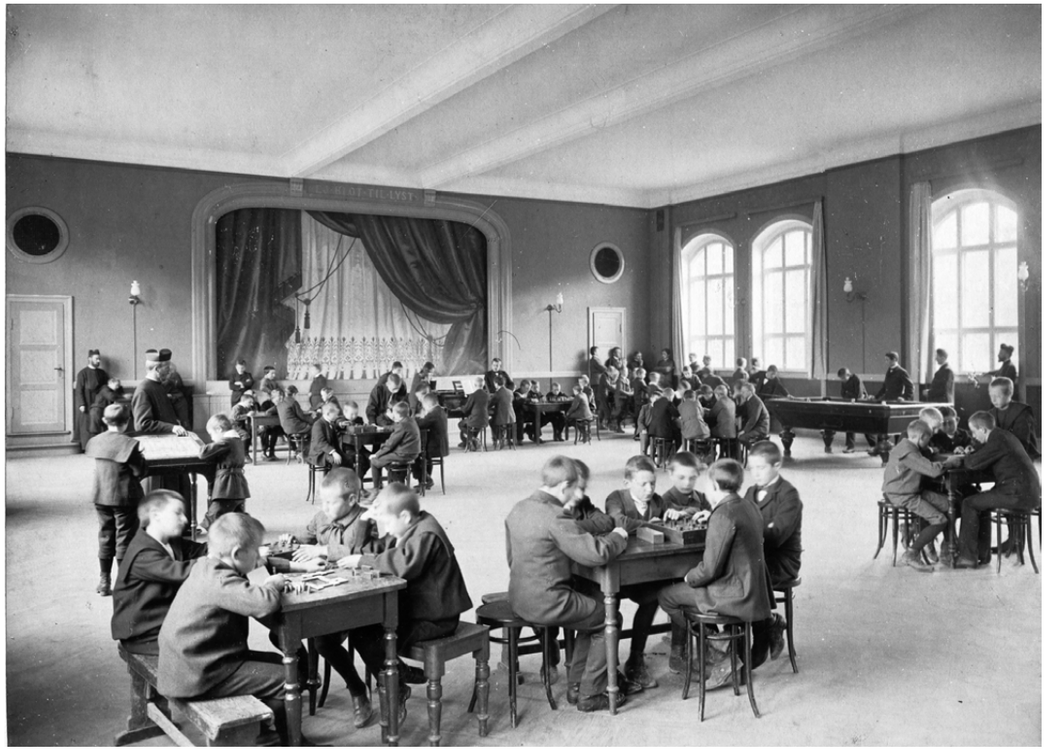
449. Werhahn till jesuitgeneralen Hoevel 3 feb. 1883, 31 mars 1884 och till Anderledy 4 okt. 1887 i Germ. 1009-XIV och XVI, 10-XX, ARSI.

450. L. Günther, »Lidt om Andreaskollegiets Teater« i *St. Andreas Kollegium*, 1923, s. 51–57.

451. J. Frederiksen, »Gamle Dage« i *St. Andreas Kollegium*, 1923, s. 39–45.

452. Olden-Jørgensen 1998, s. 29.

453. B. Bertini, »Lykkelige Timer« i *St. Andreas Kollegium*, 1923, s. 46–50.



Undervisning vid Andreaskollegiet i Ordrup. (Katolsk Historisk Arkiv, Köpenhamn.)

var antalet elever fortfarande relativt litet och de tyska och danska pojkarna undervisades i samma klasser. Detta upphörde efter uppdelningen i en dansk- och en tysskspråkig avdelning 1903. Därmed bortföll samtidigt kravet för de tyska eleverna att lära sig danska, vilket försvårade umgänget över nationsgränserna.[454] Bjørn Bjørnebak, som gick först på Knudsskolan och sedan på Andreaskollegiet under dess sista tid, framhåller jesuiternas omsorg om eleverna. Så hade det inte varit på det läroverk han tidigare gått på.[455] De före detta elevernas skildringar bekräftar den bild som ges i annonser och reklamblad för jesuiternas båda skolor. I ett prospekt för

454. Günther 1923, s. 56.
455. B. Bjørnebak, *Minnesanteckningar*, otryckt maskinskrift, KHA.

Andreaskollegiet betonas exempelvis att skolan förväntade sig ett altruistiskt engagemang från sina lärares sida och att målet var att fostra pojkarna till äkta dygd och gudsfruktan, »fjern fra ukristelig letsindighed og fra umandig overspændthed eller sværmisk drømmeri.«[456]

Av jesuiternas rapporter att döma fäste man större avseende vid fostran till sedlighet på det sexuella området än som var vanligt på andra gymnasier i Danmark vid denna tid. Detta kan ses som en konsekvens av den celibatära livsformens starka ställning i den katolska kyrkan.[457] Ett annat särdrag var den vikt som lades vid fromhet och religiösa dygder. Eleverna förväntades som nämnt gå regelbundet i mässan, och de katolska pojkarna fick lära sig ministrera, alltså tjäna vid altaret som korgossar. Som en förebild tjänade sankt Aloisius (Luigi) Gonzaga, en italiensk jesuit av högadlig familj som avled 23 år gammal 1591 efter en exemplarisk levnad som prästkandidat. Aloisius, som enligt sin biktfaders utsaga i samband med saligförklaringsprocessen aldrig skulle ha begått någon allvarlig synd och som utmärkte sig för sin stränga askes, självuppoffrande kärlek och ödmjukhet, stiliserades i apologetiska berättelser till själva sinnebilden för det jesuitiska fullkomlighetsidealet. Jesuiterna i Ordrup gav ut en skrift om Sankt Aloisius, och mariakongregationen för ynglingar i Köpenhamn var uppkallad efter honom.[458] Det dygdeideal som detta helgon representerade var tänkt att tjäna som en förebild för den manliga ungdomen. Att detta ideal inte var så lätt att förmedla i en dansk och nordisk miljö vittnar den ovan nämnde Schindler om i sin självbiografi. Han hade i samband med sin konversionsprocess av en jesuitisk lekbroder uppmanats att läsa en biografi om Aloisius, vilken denne ansåg vara passande lektyr för en student i konversionstankar. Aloisius är nämligen den studerande ungdomens skyddspatron. Efter att ha läst den boken slutade Schindler för en tid att besöka gudstjänsterna i jesuitkyrkan på Stenosgade och sökte sig i stället tillbaka till den danska folkkyrkan. För Schindler tedde det sig detta ideal främmande, för att inte säga skrämmande. Retrospektivt framhåller han att det inte var det unga helgonet det var fel på utan sättet att beskriva

456. Citerat hos Olden-Jørgensen 1998, s. 26.
457. Så skriver exempelvis rektorn Wehrhahn att protestantiska fäder brukade framhålla just detta som ett argument för att skicka sina söner till Ordrup i stället för till en dansk skola. Wehrhahn till Anderledy 4 okt. 1887 i Germ. 1010-XX, ARSI.
458. P. Waser, *Den hellige Aloisius af Gonzaga. Ungdommens Patron og Forebillede*, København 1875.

honom och det, som han menade, orealistiska fullkomlighetsideal som präglade dåtidens helgonberättelser.[459] Det ska tilläggas att jesuiterna från 1920-talet och framåt kom att bemöda sig om att ge en ny och mer realitetsförankrad bild av Aloisius och att man därvid starkare än tidigare lyfte fram hans manliga karaktär och ledaregenskaper.[460]

I den ovan nämnda *Jesu-Hjertes-Budbringer* finner man många exempel på den asketiska och av självförsakelse präglade manlighetsdiskurs som Aloisius representerade. I sin praktiska gärning var jesuiterna emellertid mera jordnära. De vinnlade sig om att så långt möjligt anpassa sig till nordiska seder och bruk, och de förvärvade danskt respektive svenskt medborgarskap. Vidare studerade de nordisk litteratur och historia och höll sig ajour med aktuella strömningar inom nordiskt kulturliv.[461] Som en anpassning till nordiska förhållanden anlade många av jesuiterna, liksom tidigare nordpolmissionärerna, dessutom skägg. Detta stred egentligen mot det romerska regelverket, enligt vilket en präst skulle vara renrakad, och krävde därför ett särskilt tillstånd. I det katolska Tyskland hade skägget politiska konnotationer och förknippades med borgerlig radikalism och antikatolicism.[462] De i Skandinavien verksamma jesuiterna försökte alltså bli så nordiska som möjligt utan att för den skull ge avkall på sin katolska och klerikala identitet. I Sverige avstod fäderna dock länge från att utåt markera sin tillhörighet till jesuitorden, eftersom de befarade att detta skulle komma att skada den katolska kyrkans sak. Jesuitfaran var, som jag nämnde ovan, ett centralt tema i den antikatolska agitation som tid efter annan blossade upp i landet. Dessutom innehöll den svenska dissenterlagstiftningen ett förbud mot munk- och nunneordnar, vilket skulle ha kunnat användas mot jesuiterna om deras ordenstillhörighet blivit allmänt känd. Faktum är att pastor primarius i Stockholm, Fredrik Fehr, som misstänkte att prästerna i S:ta Eugenia var jesuiter, satte igång efterforskningar om saken på 1890-talet för att få dem utvisade.[463] I

459. P. Schindler, *Vejen til Rom. Livserindringer I*, København 1949, s. 141f.

460. Denna problematik belyses av jesuiten K. Noppel, »Aloisius und die Jugend« i *Stimmen der Zeit* 1926, s. 162–170.

461. Lieber till Lohmann 15 juli 1888 och 25 sept. 1888, OV 64 Suecia, APGS. I rapporterna finns otaliga vittnesbörd om denna strävan. Se Johnsen 1945, s. 59–77; Werner 1996, s. 153–157.

462. Bildmaterialet talar här sitt tydliga språk. I ett brev till brodern Ernst i Tyskland 19 aug. 1882 meddelar pater Lieber att han inför sitt förestående apostolat i Sverige måst anlägga skägg. HHW, Abt. 1172, nr 99. Angående det romerska regelverket, se Blaschke 2010, s. 30f.

463. Lieber till Rathgeb 26 nov. 1889 och 18 aug. 1890 och till Haan 31 jan. 1896, OV 64

Danmark utgjorde religionsfrihetslagen från 1849 en verksam spärr mot sådana strävanden. Även här var man emellertid till en början tämligen försiktig, och superiorn i Köpenhamn, Gustav Frins, fann det mycket oroande att biskopens sekreterare i samband med Jesu-hjärtakyrkans invigning 1895 underrättat pressen om att de var jesuiter. I flera artiklar hade kyrkan därför nedlåtande betecknats som »jesuiterkirke«.[464] Men denna upplysning bidrog snarast till att öka intresset för kyrkan, och från denna tid började jesuiterna i Danmark framträda öppet som medlemmar i Jesu Sällskap och att använda ordensbeteckningen S. J. efter sitt namn.[465]

Jesuiterna blev ganska snart efter sin etablering först i Danmark och sedan i Sverige mycket populära som själasörjare och biktfäder. För många katoliker och presumtiva konvertiter framstod de som sinnebilden för den auktoritet, trygghet och stabilitet som vid denna tid förknippades med den katolska kyrkan. Jesuiterna var väl medvetna om detta, vilket kommer tydligt till uttryck i två rapporter från Ansgar Meyer från 1929 och 1935. Meyer, som först varit stationerad vid jesuitkollegiet i Ordrup och som efter dess stängning 1920 förflyttats till Eugeniakyrkan i Stockholm, framhåller här att det inte i första hand var de stora filosofiska existensfrågorna som fick människor i Norden att söka sig till den katolska kyrkan utan snarare den kraft, frid och trygghet som den förmedlade. I rapporten från 1935 understryker han prästens roll som själasörjare och rådgivare och betydelsen av att ge klara besked och en handfast vägledning.[466] Författaren Johannes Jørgensen, som undervisades och upptogs i den katolska kyrkan av jesuitfäder vid Jesu-hjärtakyrkan i Köpenhamn och som i sin självbiografi *Mit Livs Legende* ingående beskrivit sin konversion, tar fasta på just dessa egenskaper. Undervisning i den katolska tron mottog han av pater Brinkmann, som kort och koncist redde ut alla de existentiella och

Suecia, APGS resp. Germ. 1011-XIX, ARSI. Dessa strävanden upphörde först med Fehrs död 1896.

464. Frins till H. Haan 14 nov. 1895 i Dania V 65, APGS. Frins befarade att deras tillhörighet till jesuitorden skulle komma att utnyttjas i den antikatolska propagandan och skada församlingsverksamheten. Så blev emellertid inte fallet.

465. Hampton-Frosell 1995, s. 66ff. I en artikel i *Nordisk Ugeblad* 24 nov 1895 (s. 737–741) bemöttes angreppen mot jesuitorden samtidigt som det upplystes om att beteckningen jesuitkyrka snarast var att uppfatta som en hedersbeteckning.

466. Meyer till Lauer 31 dec. 1929 och till Ledóchowski 17 april 1935, Schweden 251/301a, APGS resp. Germ. Inf. 1027, ARSI. Jesuiterna ansågs vara milda och förstående som biktfäder. Av sina motståndare anklagades de för »laxism«, alltså en överseende mildhet på gränsen till det omoraliska. Se Fülöp-Miller 1929, s. 165–172, 191–227, 545–554.

intellektuella problem som han så länge brottats med. Men, framhåller Jørgensen, »bedre end alle Argumenter virkede han selv som Bevis for den katholske Tro«.[467] Andra gjorde liknande erfarenheter och det kom, som sagt, mycket folk till gudstjänsterna i jesuiternas kyrkor, särskilt de i Köpenhamn och Stockholm, vilka kring sekelskiftet 1900 fungerade som andliga centra för katolicismen i Danmark respektive Sverige.

För jesuiterna var detta en framgång, men för de katolska prästerna i omkringliggande församlingar var det ett problem. Så framhöll exempelvis kyrkoherden i den närbelägna Rosenkranskyrkan att många av hans församlingsbor hade sin religiösa hemvist hos jesuiterna och att de varken besökte eller bidrog ekonomiskt till den egna församlingens verksamhet. Denna kritik ska ses mot bakgrund av att jesuiternas församling i Köpenhamn var exterritoriell och att jesuiterna därmed var befriade från de åtaganden som det innebar att ha ansvar för en reguljär församling. Till saken hör också att Jesu-hjärtakyrkan låg på Rosenkransförsamlingens område.[468] I Stockholm hade jesuiterna enligt det kontrakt som ingåtts 1882 själavårdsansvar för centrala Stockholm medan sekularprästerna var hänvisade till en annexförsamling på Södermalm, som vid denna tid var en arbetarstadsdel. Så länge Huber, på vars initiativ jesuiterna etablerat sig i Sverige, var apostolisk vikarie utgjorde detta som sagt inget problem. Men under efterträdaren Albert Bitter blev jesuiternas dominerande ställning en källa till konflikt, särskilt efter det att de börjat försöka realisera sina planer på en stor »jesuitkyrka« med tillhörande kollegium i Stockholms centrum. Korrespondensen kring dessa frågor ger upplysning om de i Skandinavien verksamma jesuiternas missionsstrategier och visioner. Men den kastar också ljus över jesuitfädernas förhållningssätt till den av orden så omhuldade auktoritetsprincipen, vilken utgjorde själva kvintessensen i den jesuitiska manlighetsdiskursen vid denna tid.

467. J. Jørgensen, *Mit Livs Legende*, band IV (*Det usyrede Brød*), København 1918, s. 61–91 (citatet s. 68).

468. Slump till Simeoni 20 okt. 1894, NS 1894/7, vol. 32, ASPF. Jesuiterna å sin sida beklagade sig över sekularprästernas njugga hållning. Frins till Meschler 1 mars 1897 i Germ. 1011-XVIII, ARSI.

Hierarki och manlig självhävdelse

»In der freudigen bereitwilligen Unterwerfung [….] wollen wir uns von keiner anderen Provinz übertreffen lassen« (i beredvillig lydnad vill vi inte låta oss överträffas av någon annan provins), betonade provinsialen Joye i en rapport till Ledóchowski.[469] Sådana uttryck för hierarkisk underordning och vilja till lydnad framträder också i den nordiska jesuitkorrespondensen, särskilt i rapporterna till Rom. I de flesta fall var detta främst en diskursiv markering av den auktoritativa och hierarkiska ordning och disciplinerade emotionologi som präglade jesuitorden. Vid några tillfällen sattes viljan till lydnad emellertid på prov på ett mera konkret sätt. Så var exempelvis fallet efter ordensledningens beslut att stänga kollegiet i Ordrup och att avveckla missionen i Sverige, vilket för många jesuitfäder var liktydigt med att de skulle uppge sitt livsverk. I en rapport från Ordrup från januari 1920 framhålls att beskedet om kollegiets förestående stängning framkallat mången tår, men att sorgen mildrats av insikten om att det säkert skulle komma något gott »ex hoc sacrificio« (ur detta offer).[470]

Men kravet på underordning gällde, om än inte lika ovillkorligt, också i förhållande till den katolske överherden i de stift eller missionsdistrikt där jesuiterna var stationerade. I en redogörelse för situationen i den svenska missionen strax efter Bitters tillträde som apostolisk vikarie 1886 framhöll Lieber att denne var betydligt mera känslig och mån om att värna sin ställning än företrädaren Huber. Detta var hans fulla rätt, konstaterade han och underströk att de som »Männer der Autorität und des gewissenhaften Gehorsams«, alltså män som hyllade auktoritet och samvetsgrann lydnad, inte skulle komma att bereda honom några svårigheter i detta avseende.[471] På samma sätt uttryckte sig de i Danmark verksamma jesuiterna om von Euch efter dennes utnämning till apostolisk prefekt 1884. Att valet fallit just på von Euch, som vid tillfället var katolsk kyrkoherde i Fredericia och som egentligen skulle ha hemkallats till sitt tyska hemstift Osnabrück, berodde inte minst på de rekommendationer som jesuiterna sänt till ordensgene-

469. Joye till Wernz 30 nov. 1913 i Germ. 1014-II, ARSI. Genom att praktisera dessa dygder bidrog den enskilde jesuiten bäst till att värna orden, framhöll Ledóchowski i ett brev till Paul Müller 22 dec. 1916, i Epist. Praep. Gen. Germ. IX, ARSI.

470. M. Back till Ledóchowski 4 jan. 1920 i Germ. Inf. 1018, ARSI.

471. Lieber till Lohmann 3 april 1887, OV 64 Suecia, APGS. Lieber påpekade samtidigt att Bitter valt en av dem, nämligen pater Stolberg, till biktfader.

ralen Beckx och som denne vidarebefordrat till den romerska kurian.[472] Men liksom vad gällde relationen till Bitter uppstod snart spänningar och svårigheter även i förhållande till von Euch, som inte visade sig lika lyhörd för jesuiternas önskemål som företrädaren Grüder. I båda dessa fall sammanhängde motsättningarna med jesuiternas särställning i de båda missionerna, men de kan också ses som ett uttryck för manlig statuskamp.

Jesuiterna i Stockholm var under de första tio åren formellt sett hjälppräster till kyrkoherde Bernhard. Först efter dennes död skulle de överta det formella ansvaret för Eugeniaförsamlingen och det stora själavårdsdistrikt som var knutet till den. Men i själva verket övertog jesuitfäderna ledningen tämligen omgående. Församlingen hade, noterade Lieber i en rapport från 1887, vant sig vid att »wir alles in den Händen haben« (att det nu är vi som bestämmer).[473] Bernhard, som haft så svårt att samverka med barnabiterna, uppskattade jesuiterna och bistod dem på alla sätt. Det var som sagt också på hans initiativ som orden etablerat sig i Sverige. Uppskattningen var ömsesidig, och jesuiterna framhöll i flera av sina rapporter vilket starkt stöd de hade av Bernhard och hur han hjälpt dem att vinna katolikernas förtroende.[474] De noterade också att den gamle kyrkoherden liksom de var inriktad på ett offensivt apostolat och att han ofta skrattade åt Bitters tvehågsenhet och rädsla. Denne ville, framhöll Lieber i samband med en redogörelse för en konflikt med överståthållarämbetet i Stockholm 1887, så gärna stå väl med hovet, myndigheterna och de lutherska prästerna. Han tillade att de givetvis inte tog några sådana hänsyn.[475] Bitter, som kommit till Sverige som kulturkampsflykting och som inte varit inställd på ett liv som missionär, ville följa en mer försiktig linje. Denna skillnad i synen på verksamheten i Sverige var en viktig anledning till konflikterna mellan den apostoliske vikarien och jesuiterna. Men den främsta orsaken

472. Rapporter till Simeoni från Beckx 10 jan. 1884 i Germ., vol. 25, ASPF. Werhahn till Beckx 29 dec. 1883 i Germ. 1009-XV, ARSI.

473. Lieber till Rathgeb 19 dec. 1890 och 21 dec. 1892, OV 64 Suecia, APGS. Lieber till Anderledy 31 juli 1889, 18 aug. 1890 och till Martin 21 aug. 1893 i Germ. 1010-XVIII, ARSI.

474. Lieber till Lohmann 24 nov. 1887, OV 64 Suecia, APGS. Wessel till Wernz 27 feb. 1912 i Germ. 1014-XVIII, ARSI. I den sistnämnda rapporten redogör Wessel tillbakablickande för hur svårt det varit att vinna församlingens förtroende under den första tiden och vilken hjälp de haft av kyrkoherde Bernhard i detta avseende.

475. Lieber till Lohmann 8 dec. 1887 och 22 nov. 1888, OV 64 Suecia, APGS. Konflikten gällde barn i ett blandäktenskap som meddelats trosundervisning i den katolska kyrkan. I pressen förekom skarpa attacker mot den katolska kyrkan. Se Werner 1996, s. 147f.

var som sagt jesuiternas dominerande ställning i den svenska missionen, vilken skulle ha förstärkts ytterligare om det planerade byggprojektet kommit att realiseras. Redan på 1880-talet hade jesuiterna förvärvat en tomt för ändamålet, och i november 1900 kunde de inviga den stora byggnad som var tänkt att rymma det framtida jesuitkollegiet. Längre än så lyckades jesuiterna emellertid inte föra projektet, eftersom Bitter bestämt motsatte sig det planerade kyrkbygget.[476] Detta var bakgrunden till att jesuitordens ledning 1910 fattade beslut om att man skulle lämna den svenska missionen.

I rapporterna till den tyske provinsialen beskrivs Bitter som avundsam, gnällig och överdrivet känslig men också som äregirig, hetlevrad och nyckfull. Så framhålls exempelvis att han ofta svarade med nedlåtande kommentarer när konvertiter uttalade sig uppskattande om jesuiternas gudstjänster och pastorala verksamhet. Det rapporteras vidare om ständiga vredesutbrott, följda av sentimental ångerfullhet och bön om förlåtelse. Från ordensledningen erhöll fäderna i Stockholm instruktioner om att bemöta den apostoliske vikarien med takt och respekt och att så långt möjligt försöka göra denne till viljes. Men detta var, konstaterade Lieber gång efter annan i sina rapporter, inte så lätt. Bitter var, framhöll han, i grunden en god människa. Men han var en utpräglad melankoliker som ständigt grubblade över förmenta oförrätter och som under intryck av tillfälliga stämningar kunde fälla högst orättvisa yttranden om andra människor.[477] Provinsialen Thill, som i samband med besök i Stockholm på nära håll kunnat bevittna Bitters lynnesutbrott, uttryckte sig i liknande ordalag. I en rapport till ordensgeneralen från 1910 bad han om tillstånd att få säga upp kontraktet med det svenska apostoliska vikariatet. Den konkreta anledningen var att Bitter i ett brev till provinsialen skrivit att kontraktet med jesuiterna förstört hans liv och att den påtvingade samverkan med Lieber och Benelius varit »wie wahre Hölle« (som ett rent helvete). Under sådana omständigheter gick det, menade Thill, helt enkelt inte att

476. Werner 1996, s. 201–211.

477. Lieber till Lohmann 3 april och 22 okt. 1887, till Rathgeb 16 juni och 30 aug. 1888, 11 mars 1889, 19 dec. 1890 och 22 juli 1893. Lohmeyer till Rathgeb 1 feb. 1893, OV 64 Suecia, APGS. Lieber till Meschler 31 jan. 1894, 31 jan. 1900, 9 feb. 1901 och 3 mars 1902 och till Wernz 28 jan. 1907 och 8 jan. 1909 i Germ. 1010-XVIII; 1011-XIX; 1012-XIV och 1013-XVII, ARSI. I rapporterna till ordensgeneralen beskrivs det spända förhållandet till biskopen länge mera indirekt. Det är först efter Wernz tillträde som general 1906 som Lieber börjar tala helt öppet om problemen. Wernz var studiekamrat med Lieber och hade assisterat vid dennes förstmässa 1888, vilket Lieber påminde denne om i rapporten 28 jan. 1907.

fortsätta verksamheten i Sverige. Han medgav samtidigt att det varit ett missgrepp att driva igenom ett sådant kontrakt och att sekularprästerna i Stockholm betraktade det som ett uttryck för jesuitisk maktlystnad.[478] Det var också så Bitter såg på saken. I hans brev och rapporter finns emellertid intressant nog inga anklagelser om att jesuiterna skulle vara dåliga präster. Han ger dem tvärtom de bästa vitsord. Men han riktar en indirekt kritik mot deras pastorala verksamhet genom att framhålla att många av Eugeniaförsamlingens konvertiter saknade verklig insikt om den katolska kyrkans tro och lära.[479]

Våren 1910 fattade jesuitordens ledning beslut om att avveckla verksamheten i Sverige. Församlingen i Göteborg uppgavs 1913 men Eugeniaförsamlingen kom jesuiterna att behålla. Orsaken till detta var att inflytelserika svenska katoliker organiserade en lekmannaaktion i detta syfte. Detta lekmannainitiativ, vilket yttrade sig i en flod av brev och en med över 600 underskrifter försedd petition, kom att sysselsätta den romerska kurian under större delen av 1910-talet. Jesuiternas goda egenskaper som själasörjare och missionspräster lovordas, och i flera av breven uttrycks också mer eller mindre öppen kritik mot biskop Bitter och dennes agerande.[480] Situationen blev till slut sådan att Bitter vände sig till Rom med en bön om att jesuiterna skulle beordras stanna i Stockholm. Han underströk att det inte var han utan den tyske provinsialen som sagt upp kontrakten och att denne därmed prisgivit honom åt honom åt lekmännens vrede. Församlingen accepterade inga andra präster än jesuiterna; inte ens en ängel skulle accepteras som ersättare, framhöll han ironiskt i en rapport från mars 1917.[481] I enlighet med instruktionerna från ordensledningen höll sig de fyra kvarvarande jesuiterna i Stockholm utanför dessa strider, men av

478. Thill 18 mars 1910 i Germ.1013-XVIII, ARSI.

479. Bitter till Propaganda Fide 14 feb. 1912 och 15 feb. 1920 (visitatio apostolica 1920), NS 1921/105, ASPF. Bitter till Kösters 22 jan. 1917 (kopia) i Germ. 1015-XV, ARSI. I rapporten från 1920 betecknas Wessel, Benelius och den nyanlände Ansgar Meyer som fromma och ivriga präster; Benelius uppgavs dock ha ett häftigt humör. Men för övrigt var han, framhöll Bitter, from, ivrig och älskvärd.

480. Supplik, daterad 24 nov. 1911. E. Ammann till Benedictus XV 31 juli 1916 (avskrift). Flertalet av breven är samlade i dossiern Lettres de la Suède (1916–1917) i Germ. 1015-XV, ARSI och NS 1920/105, ASPF.

481. Bitter till kardinal D. Serafini 14 feb. 1912; 12 juli 1916, 12 mars 1917, 24 jan. 1918, NS 1920/105, ASPF. Också i ett brev till den tyske provinsialen 22 jan. 1917 gjorde han denna liknelse med ängeln i Germ. 1015-XV, ARSI.

den interna brevväxlingen framgår att de ställde sig alltmer tveksamma till om det låg i den katolska kyrkans intresse att jesuitorden lämnade Sverige.

Slutet på det hela blev att jesuitordens ledning, om än med stor tvekan, fattade beslut om att behålla ansvaret för Eugeniaförsamlingen och att biskop Bitter, formellt sett av åldersskäl, tvingades lämna sin tjänst som apostolisk vikarie i Sverige.[482] Den nye apostoliske vikarien, biskop Müller, hyste stor uppskattning för jesuitorden. I brev till provinsialen Bley sade han sig vara angelägen om att jesuiterna behöll sin ledande ställning i den svenska missionen och att orden sände »führende erste Kräfte« (kompetenta ledarkrafter) som kunde bistå honom i arbetet på det svenska missionsfältet.[483] I det nya kontrakt som ingicks 1924 var det emellertid inte längre tal om att upprätta något jesuitkollegium. De runt en miljon riksmark som insamlats för detta ändamål och som placerats i tyska värdepapper hade genom inflationen i Tyskland efter kriget reducerats till en struntsumma.[484]

I jesuiternas rapporter framställs biskop Bitter närmast som en motbild till den goda prästerliga manligheten. Den enda goda egenskap som tillskrivs honom var »Herzensgüte« (hjärtegodhet), men den vägde lätt i jämförelse med hans många brister och tillkortakommanden.[485] En rakt motsatt bild ges av Bitters biskopskollega i Danmark, Johannes von Euch, som beskrivs som en kraftfull ledargestalt och ett moraliskt föredöme. Till von Euchs femtioåriga prästjubileum 1909 författade den i Köpenhamn verksamme jesuitpatern Johannes Metzler en rikt illustrerad festskrift som skildrar dennes framgångsrika verksamhet som apostolisk vikarie i Danmark. Biskop von Euch framställs här som en prelat som förenade personlig fromhet med initiativrikedom och handlingskraft och som var fylld av entusiasm och iver för den katolska trons utbredning. I festskriften

482. Wessel till Wernz 27 feb. 1912 och 7 jan. 1913 och till Ledóchowski 25 juli 1916, 11 jan och 16 aug. 1917 och 17 jan. 1918 och 4 feb. 1920; Benelius till Ledóchowski 7 jan. 1918 i Germ. 1014-XVIII och 1015-XV, ARSI. Werner 1996, s. 233–236, 250–255.

483. Müller till Bley 23 jan. 1924 (avskrift) i Prov. Germ. Inf. 1020, ARSI. Uppskattningen var ömsesidig, och i en rapport från Bley till Ledóchowski 27 april 1927 framhölls dennes kvaliteter och kapacitet. Biskop Brems i Danmark, däremot, sägs vara svag och inte vuxen sin uppgift, i Prov. Germ. Inf. 1022, ARSI

484. Rapporter till Ledóchowski från Meyer 12 jan. 1922 och från Bley till 21 okt. 1924. Kontrakt av 27 juli jämte tillägg 28 juli 1924 i Prov. Germ. Inf. 1019, 1020 och 1021, ARSI. Se Werner 1996, s. 275ff.

485. Lieber till Rathgeb 21 dec. 1892, OV 64 Suecia, APGS

presenteras alla de missionsstationer, kyrkor, kapell, skolor, sjukhus och andra sociala inrättningar som tillkommit på von Euchs initiativ. Metzler lyfter också fram dennes ledarbegåvning och förmåga att skaffa resurser till den expanderande verksamheten.[486]

Nationella motsättningar

Av rapporteringen till ordensledningen framgår att jesuiterna i Danmark kände djup respekt för sin kraftfulle överherde. Men ibland kunde det bli för mycket av det goda, och i rapporter från 1880- och 1890-talen framförs klagomål över hans alltför auktoritära ledarstil. I en promemoria från mars 1897 beskrev superiorn för jesuitresidenset i Köpenhamn, Gustav Frins, von Euch som en auktoritär ledare som inte tålde »unabhängige Elemente, wie wir es sind« (oberoende element som vi) bland sina präster.[487] Bakgrunden till dessa klagomål var att biskopen önskade upphäva jesuitförsamlingens exterritoriella status och omvandla den till en ordinarie församling. Jesuiterna motsatte sig denna plan med hänvisning till att orden endast i undantagsfall åtog sig församlingsansvar, eftersom detta stod i strid med dess konstitutioner. I den interna brevväxlingen framhålls att det planerade arrangemanget skulle inkräkta på ordens autonomi och göra jesuiterna alltför beroende av biskopens önskemål.[488] Men Jesu-hjärtakyrkans särställning väckte irritation hos sekularprästerna i Köpenhamn, vilka menade att jesuiterna drog folk och resurser från församlingskyrkorna. Det var för att råda bot på detta som von Euch ville omvandla jesuitkyrkan till en ordinarie församlingskyrka. Motståndet från jesuitorden gjorde att han fick ge upp denna plan och att jesuitförsamlingen fortsatte att vara fristående. Det faktum att han inkallade en rad andra ordnar och kongregationer till Danmark, däribland sju manliga ordenssamfund, bidrog emellertid till att reducera den jesuitiska dominansen i den danska missionen.[489]

486. Metzler 1910, särskilt s. 18–48.

487. Frins till H. Meschler (assistent vid ordenshögkvarteret i Rom) 1 mars 1897 i Germ. 1011-XVIII, ARSI.

488. G. Frins till Martin en 21 maj 1898; Promemoria 1 mars 1897 i Germ. 1011-XVIII, ARSI.

489. von Euch till M. Ledóchowski 28 jan. och 23 dec. 1904 och till kardinal A. Gotti 20 dec. 1907, NS 1904/105, vol. 1289 och 1907/105 vol. 445, ASPF. Tyska kamillianer upprättade en församling i Ålborg, redemptorister från Österrike övertog själavårdsansvaret i Odense och på Amager, där också tyska Elisabethsystrar upprättade en kommunitet. Själavården i Roskilde,

Men missnöjet från sekularprästernas sida kvarstod. Det var framför allt de danskfödda prästerna som var kritiska mot jesuiterna, vars starka ställning i missionen enligt deras bedömning lett till att katolicismen i Danmark fått en alltigenom tysk prägel. Drivande i denna kampanj, vilken nådde sin kulmen under 1920-talet, var den ovan nämnde Schindler och prästkollegan Hubert Messerschmidt, vilka var verksamma som kaplaner vid Rosenkranskyrkan. Båda var konvertiter och hade erfarenhet av det jesuitiska utbildningssystemet. Messerschmidt hade rent av försökt bli jesuit. Det var av allt att döma bristen på intellektuell frihet som fått honom att lämna orden. Schindler hade, som nämnts, gjort liknande erfarenheter. I tal och skrift gav han uttryck åt en vision om en folklig och genuint dansk katolicism, som skulle förena katolsk tro och kyrklig tradition med dansknationell religiös kultur, främst då arvet från poeten och kyrkomannen N. F. S. Grundtvig. Dessa dansk-katolska ideal sattes i motsats till den förhärskande ultramontana spiritualitet som jesuiterna menades representera och som i Schindlers karakteristik präglades av klerikal förmyndarmentalitet, ytliga trosmanifestationer och en individualistisk fromhetskultur. Konkret handlade det främst om att fördanska det religiösa språket och den kyrkliga estetiken men också om att uppvärdera lekmännens roll i kyrkan. I den retorik som dessa dansksinnade konvertiter använde sig av finns starka nationalistiska inslag och en tydligt framträdande antitysk och i viss mån också antijesuitisk tendens. Manlighetstemat är inte direkt framträdande i denna dansk-nationella diskurs. Men den finns där indirekt, framför allt i diskussionerna om prästideal, där den jesuitiska asketismen och klerikala kårandan ställs mot den grundtvigska livsbejakelsen, frihetsprincipen och folkligheten.[490] Under sin tid som katolsk scoutledare 1918 hade Schindler gjort ett första försök att tillämpa dessa ideal. I en artikelserie om »Spejdersagen« i *Nordisk Ugeblad* betonar Schindler att syftet med denna katolska scoutrörelse var att forma de unga männens karaktär och att göra dem redo för att aktivt medverka i kyrkans apostolat.[491]

Konflikten mellan tyskt och danskt, som här stiliserades till en kamp för en folkligt dansk katolicism, hade gamla rötter i Danmark. Men det var

Ringsted, Køge och Slagelse övertogs av holländska montfortaner (marister), medan belgiska premonstratenser tog sig an den i Vejle och Næstved.

490. Werner 2005, s. 225–230, 297ff.

491. *Nordisk Ugeblad* 1918, s. 371–374, 392ff, 422ff, 440ff, 929–930. Schindler 1951, s. 87–97.

först efter första världskriget som motsättningen började ta sig mer allvarliga former. Johannes Jørgensens stridsskrift *Klokke Roland*, vilken handlar om belgarnas försvar mot tyskarna 1914 och som utmålar tyskheten som roten till allt ont, bidrog till att underblåsa dessa antityska stämningar.[492] I samband med upplösningen av jesuitkollegiet i Ordrup 1920 och de krav på ekonomisk ersättning som man från den tyska jesuitprovinsens sida reste kom dessa motsättningar åter upp till ytan. Som förhandlare för det apostoliska vikariatet agerade den danskfödde prästen Henrik Gamél, som företrädde uppfattningen att jesuiterna själva borde stå för de kostnader de ådragit sig genom nybyggnationerna i Ordrup i början av 1900-talet. Att dessa byggnader främst använts för skolans tyska avdelning och alltså inte tjänade det danska apostoliska vikariatets intressen användes som ett argument i detta sammanhang. Denna konflikt löstes först 1926 genom att Propaganda Fide övertog det ekonomiska ansvaret. Samtidigt ingicks ett nytt kontrakt mellan den nordtyska jesuitprovinsen och det danska apostoliska vikariatet, som nu leddes av premonstratenspatern Josef Brems. Vid denna tidpunkt hade Gamél lämnat tjänsten som biskoplig sekreterare. Jesuiterna i Danmark var av allt att döma nöjda med denna uppgörelse och med att Gamél, som i en rapport betecknas som »den bösen Geist in der Ordrupsfrage« (ordrupsakens onde ande), blivit omplacerad.[493]

Angreppen mot jesuitorden upphörde emellertid inte med detta. Schindler fortsatte att i tal och skrift agitera mot den föråldrade och odanska form av katolicism som framför allt jesuiterna ansågs representera. Jesuiterna valde att inte ge sig in i dessa debatter eller offentligen ge svar på tal. Men i den interna brevväxlingen tas frågan givetvis upp. Schindler och hans krets beskylls här för att bedriva dansknationell agitation mot de utländska ordnarna i allmänhet och jesuiterna i synnerhet. Rektorn för S:t Knudsskolan, Josef Wolfisberg, framförde misstanken att denna kritik var orsaken till att antalet elever på Knudsskolan börjat minska och att det blivit svårare att rekrytera ungdomar till de marianska kongregationerna. Schindler utövade, framhöll han vidare, ett skadligt inflytande på den katolska akademiska ungdomen och försökte på olika sätt utmanövrera jesuitpatern Alois Menzinger som andlig ledare för den av

492. C. Bach-Nielsen 1994, s. 282–291.

493. Rapporter till generalatet i Rom från Küpferle 26 okt. 1921, 13 mars 1924 och 20 juni 1926. Bley till Ledóchowski 20 juni 1926 och 18 sept. 1927 i Germ. Inf. 1018, 1019, 1021, 1022, ARSI.

jesuiterna grundade katolska akademikerföreningen Academicum Catholicum.[494] Konflikten fick en temporär lösning genom att Schindler 1930 skickades iväg för studier till Rom och att Messerschmidt omplacerades till den katolska missionsstationen i Sønderborg, vars församling till största delen bestod av tyskar och polacker.[495] De båda kaplanerna hade kommit i konflikt också med delar av sin församling efter att självsvåldigt ha gripit sig an med att omgestalta Rosenkranskyrkans inre och ersätta den »tyskt« gotiska inredningen med en modernare »dansk«.[496] Efter denna omplacering återställdes lugnet i den lilla katolska världen i Köpenhamn, och i början av 1930-talet kunde det tyckas som om den av jesuiterna företrädda ultramontana spiritualiteten segrat över hela linjen. När man bläddrar igenom *Nordisk Ugeblad* från denna tid får man rent av intrycket att denna trend förstärkts. Redaktörskapet för ungdomstidningen *Katolsk Ungdom* fick jesuiterna dock ge ifrån sig till en danskfödd sekularpräst, vilket ledde till en viss ändring av både innehåll och inriktning och till en starkare fokusering på dominikansk och benediktinsk spiritualitet. Efter Schindlers återkomst till Köpenhamn 1933 bröt konflikterna i Academicum Catholicum ut på nytt, vilket lämnat tydliga avtryck i mötesprotokollen. I en minnesteckning över verksamheten på 1930-talet konststaterar en av de dåvarande medlemmarna att »der var ofte ballade omkring Peter Schindler«.[497]

Men gudstjänsterna i jesuitkyrkan på Stenosgade var fortsatt välbesökta och fungerade liksom tidigare som ett dragplåster för presumtiva konvertiter. Vid sidan av det gängse andaktslivet framträder den av jesuiterna initierade och av påvarna uppmuntrade exercitierörelsen som en viktig faktor i det religiösa livet, och reportagen från vallfärder och

494. Wolfisberg till Ledóchowski 5 jan 1927, 28 juli 1928, 30 juni 1929 och 3 jan. 1930. Schindlerkretsen sägs vara »spiritu nationalistico imbuti« (bärare av en nationalistisk anda) och anklagas för att ägna sig åt att smutskasta de utländska ordensmedlemmarna; också josefsystrarna utsattes för skarp kritik.

495. E. Kieler (red.), *Kirke i kamp. Hubert Messerschmidt in memoriam*, København 1982, s. 19ff.

496. Wolfisberg till Ledóchowski 1 juli 1928 och 3 jan. 1930 i Germ. Inf. 1023, ARSI. Schindler 1951, s. 163ff. Från 1946 till 1964 kom Schindler att bo permanent i Rom, där hans huvudsakliga arbete bestod i författarskap. Det var också här han skrev sina memoarer.

497. B. Højbo, »Minder fra AC fra trediverne« och »Mødeprotokoller«, KHA. Konflikter mellan Schindlerkresten och jesuiterna har satt tydliga avtryck i AC:s protokoll. Under 1930-talet uppträdde jesuiter alltmer sällan som föredragshållare. Schindler föreläste ofta och anordnade dessutom särskilda »studieaftner«.

katolikmöten vittnar om en förkärlek för den demonstrativa sidan av den katolska trosutövningen.[498] Detta kom klart till uttryck i samband med den eukaristiska kongress som under kardinal van Rossums ledning avhölls i Köpenhamn sommaren 1932 och för vars planering och genomförande jesuiterna spelade en central roll. I ett brev till en vän i Köpenhamn ironiserade Schindler över denna trosmanifestation som han betecknade som »slet oversat, udenlændsk halv-politisk Agitation for Hs. Maj. Kristus Rex.«[499] Han syftade här på kulten av Kristus konungen, som kan betraktas som en vidareutveckling i triumfalistisk riktning av den av jesuiterna omhuldade Jesu-hjärtakulten. Med encyklikan *Quas primas* från 1925, genom vilken Kristus konungens fest gjordes obligatorisk för hela kyrkan, betonade Pius XI katolikernas plikt att verka för att samhället åter kom att underordnas Kristi och därmed kyrkans andliga herravälde.[500]

Ordensmannaideal under omprövning

Den ultramontana spiritualiteten och den därmed sammanhängande konstruktionen av prästerlig manlighet var emellertid inte så statisk som Schindler fick den att framstå. I själva verket uppvisar de ideal som han och hans vänner företrädde många likheter med den inomkatolska reformrörelse med centrum i Tyskland som framträdde efter första världskriget. Som jag framhöll ovan gjorde sig dessa nya strömningar gällande också inom jesuitorden, särskilt då inom dess tyska gren. Under 1920-talet fördes här en diskursiv kamp om den rätta jesuitiska andligheten och det därmed sammanhängande ordensmannaidealet. Ordens återetablering i Tyskland i slutet av 1910-talet ledde till att jesuiterna nu konfronterades mera direkt med den intellektuella utvecklingen i hemlandet och tvingades ta ställning till aktuella tendenser på ett helt annat sätt än tidigare. Många av de unga män som vid denna tid inträdde i den tyska jesuitorden var påverkade av dessa nya trender, vilket förutom i disciplinproblem yttrade sig i avoghet mot traditionella andaktsformer och en strävan att moderni-

498. Detta framgår av artiklar och notiser i *Nordisk Ugeblad* och i *Katholsk Ungdom* under denna period samt i de danska årskrönikorna i *Credo*. Se exempelvis *Credo* 1922, s. 13–16, 1926, s. 1929, 5–10.

499. Schindler till Krusenstjerna-Hafstrøm 7 aug. 1932 i Schindlers samling, KHA. Officiellt vistades Schindler i Italien för att studera kyrklig arkeologi.

500. Fouilloux 1992, s. 242–245.

sera den jesuitiska andligheten i psykologiserande riktning.[501] Dessa svårigheter gjorde sig märkbara även i jesuitkommuniteterna i Sverige och Danmark, och i en rad rapporter beklagade sig de äldre jesuiterna över den egensinnighet och brist på respekt som utmärkte vissa av de yngre medbröderna.[502] Denna utveckling sågs, som nämnts, inte med blida ögon från ordensledningens sida. I sina instruktioner inskärpte Ledóchowski vikten av att man höll fast vid ordens asketiska, disciplinära och andliga traditioner i enlighet med grundaren Ignatius föreskrifter.[503] Det gällde, framhöll han i en skrivelse från januari 1934, att lyfta fram »den härliga skönhet« som präglade de män som »mundo crucifixi et quibus mundus ipse sit crucifixus«, det vill säga som låtit sig korsfästas av denna världen.[504]

Inom jesuitordens ledning var man alltså oroad över att den traditionella jesuitiska spiritualiteten skulle komma att uppluckras. Men i korrespondensen mellan den tyska ordensledningen och ordenshögkvarteret i Rom finns, såvitt jag kunnat se, inga tecken på att man skulle ha kopplat samman detta med en hotande feminisering av katolicismen. De ständigt återkommande uppmaningarna från jesuitgeneralernas sida om att manssjälavården skulle prioriteras var snarare en markering av ordens tradition än ett uttryck för en strävan att motverka den religiösa sfärens feminisering. Rent konkret handlade det om att engagera männen för den katolska saken och att binda dem vid kyrkan. Så var också fallet med det mansapostolat som jesuiterna i Tyskland tog initiativet till på 1910-talet och som snart utvecklades till en verklig massrörelse. På det spirituella planet anknöt man till vedertagna jesuitiska kultformer som andakten till jungfru Maria och Jesu heliga hjärta, vilka emellertid gavs en mer militär och kamporienterad prägel. Olaf Blaschke, som analyserat detta apostolat,

501. E. Iserloh, »Innerkirchliche Bewegungen und ihre Spiritualität« i H. Jedin (utg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Band. VII, *Die Weltkirche im 20. Jahrhundert,* Freiburg 1979, s. 301–318, 326; Werner 1996, s. 277–281. Inom jesuiterordens ledning gjordes stora ansträngningar att stävja denna utveckling, vilket klart speglas i den ordensinterna korrespondensen. Medan jesuitgeneralen Ledóchowski inskärpte plikten att hålla fast vid de vedertagna principerna och att inte ge efter vad gällde disciplin och askes klagade många yngre jesuiter, däribland de senare så berömda jesuitteologerna Erik Przywara och Max Pribilla, över den hårda censuren och bristen på frihet.

502. Rapporter till Ledóchowski från Benelius och från Meyer 12 jan. 1922 och från M. Spaus 21 mars 1935; Germ. Inf. 1019-XII och 1027, ARSI.

503. Ledóchowski till Bley 6 maj 1922, 3 mars 1926 och 28 april 1927 och till Lauer 28 juni 1928 i Epist. Praep. Gen. Germ. X och XI, ARSI.

504. Ledóchowski till H. Schmitz 24 jan. 1934 i Epist. Praep. Gen. Germ. Inf. XIII, ARSI.

visar hur man i mansapostolatets tidskrift *Männer-Apostolat* anknöt till etablerade borgerliga manlighetsideal, vilka omformades och instrumentaliserades för kyrkliga syften. Liknande strategier användes, som sagt, också av jesuiterna i Belgien. En annan metod var att omkoda attityder och förhållningssätt som i den borgerligt liberala diskursen betraktades som feminina och veka till att framstå som manliga och heroiska och vice versa. Så framställdes manlig bön och gudstjänstdeltagande som något i högsta grad manligt medan religiös likgiltighet och bristande kyrksamhet beskrevs som ett uttryck för omanlig feghet.[505] I de marianska kongregationerna för män hade man sedan länge tillämpat denna strategi, och under mellankrigstiden blev denna strävan än mer markant.

Många av de egenskaper och förhållningssätt som i jesuiternas korrespondens lyfts fram som bärande element i den jesuitiska spiritualiteten framträdde i de samtida sekulära eller kulturprotestantiska genusdiskurserna som feminina ideal. Så var exempelvis fallet med egenskaper som fromhet, ödmjukhet och underordning. Andra jesuitiska dygdeideal som exempelvis självdisciplin, uthållighet, handlingskraft och organisationsförmåga framstår däremot som helt konforma med de sekulära manlighetsidealen.[506] Detta gäller också flera av de motbilder till den jesuitiska prästmanligheten som det varnas för i ordensledningens instruktioner, och den militära metaforik som präglade jesuitordens regelverk var helt i takt med tiden. Men från jesuiternas utgångspunkt var det här inte fråga om manliga och kvinnliga ideal och egenskaper utan om kristna dygder och deras motsats.[507] Kanske skulle man rent av kunna hävda att den katolska nådeläran med dess betoning av fromhetsövningar och andra goda gärningar i viss mån utgjorde ett skydd mot en feminisering av klassiskt kristna dygder.

Detta förklarar den intressanta skillnad som kan konstateras mellan de ovan nämnda katolska remaskuliniseringsstrategierna och motsvarande

505. Blaschke 2008, *s.* 23–50.

506. De sekulära manlighetsidealen var dock inte statiska. Jens Ljunggren har exempelvis pekat på att det borgerliga mansidealet i det tidiga 1900-talets Tyskland även kom att innefatta mer »mjuka« egenskaper som andlighet och emotionalitet. Se Ljunggren 2004, s. 188–261.

507. Detta framträder tydligt i den hagiografiska litteraturen, och i Ignatius av Loyolas självbiografi. Se U. Strasser, »'The first form of grace'. Ignatius of Loyola and the Reform of Masculinity« i S. H. Hendrix och S. C. Karant-Nunn (red.), *Masculinity in the Reformation Era*, Kirksville, Missouri 2012, s. 45–68.

strävanden på protestantiskt håll. Så visar exempelvis David Tjeder hur ledande protestantiska kyrkomän som J. A. Eklund, Nathan Söderblom och Einar Billing försökte överbrygga den klyfta som uppstått mellan vad som uppfattades som typiskt manliga egenskaper och kristna värden genom att lyfta fram sina troskriser och den »manliggörande« intellektuella kampen för att övervinna dem. Denna form av trostvivel och kamp för att bevara tron framställdes som något genuint manligt och kontrasterades mot en förment naturlig och mer känslomässigt motiverad kvinnlig tro. Dessa kyrkomän, och särskilt då Eklund, knöt också an till tidens nationalistiska tankegods och aktivistiska kampretorik i sin strävan att skapa ett kristet mansideal som var både modernt, lutherskt och svensk-nationellt.[508] Visserligen använde man sig även på katolskt håll av en maskuliniserad retorik med krigiska metaforer som påminner om Eklunds och ungkyrkorörelsens. Men här markeras samtidigt den religiösa diskursens överordnade ställning, och det görs ingen skillnad mellan manlig och kvinnlig tro. I katolska nordiska tidskrifter, vilka kan antas spegla trenden i katolska tidskrifter i gemen, beskrivs de kvinnliga helgonen och trosvittnena som lika modiga och heroiska som de manliga – och omvänt framställs de manliga helgonen som lika fromma och ivriga i sin uppfyllelse av de religiösa dygderna som de kvinnliga.[509]

Jesuiterna och kvinnorna

På jesuiternas generalkongregation i Rom 1995 antogs ett dekret där orden bad om ursäkt för att den företrätt en klerikal tradition som diskriminerat kvinnor och försvarat manlig överordning som ett uttryck för en gudomlig ordning.[510] I en artikel om jesuiterna och den katolska genusordningen tar den amerikanske forskaren Peter McDonough upp denna problema-

508. Tjeder 2011, s. 127–145. Se även Prestjan 2009, s. 154–161.

509. Detta kommer klart till uttryck i *Jesu-Hjertes-Budbringer*, exempelvis artikelserien om två moderna helgon, rättshistorikern Contardo Ferrini (1859–1902) och den italienska mystikern Gemma Galgani (1878–1903), i årgången 1923. För båda dessa pågick vid denna tid kanonisationsprocesser. Ferrini saligförklarades 1947, medan Galgani beatificerades redan 1933: sex år senare blev hon helgonförklarad. Angående den konfessionella användningen av hjältar, se A. Maurits och T. Van Osselaer, »Heroic Men and Christian Ideals« i Werner (red.), *Christian Masculinity*, 2011, s. 65–94. Se även Van Osselaer 2009, s. 167–191.

510. http://www.jesuiten.at/GK_34_Dekret_14.pdf.

tik. Han inleder med att konstatera att jesuitorden genomgått en radikal förändring sedan andra vatikankonciliet. Detta ser han som ett utflöde av konciliets reformer, vilka lett till en transformering av den symboliska ordning som låg till grund för den förkonciliära katolicismen och som förutsatte kvinnlig underordning. Med exempel från arbeten av amerikanska jesuiter från 1900-talets första hälft visar han hur dessa föreställningar präglade jesuiternas bild av manlighet och prästerlig identitet. Den fullt utvecklade manligheten karakteriserades av egenskaper som självkontroll, handlingskraft och rationalitet. Mannen representerade logos, en högre förnuftsprincip, medan kvinnan var bunden vid det jordiska och beroende av manlig ledning. För ordensmannen tillkom den celibatära livsstilen och ordensdisciplinen som ett viktigt led i detta manliggörande. I linje med Bourdieus teori om manlig dominans utgick alltså de amerikanska jesuiterna från att kvinnornas underordning, vilken de uppfattade som en kristen plikt, var en förutsättning för att männen skulle kunna utveckla sin fulla manlighet.[511]

Denna i viss mån misogyna kvinnosyn förs även på tal i exjesuiten Hoensbroechs ovan nämnda memoarer. Som exempel nämner han de restriktiva bestämmelserna för umgänge med och själavård av kvinnor, vilka enligt honom speglar en misstänksamhet mot kvinnan som sexuell varelse och en nedvärdering av hennes intellektuella kapacitet. Vad gäller de förstnämnda bestämmelserna, vilka bland annat stadgar att jesuiter inte får umgås med kvinnor i enrum, kan de lika gärna tolkas som en försiktighetsåtgärd för att undvika elakt skvaller. Mer talande är de exempel han anger från jesuitordens direktorium från 1870 om andliga övningar, där det heter att kvinnor ska likställas med obildade män. Samtidigt ger han emellertid exempel på att man inom orden gjort undantag för bildade och förnäma kvinnor, vilka till och med tillåtits besöka jesuitkollegierna. I hans eget högadliga hem var det, framhåller han, ständigt jesuiter på besök som utövade ett starkt inflytande på hans mor och övriga kvinnliga

511. P. McDonough, »Metamorphoses of the Jesuits. Sexual Identity, Gender Roles, and Hierarchy in Catholicism« i *Comparative Studies in Society and History* 1990:2, s. 325–356. De författare som tas som exempel är Joseph Husslein, John Courtney Murray och Walter J. Ong, vilka alla var framträdande representanter för jesuitorden i USA. Enligt den amerikanska historikern Ulrike Strasser, som undersökt jesuitisk manlighet under ordens första tid, representerade detta synsätt något nytt under 1500-talet, eftersom det utgick från att ordensmännen skulle umgås med kvinnor, något som man tidigare ansett att ordensmän borde undvika. U. Strasser 2012, s. 45–68.

familjemedlemmar. Kvinnorna i sin tur understödde orden ekonomiskt och uppfostrade sina barn i ordens anda. Hoensbroech ser detta som ett uttryck för en tydlig maktstrategi från jesuitordens sida och påpekar att han själv som jesuit tidvis fungerade som en sådan »Damen-Pater«.[512]

Hoensbroechs kritik av jesuitorden är på många sätt tendentiös och överdriven. Jesuiterna var eftersökta som själasörjare och andliga rådgivare, och att förmögna kvinnor gav ekonomiskt stöd till kyrkliga verksamheter var vanligt vid denna tid och förekom inom alla kyrkor och samfund. Jesuiterna i Danmark hade, vilket Hoensbroech intressant nog nämner, stor hjälp av den förmögna änkan Polly Berling.[513] Det var, som jag nämnde ovan, tack vare hennes frikostighet som jesuiterna kunde etablera sig i Ordrup och upprätta ett kollegium på hennes egendom där, och det var också hon som bekostade uppförandet av Andreaskyrkan. Men att jesuiterna, som Hoensbroech förmodar, via den av henne ägda Berlingske Tidende skulle ha kunnat påverka dansk politik finns det inga belägg för. I sina rapporter noterar jesuiterna i Danmark dock att det var betryggande att denna stora tidning var »in guten Händen« (i goda händer).[514] Berling förde en andlig korrespondens med Lohmann, som vittnar om hennes uppskattning av jesuitorden. Hennes brev är fromt hållna och präglas av en underdånig, känslosam och närmast barnslig ton. Lohmanns brev till henne är dessvärre inte bevarade.[515] Av rapporterna till den tyske provinsialen framgår att jesuiterna i Danmark tog stor hänsyn till Berlings önskemål. Några menade rent av att man tog alltför stor hänsyn. Så beklagade sig Straeter i en rapport från 1883 över att man alltför länge låtit sig styras av hennes idéer i stället för att fråga sig vad som var bäst och vilka behov som fanns.[516]

En annan nordisk kvinna som korresponderade med en jesuitpater var den danskfödda, i Uppsala bosatta författarinnan Helena Nyblom. Efter sin konversion 1895 inledde hon en brevväxling med pater Lieber, som blev hennes själasörjare och som också svarat för hennes konversionsundervisning. Liebers brev ger ett fromt men ytligt intryck och har en närmast

512. Hoensbroech 1912, band 2, s. 42–45.
513. Hoensbroech 1912, band 2, s. 58.
514. Zurstrassen till Hoevel 6 feb. 1874 i Dania V 65, APGS.
515. Briefe von Kammerherrin Polly Berling an Pater Lohmann 1895–1894, Mezlersammlung, APGS.
516. Straeter till Meschler 7 feb. 1883 i Dania V 65, APGS.

infantil ton som avviker starkt från den språkstil han använde i korrespondensen med män. Nybloms brev är inte bevarade, men av svaren kan man dra slutsatsen att hon tagit upp andliga och litterära frågor till diskussion, vilka Lieber alltså inte går närmare in på. Denna korrespondens upphörde 1904, då Helena Nyblom fått en ny andlig brevvän i den franske dominikanpatern Humbert Clérissac, vars litterärt hållna brev är fyllda med teologiska spekulationer, själavårdande analyser och ställningstaganden i estetiska och moraliska frågor.[517] Detta kan emellertid förklaras med att Clérissac till skillnad från Lieber var verksam som teologisk författare. Men det finns annat som talar för att kvinnosynen ändå spelat en viss roll i sammanhanget. I en rapport till Rom hösten 1896 tar Lieber upp Helena Nybloms konversion. Han betecknar henne som bildad och from, men det som framför allt lyfts fram är att sonen Lennart just upptagits i den katolska kyrkan, att Helenas make, litteraturprofessorn och akademiledamoten Carl Nyblom, försvarat hustruns konversion i pressen och att medlemmar av kungafamiljen umgicks i det nyblomska hemmet i Uppsala.[518] De båda förstnämnda punkterna nämns även i de latinska årsrapporterna, där det emellertid också betonas att hon var en berömd författarinna.[519] Liebers tämligen ytliga brev till Helena Nyblom kan jämföras med den intellektuellt orienterade korrespondens som jesuitpatern Ansgar Meyer förde med den då ännu protestantiske Schindler i samband med dennes resa i det katolska Europa 1913.[520] Dessa exempel kan ses som ett uttryck både för jesuiternas i enlighet med ordensstatuterna distanserade hållning till kvinnor och för den likaså föreskrivna prioriteringen av manssjälavården.

Kvinnosjälavård

I jesuiternas dåvarande statuter stadgades att orden inte skulle åta sig regelbunden själavård av nunnor. Men från denna regel gjordes det ständigt undantag, och jesuiterna kom att utöva ett visst inflytande över de utåt-

517. Brev från Lieber 1896–1904 och från Clérissac 1904–14 i Helena Nybloms samling G 196b 4 och 12., Uppsala universitetsbibliotek. Se Werner 1996, s. 303–306.

518. Lieber till Hagenforst (vid generalatets tyska avdelning) 8 sept. 1896 i Germ.1011-XIX, ARSI. Lieber uttrycker även förhoppningen att sonen Holger, som studerade i Florens, skulle konvertera.

519. Litterae annuae (Holmiensis) 1894/95 och 1895/96, ARSI. Här nämns också att Helena Nyblom 1893 vistats en tid hos Liebers brors och dennes familj i Tyskland.

520. Korrespondens med Ansgar Meyer 1913, i Schindlers samling, KHA.

riktade kvinnliga kongregationerna, vars ordensregler i många fall dessutom var påverkade av jesuitordens. Detta gällde exempelvis ursulinerna, som under 1600-talet rent av betecknats som »Jesuitessen« (jesuitinnor), men också josefsystrarna, vars orden dessutom grundats av en jesuit. I både Danmark och Sverige fungerade jesuiterna tidvis som själasörjare för josefsystrarna, och det förekom också en viss samverkan mellan de båda ordnarna. Josefsystrarna hade ansvar för Eugeniaförsamlingens flickklasser, och jesuiterna kom från 1880-talet att läsa mässa i systrarnas kapell, tjänstgöra som biktfäder och rådgivare samt hjälpa systrarna med deras fastighetsaffärer och andra ekonomiska angelägenheter.[521] Under en tid hade jesuiterna i Köpenhamn själavårdsansvaret vid det av josefsystrarna drivna Sankt Josephs Hospital i Köpenhamn. Men detta var ett uppdrag som de helst ville slippa. Där var det, som det heter i en rapport, »immer Streit mit den Nonnen« (alltid bråk med nunnorna).[522] Från Stockholm kom liknande klagomål. Så framhöll Lieber i en rapport från hösten 1887 att han haft ett mindre helvete som biktfader åt josefsystrarna och bad att få bli befriad från denna uppgift. Han antydde vidare att systrarna kunde använda bikten som ett medel att utöva inflytande över sina biktfäder.[523] Den ordinarie själavården för ordenssystrar uppfattade jesuiterna alltså som besvärlig. Däremot åtog de sig gärna att ge exercitier i samband med systrarnas reträtter.[524]

I den katolska församlingen i Århus kom det till en konflikt mellan jesuiterna och josefsystrarnas provinsledning i Köpenhamn. Josefsystrarna i Skandinavien utgjorde en egen provins, och konflikten gällde tolkningen av det kontrakt som ingåtts mellan de båda ordnarna 1875 och som innebar att systrarna åtog sig ansvaret för församlingens flickskola. Fyra josefsystrar under ledning av en danskfödd konvertit skickades till

521. Werner 2005, s 29–35, 202f.

522. Straeter till Hövel 7 feb. 1883 i Dania V 65, APGS. En annan negativ faktor var att jesuiterna måste bege sig den långa vägen till sjukhuset tidigt på morgonen. 1882 anställde systrarna en egen sjukhuskaplan. Se Werner 2002, s. 121.

523. Lieber till Lohmann 25 sept. 1887, OV 64 Suecia, APGS. Lieber befarade att Bitter skulle åta sig uppdraget, vilket han menade skulle leda till att systrarna fick honom att gå i deras ledband.

524. Det finns mängder med rapporter, där det omtalas att jesuiter givit reträtter för ordenssystrar, exempelvis Straeter till Hövel 13 juli 1883 i Dania V 65, APGS. Lieber till Lohmann 1 sept. 1885 och till Rathgeb 2 aug. 1889, OV 64 Suecia, APGS. Att döma av provinspriorinnornas rapporter var Josefsystrarna mycket nöjda med jesuiternas insatser på detta område. Se Werner 2002, s. 203.

S:t Josefsystrar i Danmark. (Sankt Josefsystrarnas arkiv, Köpenhamn.)

staden med uppdrag att öppna en flickskola.[525] Provinspriorinnan hävdade att jesuiterna förbundit sig att svara för systrarnas försörjning, vilket superiorn Straeter bestämt förnekade. I mars 1876 hotade hon med att dra tillbaka systrarna om inte jesuiterna gick med på hennes villkor. Det hela slutade med en kompromiss, och provinspriorinnan bad om ursäkt för den hårda tonen i sina brev. Jesuiterna var dock fortsatt misstänksamma mot josefsystrarnas provinsledning i Köpenhamn.[526] Men samarbetet med systrarna i Århus fungerade väl. I sina rapporter framhöll Straeter vilken god hjälp han hade av den danskfödda priorinnan, som förutom allt annat

525. *Chronique* 1936, s. 124–127.
526. Straeter till Hövel 18 feb., 2, 14, 20 och 31 mars och 31 aug. 1876 i Dania V 65, APGS.

även granskade prästernas predikningar så att de blev skrivna på korrekt danska.[527] En av de josefsystrar som arbetat i församlingen under denna tid men sedan förflyttats framhåller i ett brev att samarbetet mellan de båda ordnarna präglats av enighet, kärlek och glädje över varandras framgångar; hon saknade »riktignok de gode Patres i Aarhus«.[528]

Jesuiterna var uppskattade som själasörjare, inte minst av kvinnor. I samband med striden om jesuitmissionen i Stockholm, där lekmännen engagerade sig för att jesuiterna skulle behålla ansvaret för Eugeniaförsamlingen, var de kvinnliga katolikerna särskilt aktiva. En grupp kvinnor, varav de flesta var konvertiter, fortsatte kampen även efter det att männen givit upp. Bland de drivande var konvertiterna Lilly Sundström, som var mormor till den ovan nämnde jesuiten Albert Ammann, och Fanny Cederblad, som från 1916 vistades i Rom. För att ge de ansvariga på Propaganda Fide och i jesuithögkvarteret i Rom upplysning om situationen i Stockholm sammanställde Cederblad utdrag, översatta till franska, ur väninnornas korrespondens till en dossier kallad »Lettres de la Suède«. Denna dossier ger en intressant inblick i den lilla katolska världen i Stockholm, men den visar också hur dessa kvinnor såg på jesuiterna och på prästerlig manlighet. Kvinnorna var missnöjda med de holländska Jesu-hjärtapräster som skickats till Stockholm för att ersätta jesuiterna. I breven beskrivs dessa närmast som mottyper till den goda katolska prästmanlighet som jesuiterna menades representera. Jesuiterna framställs som pålitliga själasörjare, som med kraft och glöd predikade den katolska sanningen och som dessutom förstod att ta folk på rätt sätt. Jesu-hjärtaprästerna däremot beskrivs som taktlösa och anklagas för att försöka nästla sig in överallt och för att behandla folk som »stackars negrer«. Flera retade sig också på deras predikostil, vilken beskrivs som patetisk, känslosam och okatolsk.[529] Dessa kvinnor betraktade sig, som Sundströms dotter Ellen Ammann i München framhöll i ett brev till Benelius, som jesuiternas »andliga barn«. Ellen, som alltså var mor till Albert Ammann, engagerade sig starkt i denna sak, och i sina brev lyfte hon också fram den kyrkopolitiska dimensionen.

527. Straeter till Hövel 18 juli, 23 aug. och 14 dec. 1875 i Dania V 65, APGS.
528. Marie-Augustine till von Euch 4 feb. 1894, von Euchs samling, 1000:30, KHA.
529. Lettres de la Suède au sujet du remplacement des Père Jésuites par les Pères du Sacre Coeur à Stockholm (1916–1917). F. Cederblad till Serafini (kopia) 19 aug. 1916 i Germ. 1015-XV, ARSI. Se Werner 1996, s. 226–232.

Jesuiterna behövdes, menade hon, i Stockholm för att motverka den nye svenske ärkebiskopen Nathan Söderbloms ekumeniska offensiv, eftersom det annars fanns risk för att konversionerna till den katolska kyrkan upphörde.[530]

Samtidigt som denna dragkamp om den svenska jesuitmissionen pågick kom jesuitgeneralens syster Julia Ledóchowska till Stockholm som flykting från Ryssland, som hon tvingats lämna till följd av kriget. Ledóchowska, eller grevinnan Julia som hon här kom att kallas, var ursulinsyster och hade fram till krigsutbrottet lett en flickskola i S:t Petersburg. I Stockholm utvecklade hon en livlig aktivitet till förmån för det polska folket med föredrag och insamlingar, och hon utgav en bok om Polen på Bonniers förlag i vilken också Ellen Key medverkade. I en intervju i Aftonbladet våren 1915 berättade hon om tillståndet i Polen och om sin bror jesuitgeneralen. Artikeln pryddes av en stor bild av denne.[531] Hon engagerade sig också i det katolska församlingslivet. Så tog hon, som jag nämnde ovan, initiativ till grundandet av en mariakongregation för kvinnor, och hon startade också tillsammans med Lilly Sundström den första katolska tidskriften i Sverige. Den hette *Solglimtar* och utkom under åren 1916–1918. Jesuitprästerna vid Eugeniaförsamlingen hade sedan länge planerat såväl det ena som det andra, med den skillnaden dock att man tänkt sig en manlig mariakongregation. Nu fick man i stället överta ansvaret för en kvinnlig förening. Tillsammans med några medsystrar grundade Ledóchowska en språkskola för flickor i Djursholm, och hon publicerade artiklar i pressen där hon försvarade sin katolska tro.[532] Jesuiterna i Stockholm höll jesuitgeneralen informerad om systerns förehavanden. I en instruktion från 1917 bad denne Benelius att försöka dämpa hennes, som

530. E. Ammann till Benelius 15 aug. 1916 och till en icke namngiven jesuit 3 sept. 1918 (avskrift) i Germ. 1015-XV, ARSI. Se Werner 1996, s. 230. Ellen Ammann var en av de ledande inom den katolska kvinnorörelsen i Bayern, och hon kom sedermera att bli en av de första kvinnorna i den bayerska lantdagen.

531. Aftonbladet 21 mars 1915.

532. Werner 1996, s. 222f. Under sin tid i Sverige lärde Julia Ledóchowska känna en rad framträdande svenska kulturpersonligheter, bland dem Selma Lagerlöf, Ellen Key och Verner von Heidenstam, samt ärkebiskop Nathan Söderblom. Den senare inbjöd henne till ärkebiskopsgården i Uppsala, men när hon sedan startade sin skolverksamhet blev relationen dem emellan kyligare. Söderblom gjorde klart att han ansåg att all undervisning i Sverige måste vila på nationell och evangelisk-luthersk grund. Se K. E. Tysk, »The Saint and the Archbishop. The Correspondence between Nathan Söderblom and Julia Ursula Ledóchowska« i *Tro och Tanke* 1993:7, s. 115–121.

han menade, ibland alltför stora aktivitetslusta; han fick emellertid inte tala om att uppmaningen kom från brodern.[533] Ledóchowski förde också en egen korrespondens med systern. Man kan anta att han aktade sig för att ge sken av att försöka styra hennes verksamhet. Efter kriget återvände Ledóchowska till sitt hemland Polen, där hon grundade en ny gren av ursulinorden.[534]

För många av Eugeniaförsamlingens kvinnor innebar Ledóchowskas vistelse i Stockholm en andlig uppryckning. Hennes bror var givetvis glad över att en kvinnlig mariakongregation bildats, men i instruktioner till jesuitfäderna inskärpte han principen att »curam virorum feminarum curae praefere debemus«, alltså att manssjälavården måste prioriteras framför själavården av kvinnor.[535] Emellertid kom jesuiterna att ägna mycken tid åt kvinnorna. De fungerade som andliga ledare både för de marianska kvinnokongregationerna och för de på 1920-talet grundade katolska kvinnoföreningarna, och det var fler kvinnor än män som infann sig till jesuiternas exercitier. Dessutom var majoriteten av de konvertiter som jesuiterna efter undervisning upptog i kyrkan kvinnor.[536]

Kvinnosyn och genusordning

Just under denna tid började man i den tyska jesuitprovinsen uppmärksamma kvinnofrågan som ett religiöst och socialt problem. I *Stimmen der Zeit* finns en rad artiklar på detta tema, varav några författats av kvinnliga skribenter. Här behandlas exempelvis den nya kvinnorollen och de krav som de förändrade relationerna mellan könen ställde på äktenskapspastoralen. Intressant nog bejakas den ökade jämställdheten mellan makarna, vilket i en artikel från 1926 rent av sägs förstärka äktenskapets djupare religiösa mening.[537] Flera artiklar diskuterar kvinnors förvärvsarbete, vilket ses som ett nödvändigt ont för den obemedlade ogifta kvinnan och som naturvidrigt vad gäller den gifta.[538] Även de kvinnliga akademikernas si-

533. Benelius till Ledóchowski 26 april 1917; Instruktion till Benelius 13 maj 1917 i Germ. 1015-XV och Epist. Praep. Gen. Germ. IX, ARSI.

534. Werner 1996, s. 222f. Ledóchowska saligförklarades av Johannes Paulus II 1983.

535. Ledóchowski till Wessel 12 sept. 1922 i Germ. Inf. 1020, ARSI.

536. Werner 2005, s. 171, 187.

537. P. Lippert, »Die Krisis der Ehe« i *Stimmen der Zeit* 1926, s. 10–24; M. Pribilla, »Zur katholischen Ehemoral« i *Stimmen der Zeit* 1931, s. 241–262.

538. A. Segenwitz, »Die Not erwerbstätiger Frauen und Mädchen« i *Stimmen der Zeit* 1930,

tuation och deras svårigheter att göra sig gällande inom en, som det heter, av och för män utformad utbildning och yrkesverksamhet tas upp.[539] För de katolska kvinnorna anges ordenslivet vara en lämplig lösning på denna problematik. De kvinnliga ordenssamfunden hade, heter det i en artikel från 1929, ett stort behov av högutbildade kvinnor. Artikelförfattaren riktar samtidigt en maning till det katolska prästerskapet att bemöta kvinnor med respekt och att inte, vilket han menar ofta varit fallet, behandla dem som omyndiga barn.[540] Det ska tilläggas att det katolska läroämbetet fram till 1960-talet höll fast vid principen om familjen som en hierarkisk gemenskap med mannen som överhuvud och ställde sig avvisande till gifta kvinnors förvärvsarbete.[541]

En gemensam nämnare i dessa artiklar är att rollen som maka och mor ses som den naturliga för de kvinnor som inte kände sig kallade att inträda i en religiös orden. Också de teologiska aspekterna på kvinnofrågan tas upp till diskussion. Inte oväntat kopplas kvinnofrågan samman med mariologin och den då aktuella diskussionen om jungfru Maria som coredemptris, medfrälserska. Enligt katolsk tro spelar jungfru Maria, som anses vara född utan arvssynd, en viktig roll i den gudomliga frälsningsordningen. Det var hennes ja-ord som möjliggjorde Jesu människoblivande, och hon ses som en urbild för kyrkan, som alla troendes moder och som en mäktig förebedjerska i himlen. I katolsk bönetradition ges hon epitet som Guds moder, himlarnas drottning och förmedlerska av gudomlig nåd. Men inom teologin gör man en klar skillnad mellan Marias ställning i himmelen och hennes verksamhet på jorden.[542] Så understryker den ovan

s. 173–183, 287–301 och »Soziale Hilfe für erwerbstätige Frauen und Mädchen« i *Stimmen der Zeit* 1931, s. 287–301.

539. Den judiska konvertiten och senare karmelitnunnan Edith Stein, som disputerat i filosofi för Edmund Husserl och som vid denna tid arbetade som lärarinna i en flickskola, betonade vikten av att anpassa kvinnoutbildningen efter kvinnors ofta svagare intellektuella förmåga och att fokusera på att forma de unga kvinnorna för sin uppgift som mödrar och uppfostrare av det uppväxande släktet. E. Stein, »Grundlagen der Frauenbildung« i *Stimmen der Zeit* 1931, s. 414–424. Se Wobbe 2000, s. 57f.

540. E. Krebs, »Lebensfragen der katholischen Akademikerin« i *Stimmen der Zeit* 1929, s. 100–110.

541. W. Beinert, »Die Frauenfrage im Spiegel kirchlicher Verlautbarungen«; R. Zwank, »Amtliche Dokumente zur Frage der Stellung der Frauen in Kirche und kirchlichen Gemeinschaften« i *Frauenbefreiung und Kirche. Darstellungen, Analyse, Dokumentation,* Regensburg 1987, s. 77–110.

542. Ott 1957, s. 236–261.

nämnde Przywara i en artikel 1926 att jungfru Maria trots sin befrielse från arvssynd och sin därmed givna särställning i skapelseordningen inte var undantagen från grundregeln att kvinnan är underordnad mannen. Han betonar emellertid samtidigt att det här var fråga om en frivillig underordning och att Maria genom sin ödmjuka och självuppoffrande hållning representerar den nya mänskligheten i Kristus. Gudshängivenheten sägs upphäva könsskillnaderna, men friheten anges vara en manlig princip och kvinnan måste till följd av arvssynden kvarstå i sin underordnade ställning. Detta behövde emellertid, menar han, inte vara ett problem för den kristna kvinnan om hon likt Maria satte Gud och uppfyllelsen av hans vilja i främsta rummet.[543]

Przywara utgår från en komplementär genusuppfattning med rötter hos kyrkofäderna, där kvinnan representerar det passiva och mottagande och mannen det aktiva och skapande. I en annan artikel ondgjorde han sig över den maskulinisering av kvinnan som han menade sig kunna iaktta också i katolska kretsar. Som exempel nämnde han kvinnliga konvertiter som i sin strävan att försvara sin nyvunna tro lätt utvecklades till »jenem üblen Typus des Mannweibes« (till en otrevlig manskvinnotyp) och därmed förlorade sin kvinnliga egenart.[544] Att jesuiterna hade svårt för denna typ av kvinnor framgår även i det nordiska materialet. Ett exempel är den konflikt som uppstod mellan ordföranden i den danska katolska kvinnoföreningen, konvertiten Augusta Utke Ramsing, och jesuiterna i Köpenhamn. Bakgrunden till det hela var att Ramsing, som tidigare varit hovdam åt den katolska prinsessan Marie av Danmark, ville grunda en kvinnlig avdelning av Academicum Catholicum och att hon vänt sig till Rom i denna sak. I en rapport till provinsialen sommaren 1928 framhöll de båda jesuiterna Wolfisberg och Menzinger att det saknades förutsättningar för detta i Danmark. Menzinger beskrev Ramsing som en »rücksichtslos energische Frau« (hänsynslöst energisk kvinna) som använde alla medel för att driva igenom sin vilja. Wolfisberg betecknade det hela som »lächerlich« (skrattretande) och gjorde gällande att den egentliga anledningen till Ramsings initiativ var att hon önskade åka på det Internationella katolska kvinnoförbundets stundande akademikerkongress i Haag. Båda framhöll

543. E. Przywara, »Mutter aller Lebendigen« i *Stimmen der Zeit* 1926, s. 98–103

544. E. Przywara, »Konvertiten« i *Stimmen der Zeit* 1926, s. 233–237.

vidare det olämpliga i att den danskfödde pater Günther, som beskrevs som vek och eftergiven, anförtrotts uppgiften att vara andlig ledare för kvinnoförbundet. Här krävdes det, menade Wolfisberg, en betydligt mera handfast ledning.[545]

För jesuiterna, vars uppfattning låg helt i linje med det kyrkliga läroämbetets instruktioner på området, var det självklart att kvinnan var underordnad mannen. Denna skapelseteologiskt motiverade genusordning utgjorde också fundamentet för synen på prästämbetet, som enligt katolsk lära är förbehållet mannen. Denna princip var inte ifrågasatt och därför heller inget diskussionstema under den här aktuella perioden.[546] Men det är ändå av intresse att notera att man i jesuitiska skrifter från denna tid valt att särskilt markera detta. I en av Ansgar Meyer utgiven katolsk troslära från 1928 ägnas ett särskilt avsnitt åt prästämbetet. En av underrubrikerna har lydelsen »det kyrkliga läroämbetet är reserverat för mannen«. Som skäl för denna ämbetsprincip anges det faktum att Jesus lät sig födas som man och inte som kvinna. Detta innebar, framhåller Meyer, inte någon ringaktning av kvinnan utan var ett uttryck för att Jesu gärning »var en mans verk«, vilket han förklarar med att Jesus liksom Gud fader inte mottagit livet utan ägde det inom sig själv. Det var därför som Gud kallades fader, inte moder, och Jesus, hans avbild, var son och inte dotter. Prästämbetet var alltså inriktat på faderskap och ledarskap, vilket enligt Meyer av naturen tillkom mannen. Ledarskapet krävde vidare manliga egenskaper som kampberedskap, mod och orubblig fasthet. Meyer understryker vidare att det prästerliga celibatet inte var ett uttryck för kvinnoförakt utan ett offer som prästen underkastade sig för att helt och fullt kunna tjäna Gud och medmänniskorna och frambära och förnya Kristi korsoffer i mässan. Präs-

545. Menzinger till Lauer 6 juli 1928 jämte bilagt utlåtande från Wolfisberg i Germ. Inf. 1023. Rapporterna befinner sig alltså i generalatsarkivet och har således vidarebefordrats till ordensgeneralen. Internationella katolska kvinnoförbundet hade grundats 1913 och hade i mitten av 1920-talet mer än 22 miljoner medlemmar. Pius X:s forne statssekreterare, kardinal Merry del Val, var protektor för denna katolska kvinnoorganisation, som anordnade internationella kongresser där man tog ställning till aktuella kvinnopolitiska frågor från en katolsk utgångspunkt. På den sjätte internationella kongressen i Rom 1925 deltog katolska kvinnor från de nordiska länderna. Se Werner 2005, s. 288.

546. Den judiska konvertiten Edith Stein gjorde dock, om än i försiktiga ordalag, gällande att det inte fanns några dogmatiska hinder mot att öppna prästämbetet för kvinnor. Se T. Wobbe, »Edith Stein (1891–1942). Der Wandel von Geschlechterordnung und Religion im frühen 20. Jahrhundert« i I. Lukatis et al., *Religion und geschlechterverhältnis*, Opladen 2000, s. 49–68.

tens tjänst var en offertjänst och celibatet var ett uttryck för »offertjänstens innersta anda och väsen«. Celibatlöftet var ett skydd för den »prästerliga jungfruligheten« och erbjöd samtidigt en garanti för den katolska kvinnan rörande prästens tillförlitlighet. Meyer gör vidare jämförelser mellan faderns roll i familjen och prästens i församlingen.[547]

I *Jesu-Hjertes-Budbringer*, som kan karakteriseras som en familjetidning inriktad på en kvinnlig läsekrets, finns många exempel på denna skapelseteologiskt motiverade kvinnosyn. De kvinnor som presenteras här är antingen blida och ödmjuka familjemödrar, mystiker eller självuppoffrande ordenssystrar. Artiklar om katolska kvinnor i politiken eller i det katolska organisationsväsendet förekommer, så vitt jag kunnat se, däremot inte. Stort utrymme ägnas åt det religiösa familjelivet. Mannen framställs, helt i enlighet med dåtida katolsk doktrin, som familjens överhuvud och kvinnan som hemmets »hjärta«. Som förebild tjänar den heliga familjen med den arbetsamme och idoge Josef, den rena, fromma och självuppoffrande jungfrumodern Maria och det lydiga Jesusbarnet.[548] Intressant är den uppmärksamhet som ägnas denne Josef, som 1870 upphöjts till kyrkans skyddspatron och vars kult upplevde ett uppsving under den här aktuella perioden. Han framställs som en arbetsam, ödmjuk, förnöjsam, trofast och kärleksfull man som tillbringar större delen av sin tid i familjekretsen.[549] Josef kopplas alltså samman med vad som i samtiden betraktades som arketypiska kvinnoideal. Men från jesuiternas utgångspunkt var det säkerligen inte fråga om att lansera ett feminint mansideal utan snarast om att ge tyngd åt allmänkristna dygder. Kanske var syftet också att stärka de katolska husmödrarnas självförtroende genom att lyfta fram en manlig förebild.

Josef kunde också framställas som en man som likt de katolska prästerna för Guds skull gav avkall på att utöva sin sexualitet. Marias jungfruskap förutsätter ju att Josef levde i celibat, och i litanian till Josef, vilken självklart också fanns med i de bönböcker som jesuiterna gav ut, betecknas han

547. A. Meyer, *Troslära, del III, Kyrkan*, Stockholm 1928, s. 84–96.

548. »Den hellige Familie« i *Jesu-Hjertes-Budbringer* 1919, s. 1–5; »Familiernes Invielse til Jesu højhelligste Hjerte« i *Jesu-Hjertes-Budbringer* 1920, s. 1–6.

549. »Sct Josefs Triumf« i *Jesu-Hjertes-Budbringer* 1921, s. 21–27; »Den hellige Josef« i *Jesu-Hjertes-Budbringer* 1930, s. 50ff. Josef uppvärderades också liturgiskt och fick 1919 en egen prefation, alltså den bön som föregår mässans kanon.

som jungfrulig brudgum, renhetens spegel och kyskhetens beskyddare.[550] Den katolska kyrkan hade länge en tämligen negativ syn på sexualiteten. Avhållsamhet var den enda form av familjeplanering som accepterades, och den föreskrivna fastan före kommunion avsåg inte bara mat och dryck utan också äktenskaplig sexualitet.[551] I *Jesu-Hjertes-Budbringer* prisas den celibatära levnadsformen i alla tonarter, och det prästerliga celibatet beskrivs som »omstraalet af Jomfruelighedens Glans«. Det var, framhålls det, kyrkans vilja att mässoffret skulle frambäras av jungfruliga händer och att en jungfrulig mun skulle förkunna Guds ord och uttala syndaförlåtelsen på hans vägnar.[552] Med denna typ av artiklar ville man upplysa om det katolska prästämbetets helighet och höga värdighet. Vilket intryck detta gjorde på nordiska läsare är svårt att utröna. Men kanske tänkte många som Helena Nyblom, som i en artikel från 1899 framhöll att de katolska prästernas avhållsamma och självuppoffrande liv varit en viktig faktor i hennes beslut att bli katolik. Den celibatäre prästen ingav respekt, och det var, som hon såg det, endast sådana präster som kunde anförtros fullmakten att lösa synder på Guds vägnar.[553]

Nyblom hade vid denna tid sin religiösa hemvist hos jesuiterna i Eugeniakyrkan och det var således dessa präster hennes positiva omdömen avsåg. Men hon skulle snart träffa på en präst som enligt hennes omdöme i än högre grad representerade det katolska prästidealet, nämligen den ovan nämnde Clérissac. I ett brev till ärkebiskop Nathan Söderblom sommaren 1917 betecknade hon denne som den mest fullkomliga människa hon känt. Clérissac var emellertid inte jesuit utan dominikan. Han avled

550. *Oremus. Katolsk bönbok för den offentliga gudstjänsten*, bearbetad av J. P. E. Benelius, Stockholm 1909, s. 453ff.

551. Preventivmedel fördömdes, och i de påvliga dekreten och encyklikorna om äktenskapet betonades uttryckligen att sexualiteten inte hade något egenvärde utan att det sexuella samlivet ska ha till mål att sätta barn till världen. På den punkten skedde en liberalisering med andra vatikankonciliet på 1960-talet. Se H. Tyrell, »Die Familienrethorik des Zweiten Vatikanums und die gegenwärtige Desinstitutionalisierung von Ehe und Familie« i F.-X. Kaufmann, A. Zingerle (utg.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiv,* Paderborn 1996, s. 375–400. Med andra vatikankonciliet uppvärderades äktenskap och familjeliv samtidigt som ordenslivets tidigare ställning som norm och förebild för det religiösa livet tonades ner.

552. »Palmer omkring ørkenkilden« i *Jesu-Hjertes-Budbringer* 1919, s. 21–30, 41–50.

553. H. Nyblom, »Kirken, som jeg har søgt og fundet« i *Nordisk Ugeblad* 1899, s. 301f.

femtio år gammal i november 1914.[554] Sex år senare inledde den franska dominikanorden sin verksamhet i Norden.

554. G. Vallquist, *Helena Nyblom*, Stockholm 1987, s. 160ff, 169f; Werner 1996, s. 305f. Brevet till Söderblom är daterat 15 juni 1917.

DOMINIKANSK MANLIGHET I FRANSK TAPPNING

Under 1920-talet etablerade sig franska dominikanfäder i Norge och upprättade en kommunitet, eller ett konvent som det kallas, i Oslo. Snart expanderade dominikanerna sin verksamhet också till Nordnorge. I början av år 1931 etablerade sig dominikanerna även i Stockholm. Sverige och Norge utgjorde till en början ett gemensamt distrikt under en viceprovinsial med säte i Oslo, och kommuniteten där var länge den största och mest aktiva. I både Oslo och Stockholm etablerades snart också dominikanska systrakommuniteter, vilka samverkade nära med dominikanbröderna.[555] På den punkten skilde sig dominikanernas verksamhet radikalt från jesuiternas, vilka visserligen tog systrakongregationernas tjänster i anspråk för diverse uppgifter i sina församlingar men som inte var inriktade på samverkan i egentlig mening. En annan viktig skillnad i förhållande till jesuiterna var att dominikanorden hade funnits i Norden även under medeltiden, vilket innebar att det fanns en äldre inhemsk tradition att anknyta till.[556] Men det som gör dominikanerna så intressanta att studera i ett genusperspektiv är det faktum att de representerade en asketisk spiritualitet som rimmade illa både med protestantisk tradition och med tidens borgerliga mansideal, samtidigt som de företrädde den inom det nordiska överskiktet så omhuldade franska kulturen.

Dominikanorden, vars egentliga namn är *Ordo fratrum praedicatorum*,

555. Nilsen 2001, s. 241–252 och Åmell 2005, s. 121–167.
556. M. de Paillerets, *Catholicisme en Scandinavie*, Paris 1968, s. 18f.

alltså predikarebrödernas orden, grundades 1215 av den spanske prästen Dominicus (Domingo) de Guzmán och fick påvlig stadfästelse följande år. Syftet med ordensgrundningen var att bedriva inre mission och återföra de från katolsk utgångspunkt kätterska albigenserna till den katolska kyrkans gemenskap. Detta missionsarbete skulle enligt grundarens intentioner föras genom predikan och en förebildlig levnadsstil, präglad av bön, sträng askes och intellektuell verksamhet. Dominicus satte alltså studier och förkunnelse i främsta rummet, inte liturgi och kroppsarbete som i de monastiska ordnarna. Visserligen spelar tidegärd och mässfirande en viktig roll också inom dominikanorden, som dessutom fram till 1960-talet hade en egen liturgi. Men den har inte samma centrala ställning som inom de monastiska ordnarna. Dominikanorden är en så kallad tiggarorden. Enligt grundarens intentioner ska verksamheten helt finansieras genom gåvor och inkomster av arbete, och bröderna ska avstå från såväl egen som kollektiv egendom. Denna stränga tolkning av fattigdomslöftet kom man dock av praktiska skäl snart att mildra.[557]

Till skillnad från de monastiska ordnarna, vilka bestod av autonoma kloster, var och är dominikanorden en centralistiskt organiserad orden som är indelad i provinser och som leds av en generalmagister (magister generalis). Denne valdes ursprungligen på livstid, men under 1800-talet begränsades mandattiden först till sex och sedan till tolv år. Den högsta makten ligger hos generalkapitlet, som ursprungligen sammanträdde varje år, senare vart tredje eller fjärde år, och som bestod av generalmagistern, provinsialerna och deras närmaste medarbetare (diffinitorer). Provinsialerna valdes av provinskapitlet som samlades vartannat år och bestod av förståndarna (priorerna) jämte en ordensman från varje konvent. Efter andra vatikankonciliet på 1960-talet kom dominikanordens statuter att genomgå en grundlig revision i decentralistisk riktning. Men under den period som här står i fokus var det generalmagistern som bestämde var ordens medlemmar skulle stationeras och det var till honom de avlade sitt lydnadslöfte. Orden vann stor utbredning i den latinska kristenheten och etablerade sig även i Norden, där ett trettiotal konvent upprättades. Genom sina utbildningsanstalter kom dominikanerna att få ett stort inflytande i den medeltida katolska kyrkan. Flera namnkunniga teologer har tillhört

557. Heimbucher, 1934, s. 479–482; Sastre Santos, 1997, 402–406.

orden, däribland den 1323 helgonförklarade Thomas av Aquino, som i mitten av 1500-talet upphöjdes till kyrkolärare. Hans teologiska arbeten kom att spela en central roll för den katolska läroutvecklingen och fick under den ultramontana eran under 1800-talet status av normteologi.[558]

Dominikanorden kom från första början att lägga stor vikt vid brödernas intellektuella utbildning. Enligt den i mitten av 1200-talet fastlagda studieordningen tog utbildningen till dominikanbroder åtta år och omfattade studier i filosofi, kyrkohistoria, kanonisk rätt och teologi. De mest begåvade bröderna uttogs för högre studier och utbildades till lektorer, som efter sju års lärarverksamhet kunde upphöjas till magistrar och efter tretton till teologie doktorer (magister theologiae). För lekbröderna, som skötte de praktiska uppgifterna i ordenshusen (konventen), var utbildningen kortare och mindre akademisk. Konventen skulle bestå av minst tolv bröder, varav tio skulle vara präster, men från denna regel har man tid efter annan måst ge avkall, inte minst i missionsområdena. Dominikanernas levnadssätt var fram till andra vatikankonciliet strängt asketiskt. Enligt ordens ursprungliga konstitutioner, vilka utgår från augustinregeln, ska bröderna sova i sin tunika på en enkel säng utan huvudkudde. I konventens klausur rådde strikt tystnadsplikt, och stor vikt lades vid ordensregelns strikta tillämpning. För att markera detta hölls regelbundet så kallade botkapitel, där bröderna inför varandra bekände sina felsteg och försyndelser och underkastade sig offentlig botgöring av olika slag. Från september till påsk tillämpades fasta, och all köttmat var förbjuden utom i fall av sjukdom. De stränga fastereglerna kom emellertid att anpassas efter de yttre omständigheterna; i Nordeuropa där tillgången på grönsaker var begränsad tilläts förtäring av köttmat.[559]

Liksom många andra manliga ordnar utplånades dominikanorden nästan helt i samband med de politiska omvälvningarna i Europa under revolutions- och napoleontiden, och många ordensmedlemmar fick sätta livet till. I Tyskland, Belgien och Frankrike upphävdes samtliga dominikankonvent, och i Italien blev orden illa åtgången. Under restaurationstiden efter 1815 inriktade sig dominikanerna i första hand på att återställa

558. Heimbucher, 1934, s. 479–492; W. A. Hinnebusch, *The Dominicans. A Short History*, Dublin 1985, kapitel I–VI. Finns också som e-bok: http://www.catholicprimer.org/dom_his/default.htm

559. Heimbucher, 1934, s. 480ff.

orden i Italien, där man lyckades återupprätta runt 80 av de 500 konvent som funnits i den italienska provinsen före franska revolutionen. På 1820- och 1830-talen skedde en nystart också i Holland, Habsburgmonarkin, Storbritannien och Förenta staterna.[560] Av största betydelse för ordens fortsatta utveckling blev nyetableringen i Frankrike på 1840-talet. Initiativet togs av prästen Henri Lacordaire, som gjort sig bemärkt genom sina fastepredikningar i kyrkan Notre-Dame i Paris och som skribent i den liberal-katolska tidskriften *L'Avenir*. Efter att ha gjort sitt novisiat i Italien återvände Lacordaire till sitt hemland, där han upprättade en rad konvent jämte ett franskt novisiat, och 1850 utnämndes han till provinsial för den nyupprättade franska provinsen. Samma år utnämnde Pius IX en av hans första följeslagare, Alexander Jandel, till generalvikarie med uppdrag att reorganisera orden. Fem år senare utnämndes han till generalmagister och kom att stå i spetsen för orden fram till sin död 1872. Jandel grep sig genast an med att ingjuta nytt liv i orden genom att inskärpa efterlevnaden av konstitutionerna och inrätta mönsterkonvent och studieanstalter. Det övergripande syftet var att återupprätta det gemensamma kommunitetslivet, vilket på många håll nästan helt uppgivits.[561]

Jandel företrädde en rigoristisk linje, och som generalmagister kom han att inrikta sig på att återupprätta det medeltida regelverket och att genomdriva en strikt observans av konstitutionerna i hela orden. Han utgick från ordens ursprungliga konstitutioner och strävade efter att så långt möjligt eliminera det system med dispenser som dittills tillämpats. I den franska provinsen fanns det en stark stämning för denna form av rigorism, vilken redan tillämpades vid flera konvent. Men Lacordaire, som önskade ett större mått av anpassning till tidens krav, vände sig mot en sådan tolkning av ordensregeln. Som han såg det skulle konsekvensen bli att den monastiska observansen överordnades det apostoliska arbetet, vilket enligt hans uppfattning gick stick i stäv med dominikanordens själva syfte. Man kan här tala om två dominikanska emotionologier, en asketisk och en mer pastoral, vilka tillsammans fungerade som en bas för den dominikan-

560. Hinnebusch 1985, kapitel X; Heimbucher 1934, s. 482–492.

561. B. Bonvin, *Lacordaire, Jandel. La restauration de l'Ordre dominicain en France après la Révolution, écartelée entre deux visions du monde*, Paris 1989; B. Montagnes, »Ouverture ou résistance à la modernité? Le rétablissement de l'Ordre dominicain en France au dix-neuvième siècle« i *History of European Ideas* 1982:3, s. 185–192; B. Montagnes, *Les Dominicains en France et leurs réformes,* Paris 2001, 315–364.

ska spiritualiteten. Striden mellan Lacordaire och hans forne följeslagare Jandel fortsatte fram till den sistnämndes död 1862 och ledde till att den franska dominikanorden splittrades i tre provinser. Så skildes konventen i Lyon och Toulouse, vilka infört strikt observans, från den franska provinsen och upphöjdes till självständiga provinser 1862 respektive 1865.[562] Men också i Italien mötte Jandels reformsträvanden en hel del motstånd, och det dröjde till 1872 innan de spanska dominikanerna kunde underställas ordensledningen i Rom. I Holland, där majoriteten dominikaner arbetade i den reguljära själavården, och i den nyupprättade tyska provinsen (Teutonica) lade de yttre förhållandena hinder i vägen för införande av strikt observans.[563] Detsamma gällde givetvis i missionsområdena.

Den stora stridsfrågan, som diskuterades på flera generalkapitel, gällde tidpunkten för den nattliga tidegärden, matutin. Jandel och hans anhängare ville se matutinen förlagd till midnatt, medan de mer moderata ansåg att den borde äga rum antingen tio på kvällen eller klockan fyra på morgonen för att bröderna därigenom skulle få en sammanhängande nattsömn. Det krävdes ett påvligt ingripande för att bilägga denna konflikt. Genom ett dekret från 1852 bestämde Pius IX sålunda att matutin skulle reciteras vid midnatt i novisiatet i ordenshögkvarteret vid Santa Sabina i Rom, men att det i övrigt skulle vara upp till varje prior att fastställa tidpunkten för denna tidegärd.[564] På det stora hela var Jandel dock framgångsrik i sina strävanden att återupprätta respektive ena den vid hans tillträde som generalmagister sargade och splittrade dominikanorden. Ett viktigt mål nåddes med den påvliga approbationen av ordens konstitutioner strax före hans död 1872, vilka kom att utgöra ett fundament för ordens utveckling för lång tid framåt. Enligt den amerikanske ordenshistorikern William A. Hinnebush lade Jandel genom sin reformverksamhet grunden till den »dominicanism« som kom att gälla som norm för orden fram till andra vatikankonciliet på 1960-talet, då en ny era inleddes.[565]

562. Bonvin 1989.

563. M. Lohrum, *Die Wiederanfänge des Dominikanerordens in Deutschland nach der Säkularisierung 1856–1875*, Mainz 1971; M. Monteiro, *Gods Predikers. Dominicanen in Nederland (1795–2000)*, Hilversum 2008, s. 49–92.

564. Bonvin 1989, kapitel V–VII.

565. Hinnebusch 1985, kapitel X.

DEN FRANSKA DOMINIKANORDEN OCH DEN NORDISKA MISSIONEN

Det finns, märkligt nog, endast få vetenskapliga arbeten om den manliga dominikanorden under tredje republikens tid, alltså under perioden 1870 –1946. Inom forskningen om ordens nyare historia har fokus oftast legat på antingen perioden före eller efter.[566] Däremot finns det en mängd studier om andra franska ordnar och kongregationer, särskilt de socialt inriktade kvinnliga ordenssamfunden. Dessa upplevde en stark expansion under 1800-talet, och många forskare på området tolkar detta som ett uttryck för den franska katolicismens feminisering. I samma riktning pekar också en hel uppsjö av studier om fransk religiös mentalitet och spiritualitet under den här aktuella perioden.[567] Den mer samhällsorienterade religions- och kyrkohistoriska forskningen förmedlar i viss mån en annan bild. Här ligger fokus på den politiska katolicismen och det kyrkliga organisationsväsendet, alltså på områden som dominerades av män. De katolska mansordnarna var i hög grad involverade i politiken och i den kyrkopolitiska kampen, och det var också de som drabbades hårdast av den franska statsmaktens mot kyrkan riktade sanktioner och repressalier.[568] Hur detta påverkade bilden av fransk katolsk (präst)manlighet har ännu inte gjorts till föremål för några studier, men mycket talar för att vi här har att göra med ett på många sätt militant mansideal, präglat av kampen för att värna kyrkans frihet och katolikernas rättigheter mot en fientlig statsmakt.

Dominikanorden drabbades hårt av den kamp mellan den katolska kyrkan och statsmakten som rasade i många länder under senare delen

566. En god översikt över den manliga dominikanordens utveckling under 1900-talets första hälft ges i Y. Raison du Cleuziou, *De la contemplation à la contestation, socio-histoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1950–1980). Contribution à la sociologie de la subversion d'une institution religieuse* (otryckt dissertation), Paris 2008, s. 65–147.

567. Langlois 1984; Turin 1989; D. Moulinet, »Les publications française relative à l'histoire des congrégations religieuses« i *Religious Institutes,* 2004, s. 53–70; C. Ford, *Divided Houses. Religion and Gender in Modern France*, Ithaca N.Y. 2005. En översikt ges i *Les Congrégations religieuses et la société française d'un siècle à l'autre. Actes du Colloque des 17–18 octobre 2003*, Paris 2004.

568. J.-P. Lapierre och P. Levillain, »Laïcisation, union sacrée et apaisement (1895–1926)« i J. Le Goff, R. Rémond (red.), *Histoire de la France religieuse*, Tome 4, *Société sécularisée et renouveau religieux*, Paris 1992, s. 10–63, 69–95 (kampen mot ordnarna s. 47–55); É. Fouilloux, »'Fille aînée de l'Église' ou 'pays de mission'? (1926–1958)«: Le Goff, Rémond, 1992 (Fouilloux 1992b), s. 131–151; C. Sorrel, *La République contre les congrégations. Histoire d'une passion française (1899–1904)*, Paris 2003.

av 1800-talet. Efter Italiens enande 1866 upphävdes större delen av de italienska konventen, och i det republikanska Frankrike antogs en rad lagar som försvårade de katolska ordnarnas verksamhet, särskilt inom utbildningssektorn. Försöken att skapa en bred katolsk valallians misslyckades till följd av konflikter mellan olika katolska grupper, och under 1880-talet skärptes de antiklerikala stridsåtgärderna. Genom lagar från 1901 och 1903 förbjöds de katolska ordnarna och kongregationerna att ägna sig åt undervisnings- och förkunnelseverksamhet i Frankrike, vilket ledde till att närmare 40 000 ordenssystrar och 20 000 ordensmän tvingades lämna landet. Bland dessa var också dominikanerna, som slog sig ner i Italien, Belgien, Spanien och Schweiz. Den franska provinsen upprättade en utbildningsanstalt i det forna cistercienserklostret Le Saulchoir i Belgien och en ordenshögskola (Institute Biblique) i Jerusalem. Slutpunkten i denna utveckling blev separationslagen från 1905, som innebar att all kyrklig egendom förstatligades och att det statliga understödet till den kyrkliga verksamheten drogs in. De antiklerikala stridsåtgärderna ledde till en mobilisering av den katolska befolkningen och bidrog därmed på sikt till att vitalisera och stärka den katolska kyrkans ställning i Frankrike.[569]

Första världskriget innebar på många sätt en vändpunkt i relationen mellan den katolska kyrkan och staten i Frankrike. Liksom i andra länder ledde kriget till en borgfred mellan olika politiska intressegrupper. I samband med krigsutbrottet 1914 hörsammade präster och seminarister inkallelseordern med samma entusiasm som andra fransmän, och de yngre ordensmännen återvände till hemlandet och ställde sig till förfogande som soldater. Runt 25 000 katolska präster och ordensmän deltog i kriget, varav runt en femtedel stupade. Efter kriget återupptog många av de fördrivna manliga ordnarna sin verksamhet i Frankrike, och försöken från radikalliberalt och socialistiskt håll att tillämpa de fortfarande gällande utvisningslagarna fick uppges till följd av det starka folkliga motstånd detta utlöste. Den franska regeringen återupprättade diplomatiska relationer med den Heliga stolen 1921 och lyckades några år senare nå ett modus

569. D. Moulinet, »La legislation relative aux congrégations religieuses en France« och A. Colobo, »The Laws of Supression in Italy. Characteristics and Effects« i *Religious Institutes,* 2004, s. 217–234, 263–275; P. Cabanel och J.-D. Durand (red.), *Le Grand Exil des congrégations religieuses françaises 1901–1914*, Paris 2005. I denna antologi ges en bred belysning av den mot de religiösa ordenssamfunden riktade lagarna, deras tillämpning och effekter, ordnarnas verksamhet i exil samt effekterna för den franska katolicismen.

vivendi vad gällde de yttre villkoren för det katolska församlingslivet i Frankrike. Men om någon ekonomisk gottgörelse var det inte tal, och det katolska skolväsendet fick även fortsättningsvis klara sig utan statligt stöd. Dessutom fortsatte de antiklerikala trakasserierna på många håll. Detta gjorde att många katoliker förhöll sig fortsatt skeptiska eller avvisande till republiken och det rådande politiska systemet.[570] För dessa katoliker erbjöd den i början av 1900-talet grundade kontrarevolutionära kamporganisationen Action française en politisk plattform. Ledaren för denna rörelse, Charles Maurras, var visserligen varken praktiserande katolik eller ens troende, men han bekände sig till katolicismen som politisk princip och inträdde för en monarkisk samhällsordning på katolsk grund.[571]

Inom den franska dominikanorden fanns starka sympatier för denna rörelse, och flera framträdande medlemmar av orden hade nära relationer till Action française, däribland den i föregående kapitel nämnde Clérissac. För dessa dominikaner framstod rörelsen som ett redskap för att återställa en religiöst grundad politisk ordning med den katolska trosläran som samhällets normativa bas.[572] I den romerska kurian hade man länge betraktat denna starkt nationalistiska rörelse med misstro men av taktiska skäl och av hänsyn till kyrkans utsatta läge i Frankrike avstått från att agera. Under 1920-talet var läget emellertid ett annat, och 1926 fördömdes många av de idéer som Action française företrädde som oförenliga med katolsk tro; flera av Maurras arbeten sattes på index och katoliker förbjöds vid hot om exkommunikation att engagera sig i rörelsen. Det var framför allt den nationalistiska och antisemitiska retoriken som trons väktare i Rom reagerade emot. För många katoliker kom det romerska dekretet som ett hårt slag, men de flesta underkastade sig och fjärmade sig från rörelsen, åtminstone officiellt. Situationen i slutet av 1930-talet fick emellertid kurian att ompröva detta beslut, och efter det att Action française offentligen tagit avstånd från vissa tidigare förfäktade idéer upphävdes fördömelsen strax före krigsutbrottet 1939. Flera katolska medlemmar av rörelsen kom

570. J.-P. Lapierre och P. Levillain 1992, s. 69–87, 116–127; Fouilloux 1992b, s. 552–598; M. Larkin, *Religion, Politics and Preferment in France since 1890. La Belle Epoque and Its Legacy*, Cambridge 2002 (1995), s. 145–173.

571. Fouilloux 1992b, s. 131–137; M. Sutton, *Charles Maurras et les catholiques français, 1890–1914. Nationalisme et positivisme*, Paris 1994.

572. A. Laudouze, *Dominicains français et Action française*, Paris 1990; om Clérissac, s. 26–30.

att ingå i den regering med säte i Vichy som marskalk Philippe Pétain bildade efter Frankrikes fall 1940. Vichyregeringen upphävde många av de antiklerikala lagarna, bland annat förbudet mot etableringen av katolska ordnar i landet, och införde obligatorisk katolsk religionsundervisning i de statliga skolorna.[573]

Trots alla svårigheter i hemlandet skänkte de franska katolikerna mycket pengar till yttre mission, och många franska ordenssamfund engagerade sig i missionsarbetet. Detta gällde även de franska dominikanerna, som drev missionsstationer i bland annat Irak, Indokina, Kina och Vietnam. På missionsfältet gällde andra spelregler än på hemmaplan, och den franska staten understödde av pragmatiska skäl de franska missionsinsatserna världen över.[574] Efter första världskriget förstärktes detta stöd, och den franska statsmakten började nu att mer systematiskt använda sig av den fransk-katolska missionen som ett kulturpolitiskt redskap för att främja franska intressen världen över. Att det rörde sig om katolsk kultur spelade ingen roll; huvudsaken var att den var fransk. Denna strategi medförde att katolska religiösa ordnar som engagerade sig i yttre mission genom skolor och annan kulturell verksamhet kunde räkna med vissa privilegier, som exempelvis tillstånd att driva skolor eller upprätta novisiat i hemlandet.[575] Detta var bakgrunden till att franska dominikansystrar etablerade sig i Skandinavien, och det spelade en viss roll även för dominikanfädernas beslut att engagera sig i det nordiska missionsarbetet. Huvudsyftet var givetvis att bedriva mission och försöka vinna nordbor för den katolska tron, men strävan att sprida fransk kultur ingick som ett viktigt led i detta

573. Fouilloux 1992b, s. 131–137 M. Leymarie, J. Prévotat (red.), *L'Action française. Culture, société, politique*, Tome I, Villeneuve-d'Ascq 2008; D. Lackerstein, *National Regeneration in Vichy France. Ideas and Policies, 1930–1944*, London 2012. I detta sistnämnda arbete liksom i många andra nyare studier om Vichyregimen tolkas den förda politiken i ett genusperspektiv. Detta framträder än tydligare i M. Pollard, *Reign of Virtue. Mobilizing Gender in Vichy France*, Chigaco 1998 och i F. Muel-Dreyfus, *Feminine. A Contribution to a Political Sociology of Gender*, London 2001. Fokus ligger här på familjepolitiken och kvinnornas roll. Synen på män och manlighet lyfts fram i K. Stromberg Childers, *Fathers, Families, and the State in France, 1914–1945*, Ithaca N.Y., kapitel 4 och 5.

574. C. Prudhomme, »Les congrégations missionnaires face aux lois anticongréganistes. Un régime de faveur?« och J. Bocquet, »Les lois anticongréganistes et leurs effets au Levant« i Cabanel och Durand, 2005, s. 307–329, 386–414.

575. C. Prudhomme, »Les Missions Catholiques et la Colonisation Française sous la IIIe République (1870–1940). Raison Missionnaire, Raison d'Etat et Régulation Romaine« i *Social Sciences and Mission*, 2008:1, s. 31–56.

missionsarbete samtidigt som den tjänade som ett redskap för att väcka intresse för katolicismen.

Etableringen i Skandinavien

Den franska kulturen användes således som ett instrument både i den franska politikens och i den katolska missionens tjänst. Men denna oheliga allians var långtifrån konfliktfri. Också i den nordiska missionen uppstod spänningar och konflikter såväl mellan statliga och katolska intressen som inom de dominikanska konventen. Den korrespondens detta gett upphov till speglar den dominikanska spiritualiteten och ger samtidigt upplysning om genusrelationer och om manlighetsdiskurser. Hur artikulerades de dominikanska manlighetsidealen i ett nordiskt sammanhang? Vilka var motbilderna till den ideala dominikanska manligheten? Och vilken roll spelade ordenssystrarna? En annan intressant fråga är hur dominikanordens från en nordisk kontext så främmande asketiska regelverk implementerades och praktiserades. Men innan jag går närmare in på dessa frågor är det nödvändigt att ge en översikt över dominikanernas etablering och verksamhet i de nordiska länderna under 1900-talets första hälft.

De apostoliska vikarierna i de nordiska länderna hade tid efter annan inbjudit berömda utländska predikanter att predika i huvudstädernas katolska kyrkor, vilket visat sig fungera som ett effektivt dragplåster för det borgerliga överskiktet, särskilt om predikanten kom från Frankrike. Ett exempel är den franske dominikanpatern Henri Lange, som under 1890-talet höll en serie uppmärksammade fastepredikningar i S:t Ansgarskyrkan i Köpenhamn. En annan dominikansk predikant som drog mycket folk var den ovan nämnde Humbert Clérissac, som höll fastepredikningar i Eugeniakyrkan i Stockholm våren 1904.[576] På inbjudan av den norske apostoliske vikarien Jean-Baptiste Fallize, som själv var medlem av dominikanernas tredje orden (tertiär), höll dominikaner från olika länder, däribland Gabriel Lamotte från konventet i Lille, predikningar och reträtter i Oslo under perioden före första världskriget. Fallize hade gjort flera försök att få dominikaner att upprätta ett konvent i Norge. Efter kriget återupptogs planerna på initiativ av den norskfödde prästen Karl Kjelstrup och den

576. Vallquist 1987, s. 169f; Werner 1996, s. 181; Werner 2005, 157f, 311–314.

franskfödda änkan Valborg de Navacelle, som också de var tertiärdominikaner. Den sistnämnda åtog sig att finansiera etableringen, och sommaren 1920 lyckades Fallize få till stånd ett avtal med den franska dominikanprovinsen om en preliminär etablering i Oslo. Den ovan nämnde Lamotte fick i uppdrag att förbereda det hela, och hösten samma år anlände Réginald Hélaine, som tillhörde konventet i Nancy, och Marie-Dominique Teillard du Chambon, som efter sin prästvigning 1902 tjänstgjort som lärare vid olika konvent i Frankrike.[577]

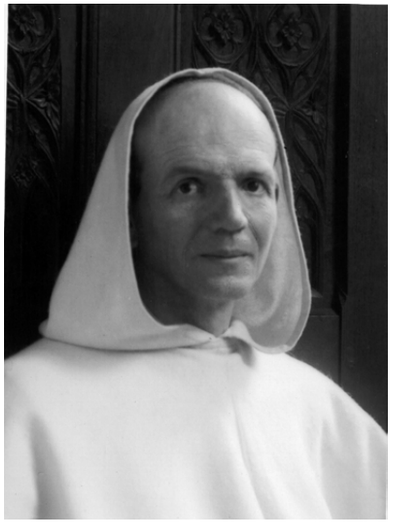
Under den första tiden bodde de båda dominikanerna i Navacelles villa i Høvik utanför Oslo. Våren 1921 förvärvade de en fastighet i Oslo, där de inrättade ett kapell. Svårigheterna var många under denna första tid.[578] Teillard du Chambon tvingades av hälsoskäl snart att återvända till Frankrike, och Hélaine, som också han hade problem med det norska klimatet, dog i lunginflammation våren 1924. I samband med Hélaines begravning, som förrättades av den nye apostoliske vikarien i Norge, holländaren Jan Smit, lovade representanten för den franska provinsen, Marie-Dominique Chauvin, att dominikanerna skulle fortsätta sitt apostolat i landet. Det bestämdes vidare att fäderna skulle bedriva ett »intellektuellt« apostolat med fokus på de bildade klasserna. Ambrosius Joseph Lutz, som tidigare varit knuten till konventet i Mossoul i nuvarande Irak, hade skickats till Oslo redan 1923. Han fick snart sällskap av Henri Dominique Béchaux från konventet i Nancy, som var prior för konventet fram till 1937, Gabriel-Marie Vanneufville från konventet i Lille och schweizaren Gabriel Busch. Dominikanfäderna grep sig an med att samla medel till en egen kyrka, och i oktober 1927 invigdes S:t Dominicus kyrka i Oslo.[579] Nästa steg var att få dominikansystrar till landet. I detta syfte tog fäderna kontakt med generalpriorinnan för Châtillonkongregationen, vars moderhus till följd av de antiklerikala lagarna flyttats från Châtillon utanför Paris till östra Belgien. Redan 1929 anlände de första dominikansystrarna till Oslo, där de öppnade ett pensionat för unga flickor, Katarinahjemmet. Verksamheten

577. H. D. Béchaux, *Les origines de l'œuvre dominicaine en Norvège*, 1937; Norvège K01, Archives de la Province Dominicaine de France, Paris (APDF); Kjelstrup 1942, s. 187f.

578. Rapporter till provinsialen R. Louis från Lamotte 27 sept. 1920 och från Hélaine den 6 och 19 december 1920, 14 juli 1921, Norvège K01, APDF.

579. Chauvin till Louis 1, 4, 6 och 24 juni 1924; Béchaux till Louis 13 feb. 1925, Norvège K01, APDF. Louis till generalmagistern 10 sept. 1926: 050.183.4, Provincia Francia, Archivum Fratrum Praedicatorum, Roma (AFPR). Kjelstrup 1942, s. 190–195.

var framgångsrik och byggdes ut efter hand.[580] Dominikanerna åtog sig också att ansvara för församlingen i Hamar. För detta syfte skickades nya dominikaner till Norge, däribland André Alby, François Le Breton och Albert-Marie Cadart. Apostolatet i Hamar visade sig vara mindre framgångsrikt och uppgavs 1939.[581]



Pater Henri Dominique Béchaux. (Archive de la Province Dominicaine de France, Paris.)

Hösten 1931 inledde dominikanerna sin verksamhet i Stockholm. Initiativet kom från den svenske apostoliske vikarien, bayraren Johannes Müller, som vid flera tillfällen inbjudit Béchaux att predika och hålla franska föredrag i Stockholm. I samband med dessa besök hade han vid flera tillfällen uttryckt en önskan om en mer permanent dominikansk verksamheten i staden.[582] I december 1930 hade biskopen på Béchauxs förslag vänt sig till generalpriorinnan för *La Congrégation des Dominicaine de Notre-Dame*, Marie-Louise (Massat). Kongregationen hade tvingats lämna Frankrike till följd av den antikyrkliga lagstiftningen i början av 1900-talet och hade nu sitt moderhus i Pensier i Schweiz. Under 1920-talet hade systrarna startat en skola i Peking och då fått tillstånd att åter upprätta ett novitiat i hemlandet. Revolutionen i Kina gjorde att systrarna tvingades uppge sin verksamhet där 1929. För att få behålla sitt novitiat måste de hitta ett nytt missionsfält att engagera sig i. Här kom biskop Müllers förfrågan lägligt. Men redan dessförinnan hade frågan diskuterats inom dominikanorden och på utrikesministeriet i Paris, vars medgivande

580. Béchaux till M. S. Gillet 1 och 2 feb. och 30 nov. 1927, Norvège K01, APDF. Nilsen, 2001, s. 241–246.

581. Béchaux till provinsialen Padé 4 juni 1932, 11 feb. 1933, 31 jan. 1934, 25 maj 1935 (med historisk tillbakablick), Norvège K01, APDF. Kjelstrup 1942, s. 296, 298f, 310.

582. Béchaux till Padé 3 och 9 feb. och 9 maj 1931, Norvège K01, APDF. Padé till Gillet 13 nov. 1931: 050.183.4, Provincia Francia, AFPR.

var nödvändigt för att etableringen skulle kunna realiseras. På utrikesministeriet ställde man sig positiv, eftersom ett sådant engagemang sågs som en möjlighet att motverka det tyska inflytandet i området.[583] Efter det att den franska utrikesledningen gett sitt tillstånd beslutade generalmagistern Martin Gillet att en dominikanpater skulle sändas till Sverige med uppdrag att tjänstgöra som aûmonier hos dominikansystrarna, ta sig an den franska kolonin i Stockholm och bistå med själavård och predikan.[584] Till detta uppdrag utsågs Benoît Thierry d'Argenlieu, som dessförinnan varit stationerad i Le Havre. Han hade efter ett föredrag om dominikanernas mission i Skandinavien som Béchaux hållit under ett besök i konventet anmält intresse för att bli missionär i Sverige.[585] Det franska sändebudet i Stockholm, Edouard Gaussen, konstaterade i en rapport till utrikesministern Artistide Briand att hans »sentiments très françaises« (hans franska hållning) stod utom allt tvivel.[586]

Dominikansystrarna förvärvade en äldre fastighet på Östermalm, där de öppnade ett pensionat för unga kvinnor, Sankta Ingridshemmet, så uppkallat efter dominikannunnan Ingrid av Skänninge.[587] I juni 1933 sändes ännu en pater till Stockholm, holländaren Bertrand Fens. Pater d'Argenlieu utsågs till prior för det nyupprättade dominikankonventet, som tre år senare fick förstärkning av Louis-Marie Dewailly, som fått sin utbildning vid Bibelinstitutet i Jerusalem, och av lekbrodern Anschaire Grason. Dominikanbröderna hyrde några rum i systrarnas hus och firade mässan i det gemensamma Marie Bebådelsekapellet, vilket var inrymt på bottenvåningen. Detta samboende var tidvis tämligen konfliktfyllt, och än besvärligare blev det efter det att systrarna hösten 1938 förvärvat ett nytt, något mindre hus på Östermalm. I avsaknad av en egen fastighet tvingades bröderna flytta med. Sommaren 1939 kunde bröderna emellertid ta ett eget hus i bruk nära systrarnas. Samtidigt fick de en egen kyrka, Marie Bebådelse kyrka, vilken tre år senare blev församlingskyrka. Fram till dess var dominikanernas ställning i det apostoliska vikariatet mycket

583. Rapporter till utrikesministern A. Briand från sändebudet A. Bernard 31 dec. 1926 och från E. Gaussen 19 mars 1930 och 27 jan. 1932; Canet till Bernard 2 juli 1932, Suède 1918–1940, Archives Diplomatiques, Courneuve (ADC). Åmell 2005, s. 123–126.

584. Padé till Gillet 13 nov. 1931, Epistolae varique documenta, XIII 30144, AFPR.

585. Béchaux till Padé 9 maj 1931, Norvège K01, APDF.

586. Gaussen till Briand 27 jan. 1932, Suède 1918–1940, ADC.

587. Åmell 2005, s. 135.

oklar, och även om Fens från 1937 bar titeln kyrkoherde var bröderna rent formellt hjälppräster vid Eugeniakyrkan. Som de själva såg det stod de helt i skuggan av jesuiterna, vars tyska anda, enligt Fens, vilade tungt över det svenska apostoliska vikariatet.[588]

Dominikankonventen i Sverige och Norge utgjorde som sagt ett eget distrikt (viceprovins), som fram till 1938 leddes av Béchaux och därefter av Vanneufville. Under 1930-talet började dominikanerna regelbundet besöka Helsingfors, men det dröjde till efter andra världskriget innan ett konvent upprättades där.[589] Kontakten mellan de olika kommuniteterna var livlig, och bröderna besökte och vikarierade för varandra för att skapa omväxling och stärka gemenskapen. Också andra dominikaner besökte tid efter annan de nordiska länderna för att predika och föreläsa, och bröderna i Norge och Sverige reste ner till Frankrike för rekreation och vila.[590] I stort sett alla dominikanfäderna hade svårt att anpassa sig till det nordiska klimatet och den nordiska mentaliteten och drogs med klimatrelaterade hälsoproblem av olika slag. Det var, som Béchaux uttryckte det, svårt att i längden uthärda vintermörkret och ensamheten i den nordiska diasporan.[591] Alby lämnade Norden för gott 1937, och följande år tvingades Béchaux av hälsoskäl återvända till Frankrike. Dewailly ersattes 1939 av belgaren Michel Borghers. Han återkom dock igen efter andra världskriget och placerades i det nyupprättade konventet i Lund.[592] Det var framför allt psykisk ohälsa eller, som det heter i rapporterna, neurasteni, alltså en form av utmattningsdepression, som bröderna drabbades av. Här finns således en viss parallell till nordpolmissionärernas situation sjuttio år tidigare. Det ska tilläggas att neurasteni var en tämligen vanlig diagnos för intellektuella med nervösa besvär under denna tid.[593]

588. Béchaux till Padé 4 juni 1932, 31 jan. 1934 och feb. 1938 (årsrapport för 1937), Norvège K01, APDF. D'Argenlieu till Padé, årsrapport för 1937 (med historisk tillbakablick) och till Béchaux 17 juli 1939, Suède 310, APDF. A. Åberg, *Marie Bebådelse församling. Till kyrkans 50-årsminne 16 juli 1989*, Stockholm 1989, s. 18.

589. Béchaux till Gillet 17 december 1936, 050.183.4, Provincia Francia, AFPR. D'Argenlieu till provinsialen Motte 15 aug. 1939, Suède 310, APDF.

590. Béchaux till Padé 9 maj 1931 och 17 jan. 1937, Norvège K01, APDF. Dewailly till Padé 12 okt. 1937, Suède 310, APDF.

591. Béchaux till Padé 4 juni 1932 och 31 jan. 1934, Norvège K01, APDF.

592. Béchaux till Padé 17 jan. 1937, Norvège K01, APDF. D'Argenlieu till Motte 11 sept. 1938, Suède 310, APDF. Angående församlingen i Lund, se Paillerets 1968, s. 80.

593. Det finns många rapporter till provinsialen om detta, vilka redovisas nedan. Angående

Askes, mission och manlighet

Dominikanorden är en botgörarorden, och fram till andra vatikankonciliets reformer utgjorde det asketiska levnadsidealet som sagt en grundbult i ordens spiritualitet och emotionologi. Efter första världskriget kom frågan om tillämpningen av det asketiska regelverket och relationen mellan det pastorala uppdraget och det kontemplativa livet åter i fokus. I länder som Holland och Tyskland, där dominikanerna länge varit engagerade i den ordinarie själavården, skedde en uppvärdering av det kontemplativa livet. Historikern Marit Monteiro har i sitt arbete om dominikanerna i Holland visat att dessa diskussioner hade en viss koppling till genus och frågan om det religiösa livets feminisering. I sin strävan att återuppliva och repristinera ordens monastiska, asketiska och missiologiska traditioner använde sig de holländska dominikanerna av en markerat maskulin retorik, och de distanserade sig från den i deras ögon borgerliga livsstil och det feminiserade fromhetsideal som utmärkte församlingsprästerna. Det handlade här om en heroisk manlighet, som var både militant och asketisk, och en viril andlighet befriad från »kvinnlig« sentimentalitet och vekhet.[594] Men även om dominikanerna alltså tog avstånd från en borgerlig livsstil innebar denna nya emotionologi samtidigt en anpassning till den genusifiering av känslouttrycken som präglade den borgerligt liberala särartsideologin.[595]

Också i den franska grenen av orden diskuterades dessa frågor, inte minst den asketiska traditionens ställning och implementering. Den franska provinsialen – och senare generalmagistern – Gillet noterade med oro att många av noviserna till följd av krigets umbäranden hade dålig hälsa. I ett brev till generalmagistern från 1928 föreslog han därför att man borde lätta på de asketiska kraven i början av utbildningstiden så att postulanterna successivt fick vänja sig vid den stränga observansen. Det gick, menade han, inte an att så som ofta gjordes överlåta åt den enskilde att avgöra hur det asketiska regelverket skulle tillämpas.[596] Som general

neurasteni, se K. Johannisson, *Melankoliska rum. Om ångest, leda och sårbarhet i förfluten tid och nutid*, Stockholm 2009, s. 191–218.

594. Monteiro 2008, s. 304–324. M. Monteiro, »Masculinity, Memory and Oblivion in the Dutch Dominican Province, 1930–1950« i Werner (red.), *Christian Masculinity*, 2011, s. 95–113. Leo XIII befallde orden att återupprätta kommunitetslivet. Orden grep sig an med detta, och 1907 hade systemet med ensampräster i stort sett eliminerats.

595. Newmark 2010, s. 41–53.

596. Gillet till B. Garcia de Paredes 25 juli 1928 i Epistolae varique documenta, XIII 30144, AFPR.

kom Gillet att ägna sig mer ingående åt denna fråga, och i ett brev från hösten 1935 till den (nord)franske provinsialen Jourdain Padé framhöll han vikten av att finna den rätta balansen mellan det kontemplativa, det asketiska och det aktiva livet. De noviser som visade sig mest nitiska i sin strävan att följa ordensregeln hade, menade han, ofta problem i sin praktiska gärning. Denna rigiditet, vilken han ansåg vara en frukt av det borgerliga franska utbildningssystemet, stod i strid med ordens anda och var till skada för kommunitetslivet. Rigoristerna hade nämligen en tendens att vilja påtvinga omgivningen de egna idéerna och hade svårt att underordna sig.[597] Gillet var med andra ord angelägen om att anpassa de stränga regelverken till den nya tidens krav för att motverka den individualism och rigorism som han menade följde av ett alltför stort glapp mellan norm och verklighet. I hans korrespondens framträder dessa egenskaper som motbilder till det dominikanska ordens- och prästmannaidealet.

Detta problem framträdde särskilt tydligt i missionsområdena. Här gällde speciella dispenser, vilket öppnade för den typ av individuella tillämpningar av ordensregeln som Gillet ville stävja. Den skandinaviska missionen utgör här ett illustrativt exempel. Ett stående klagomål i rapporterna från konventen i Oslo och Stockholm gällde brödernas psykiska besvär och avsaknaden av ett verkligt kommunitetsliv. Under etableringsfasen i Oslo beklagade sig Teillard du Chambon över Hélaines lynnighet och depressivitet och föreslog att denne skulle hemkallas och att nya, mer robusta fäder skulle skickas till Norge. Så blev det också. Men ersättaren Lutz, som ansågs ha en bra hälsa, drabbades snart – liksom för övrigt också Teillard du Chambon – av liknande problem. På samma sätt gick det för Béchaux, som efterträdde Hélaine som prior i Oslo, och det finns en rad rapporter om dennes psykiska problem och dess negativa inverkan på kommunitetslivet.[598] Dominikanerna hade av allt att döma inte räknat med dessa svårigheter, vilka kunde ses som ett uttryck för en karaktärssvaghet som rimmade illa med det asketiska ordensmannaideal som fäderna företrädde utåt. Kanske var detta anledningen till att Hélaine trots

597. Gillet till Padé 4 okt. 1935 i Epistolae varique documenta, XIII 30152, AFPR.

598. Rapporter till provinsialen från Teillard du Chambon 1 juni 1922, 19 mars och 17 juli 1923, från Chauvin 24 juni 1924, från Béchaux 4 juni 1932 och 31 jan. 1934 och från Lutz 18 sept. 1931, årsrapport för 1935 (inkommen 31 jan. 1936), från Vanneufville 25 jan. 1938, Norvège K01, APDF. D'Argenlieu till A. Motte 11 sept. 1938, Suède 310, APDF. Cadart (i Hamar) till Dewailly 26 mars och 22 juli 1936, 22 jan. 1937, Dewaillys samling, Dominikanernas arkiv i Lund (DAL).

sin vacklande hälsa genomdrev att han fick återvända till Norge, vilket troligtvis bidrog till hans död ett år senare; han var då 41 år gammal. Parisprovinsens prokurator Chauvin, som kommit till Oslo i samband med begravningen, lovordade Hélaines offervilja och betecknade honom som en värdig representant för det religiösa ordenslivet »à la rigueur«, i dess mest strikta form.[599]

Det krävdes, som Teillard du Chambon uttryckte det i en rapport från mars 1923, goda nerver och »beaucoup d'abnégation«, alltså ett stort mått av självförnekelse, för att klara av att arbeta som missionär i de nordiska länderna.[600] Att uthärda det hårda klimatet, vintermörkret och isoleringen innebar i sig en form av askes som för dessa franska dominikaner visade sig betydligt svårare att klara av än de i ordensregeln föreskrivna botövningarna. Men det stora problemet var att kommunitetslivet inte fungerade, och i rapporterna klagas det över att fäderna var så överlastade med praktiskt arbete att de inte hann ägna så mycket tid åt bön, kontemplation och studier som de skulle ha önskat.[601] Att sedan resultaten av missionsinsatserna inte motsvarade de högt ställda förväntningarna gjorde det hela än svårare att uthärda. Arbetet var hårt men framgångarna ringa, konstaterade Vanneufville lakoniskt i sin verksamhetsberättelse för 1937.[602] Busch, som anlänt till Norge 1935, menade sig rent av vara lurad och anhöll om att få lämna dominikanorden för att i stället bli trappist. Han ansåg att livet som missionär i Norge, och särskilt då i den lilla missionsstationen i Hamar där han en tid varit stationerad, stod i strid med hans religiösa kallelse och det liv han tränats till under utbildningstiden i Saulchoir.[603] I ett privatbrev till Dewailly från januari 1937 beskrev Cadart, som vid tillfället var kyrkoherde i Hamar, det hårda och isolerade livet som missionär i Norden och hur hopplöst missionsuppdraget tedde sig. Nordborna hade, menade han, inget sinne för de religiösa värden som ordenslivet representerade och hade ingen förståelse för yttre askes.[604] Dewailly verkar ha

599. Rapporter till provinsialen från Teillard du Chambon 23 april 1923 och från Chauvin 24 juni 1924, Norvège K01, APDF.
600. Teillard-Chambon till Louis 23 mars 1923, Norvège K01, APDF.
601. Rapport från Béchaux till Motte, årsrapport för 1937 (ankommen 11 feb. 1938), och från Vanneufville 10 aug. 1938, Norvège K01, APDF.
602. Vanneufville till Motte 25 jan. 1938, Norvège K01, APDF.
603. Detta relateras i rapporter från Vanneufville till Motte 11 juli och 10 aug. 1938, Norvège K01, APDF.
604. Cadart till Dewailly 22 jan. 1937, Dewaillys samling, DAL.

diskuterat dessa frågor också med andra. I ett brev från en medbroder i Saulchoir samma år påtalade denne att kallelsen inte var något subjektivt utan manifesterades i de uppdrag man tilldelades av sina överordnade, vilket i Dewaillys fall var att arbeta som missionär i Sverige. Konventet i Stockholm hade, framhöll medbrodern, inte upprättats med sikte på kommunitetslivet utan för att tjäna som redskap för mission.[605]

Liksom tidigare barnabiterna hade dominikanerna alltså svårt att acklimatisera sig. Missionsuppdraget i Norden passade inte riktigt ihop vare sig med den franska mentaliteten eller med den dominikanska spiritualiteten, och det nordiska apostolatet krävde en annan form av askes än den gängse. Ju längre stationeringen varade, desto svagare blev motståndskraften, konstaterade Béchaux i en rapport från 1932.[606] För att lätta på bördan sändes bröderna tid efter annan på rekreation till konvent i Frankrike, där de, som Fens uttryckte det efter en sådan vistelse, hade glädjen att få leva i den välgörande miljö (milieu bienfaisant) som gemenskapen i ett reguljärt konvent innebar.[607] Avsaknaden av denna form av striktare observans och det ringa antalet bröder i de nordiska konventen öppnade dessutom för konflikter. Detta framträdde särskilt tydligt i den lilla missionsstationen i Hamar. I en rapport från 1938 betecknade Vanneufville retrospektivt livet där som ett verkligt offer (sacrifice). Le Breton och Cadart hade svårt att dra jämt med sin prior Alby, och när sedan Béchaux 1937 övertog ansvaret för församlingen blev det Albys tur att klaga. Konflikterna dem emellan berodde, enligt Cadart, på att Béchaux var för auktoritär eller, som han formulerade det, föga diplomatisk i sitt handlande.[608] Jacob Mangers, som 1932 tillträtt som biskop och apostolisk vikarie i Norge, menade att samtliga borde lämna den norska missionen. Le Breton och Cadart passade, hävdade han i ett brev till provinsialen, inte som missionärer i Norge, och Béchaux var för sjuk för att kunna fortsätta; dennes kompetens skulle komma bättre till sin rätt i Frankrike.[609]

Béchauxs kommentarer om sina medbröder i Hamar gick i samma riktning. De saknade, framhöll han i en rapport från 1937, den rätta mis-

605. Brev till Dewailly 25 april 1937, Dewaillys samling, DAL.
606. Béchaux till Padé 4 juni 1932, Norvège K01, APDF.
607. Fens till Padé 1 sept. 1937, Suède 310, APDF.
608. Vanneufville till Padé 25 jan. 1938, Norvège K01, APDF.
609. Mangers till Motte 7 okt. 1938, Norvège K01, APDF.

sionärsandan. Så hade Cadart inte lyckats lära sig norska ordentligt, Le Breton betecknas som egensinnig, disträ och föga tjänstvillig och Alby som alltför nervklen för att kunna verka som missionär i de nordiska länderna. I sin verksamhetsberättelse detta år konstaterade Béchaux att det egentligen bara var Vanneufville som hade de egenskaper som krävdes för att arbeta med framgång i Norge. Lutz, som tidigare varit lärare vid ett prästseminarium i Irak och som 1928 tilldelats titeln teologie lektor, karakteriseras som lärd men föga lämpad för praktiskt arbete. Detsamma gällde för Busch, som var konvertit från den reformerta kyrkan och hade en protestantisk doktorsexamen. Enligt Béchaux var han en typisk universitetsprodukt och saknade förutsättningar att förstå sig på och arbeta bland vanligt folk. Deras stora hopp var den norskfödde novisen Finn Thorn, som studerade i Saulchoir och som förväntades kunna gjuta nytt liv i dominikanernas apostolat i Oslo.[610] Också Béchaux hade som sagt problem med hälsan, och 1937 frånträdde han sin befattning som prior i Oslo och förflyttades till Hamar. Hans efterträdare Vanneufville lovordade hans apostoliska iver, goda organisationsförmåga och hängivenhet men konstaterade samtidigt att han var helt slutkörd. Han var helt enkelt utbränd, fick följande år tas in på sjukhus för sina besvär och skickades därefter till Frankrike för att vila upp sig.[611] Men liksom tidigare Hélaine ville Béchaux återvända till Norge, vilket hans vän ärkebiskopen av Bordeaux, Maurice Feltin, meddelade i ett brev till provinsialen Padé. Han beskrev Béchaux som melankolisk och helt upptagen av sitt eget lidande, kort sagt som »malade moralement« (moraliskt sjuk). Han behövde nya uppdrag för att komma ur sin självupptagenhet, menade Feltin.[612]

Dominikanfäderna i Stockholm var enligt Béchauxs bedömning bättre rustade för sitt uppdrag än medbröderna i Norge.[613] Men efter hand som verksamheten stabiliserades uppkom snart samma typ av svårigheter som i de norska konventen. Dewailly fick skickas hem på grund av sjukdom, och dennes ersättare Borghers hade svårt att lära sig svenska. Också det faktum att bröderna länge bodde inackorderade hos systrarna och saknade ett eget

610. Béchaux till Gilles 31 dec. 1937: 050.183.4, Provincia Francia, AFPR. Béchaux till Motte 25 jan. 1938, Norvège K01, APDF.
611. Vanneufville till Motte 25 jan. 1938, Norvège K01, APDF.
612. Feltin till Motte oktober 1938, Norvège K01, APDF.
613. Béchaux till Padé 31 aug. 1936, Norvège K01, APDF.

Dominikanfäderna Béchaux, Lutz och Vanneufville utanför kyrkan i OsLo. (Dominikanernas arkiv, Oslo.)

kapell inverkade menligt på kommunitetslivet.[614] Men det största problemet var att priorn d'Argenlieu och Fens, som från 1927 var kyrkoherde i den nyupprättade Marie Bebådelse församling, inte kunde dra jämt. En ordensman ska inte kritisera sina överordnade, men i början av 1940-talet hade Fens fått nog, och i en rad brev till provinsialen redogjorde han för d'Argenlieus besvärliga karaktär och dess negativa inverkan på kommunitetslivet. Denne saknade, menade han, förståelse för det gemensamma arbetet (travail commun) och hade en totalitär syn på sin auktoritet som prior, vilket inte minst Borghers fick känna av. Han genomdrev sina idéer utan hänsyn till vad de övriga tyckte och intresserade sig inte för deras arbete; han gick exempelvis i högmässan bara då han själv skulle predika. Till detta kom så hans ständiga vredesutbrott och klagomål över bristande lydnad samtidigt som han själv stod i konstant opposition till viceprovinsialen i Oslo. Dessutom brukade han vara ute till långt in på nätterna. Allt detta gjorde att deras kommunitetsliv inte fungerade. Det vore, menade Fens, därför bäst både för konventet och för d'Argenlieu själv att någon annan övertog posten som prior. Han framhöll samtidigt att d'Argenlieus föga ordensmannamässiga beteende snarare var en konsekvens av hans dåliga hälsa än ett uttryck för bristande »volonté religieuse«, alltså hans religiösa vilja; han var helt enkelt fysiskt och psykiskt utmattad och därmed inte herre över sig själv.[615] Provinskapitlet i Paris, som hade beslutanderätt i saken, utnämnde sommaren 1943 Fens till ny prior i Stockholm.[616] Detta beslut, som formellt motiverades med att d'Argenlieu varit prior i två perioder och därför inte borde omväljas, sammanhängde också med politiska överväganden, vilka jag kommer att redogöra för längre fram.

Det kan konstateras att nästan alla svårigheter och problem som dominikanerna drabbades av förklaras med brödernas dåliga hälsa och klimatrelaterade psykiska besvär. Religiösa resonemang förekommer, om man bortser från enstaka bisatser om förlitan på Guds nåd och hjälp, sällan i rapporterna, och det ges heller inte, som hos jesuiterna, några omdömen om brödernas religiösa dygder. Däremot lämnas redogörelser för hur ordensregeln efterlevdes och hur det religiösa livet i konventen fungerade. Just avsaknaden av ett verkligt kommunitetsliv ansågs ju vara en av an-

614. D'Argenlieu till A. Motte 11 sept. 1938, Suède 310, APDF.
615. Fens till Motte 8 april 1942 och 23 jan. 1943, Suède 310, APDF.
616. Motte till Fens och till d'Argenlieu 31 juli 1943, Suède 310, APDF.

ledningarna till de psykiska problemen. Fäderna försökte, uppges det, så långt möjligt hålla gemensamma tidegärder, recitera rosenkransen, som för den delen är en dominikansk uppfinning, och ägna sig åt meditation och studier.[617] I en visitationsrapport från 1941 framhöll Vanneufville att han inskärpt nödvändigheten att prioritera »la vie interieure« (det inre livet) och att endast anta inbjudningar som hade med apostolatet att göra samt att alltid be de sena tidegärderna (vesper och kompletorium) gemensamt. Detta senare påbud hade en tydlig adress till d'Argenlieu, men det var först efter det att Fens blivit prior som dennes kvällsaktiviteter utanför konventet upphörde. Ett annat missbruk som Vanneufville ville stävja var att lekmän vistades inne i konventens klausur och att bröderna använde sina »celler« som samtalsrum. Dessa åtgärder syftade till att värna den dominikanska andan och förhindra att bröderna reducerades till sekularpräster i dominikandräkt. Också liturgin, firad enligt dominikanernas egen rit, hade en viktig funktion i detta sammanhang, och Vanneufville uppmanade bröderna att »solenniser« (högtidliggöra) de gudstjänster som firades till åminnelse av ordens helgon.[618] Det gemensamma böne- och gudstjänstlivet, studierna och kontemplationen var, som sagt, viktiga element i den dominikanska spiritualiteten och en central faktor i det dominikanska manlighetsidealet.

Nu ska man inte tro att dominikanernas rapporter domineras av negativa omdömen och redogörelser för problem och svårigheter. Så är det nämligen inte, utan det är tvärtom framgångarna och de positiva händelserna som lyfts fram. Rapporterna andas optimism, självtillit och stolthet över den egna ordens, som det formuleras, starka kulturella utstrålning. Det berättas om arbetet med att bygga upp församlingar och utveckla en dominikansk lekmannaverksamhet, främst då tredje orden men också en katolsk pojkscoutgrupp i Stockholm och en förening för katolska familjefäder i Oslo. Men dominikanfäderna tog sig också an kvinnorna, och de fungerade som biktfäder för dominikan- och josefsystrarna och som andliga rådgivare för den norska katolska kvinnoföreningen och för de franska katolska kvinnoklubbarna i Oslo och Stockholm. De höll reträt-

617. Detta hade inskärpts i en *Visitation canonique de la Province de France* sommaren 1933. D'Argenlieu till Motte, årsrapport för 1937, Suède 310, APDF.
618. Rapporter till Motte från Vanneufville 24 april 1941 och från Fens 7 sept. 1943, Suède 310, APDF.

ter och föredrag och gav sig ibland ut på regelrätta föredragsturnéer, och de anordnade teologiska kurser och studiecirklar för bildade ungdomar och universitetsstuderande samt undervisade konvertiter. I rapporterna framhålls hur framgångsrik denna verksamhet var och vilken dragningskraft dominikanfädernas franska esprit utövade på bildade protestanter.[619] Liksom barnabiterna inriktade de sig framför allt på de högre samhällsskikten eller, som det formulerades, »la classe cultivée«, där intresset för fransk kultur sedan gammalt var stort. I föredragen, vilka ofta hölls på franska, behandlades allt från trender i fransk katolsk litteratur, vilken vid denna tid var mycket i ropet, till teologiska spörsmål och katolska helgon.[620] Dominikanerna gav ut böcker och medverkade som skribenter i den katolska pressen. För detta ändamål grundades en förening uppkallad efter en medeltida svensk dominikan, Petrus de Dacia. Lutz, som betecknades som Nordens förste katolske teolog efter reformationen, var särskilt produktiv som skribent; han gav ut en rad populärt hållna arbeten om katolsk tro och moral. Han gav också kurser i katolsk teologi vid universitetet i Oslo och deltog i kontroversteologiska debatter.[621]

Dominikanerna i Norge och Sverige fungerade dock först och främst som församlingspräster, vilket gick stick i stäv med den strävan att uppvärdera det kontemplativa livet och ordens intellektuella tradition som gjorde sig gällande inom orden vid denna tid. Prokuratorn Chauvin hade efter sitt besök i Norge 1924 framhållit vikten av att de dominikaner som skulle sändas till Norge fick en »formation plus rigoureuse«, alltså en mycket sträng utbildning.[622] Men den utbildning som gavs vid novitiatet i Saulchoir var mer inriktad på att forma de blivande dominikanerna i monastisk anda än att träna dem till ett liv som missionärer.[623] I den holländska dominikanprovinsen, vilken var starkt involverad i yttre mission och som vid sidan av de mer storslagna missionsprojekten också hade en missionsstation på Bornholm, var det på samma sätt. Också här kom, som Monteiro visar i sin ovan nämnda bok, den monastiska askesen att ersättas av en, som man skulle kunna kalla den, det praktiska missionärslivets askes.[624] Efter hand som verksamheten stabiliserades kunde kommunitetslivet göras mer regelenligt, men församlingsverksamheten var ändå själva navet i det nordiska apostolatet. I Norge hade varje orden ett eget distrikt, men i Sverige var dominikanernas församling officiellt sett ett annex till den jesuitledda Eugeniaförsamlingen. Detta innebar att dominikanerna behövde tillstånd från jesuiterna för att exempelvis kunna förvärva en fastighet för sin verksamhet; de fick inte ens disponera den egna kyrkokollekten. Fens, som ju var kyrkoherde i den dominikanska annexförsamlingen, beklagade sig vid flera tillfällen över detta hos biskop Müller och krävde samma rättigheter som övriga katolska kyrkoherdar i landet.[625] I ett brev till Dewailly våren 1938 gav han uttryck åt sin frustration över detta beroende och över den, som han menade, massiva jesuitiska dominansen i det svenska apostoliska vikariatet.[626]

Det var först med det formella upprättandet av Marie bebådelse församling 1942 som dominikanerna kunde lösgöra sig från beroendet av jesuiterna. Med grundandet av ett konvent i Lund 1947, vilket innebar att fäderna kunde inleda ett universitetsapostolat i Sverige, stärktes ordens ställning i landet ytterligare. Uppsala var jesuiternas domän, så där kunde man inte etablera någon verksamhet. Någon direkt konflikt med jesuiterna var det dock aldrig fråga om. Relationen mellan de båda ordnarna var, som det heter i dominikanernas verksamhetsberättelser, »correct«.[627] Det förekom även en viss samverkan, exempelvis i den av jesuiterna grundade akademikerföreningen Academicum Catholicum, dit dominikaner inbjöds som föredragshållare. Föreningen hade liksom sin danska motsvarighet grundats i syfte att fungera som en samlingsplats för studerande

619. Béchaux till Padé 4 juni 1932, 31 jan. 1934 och 17 jan. 1937. Lutz till Padé, årsrapport för 1935 (inkommen 31 jan. 1936). Vanneufville till Padé 25 jan. 1938, Norvège K01, APDF. D'Argenlieu till Padé 1 juli 1932 och 9 juli 1936 och till Motte, årsrapporter för 1934 och 1937, Suède 310, APDF.

620. Rapporter från Hélaine 19 dec. 1920, från Chauvin 6 och 24 juni 1924 (citatet), från Béchaux 9 maj 1931, 31 jan. 1934, 17 jan. 1937 och från Vanneufville 25 jan. 1938, Norvège K01, APDF. D'Argenlieu till Padé 1 juli 1932 och årsrapport för 1933, 1935 och 1937. Marie-Louise till Padé 8 aug. 1933, Suède 310, APDF. Åmell 2005, s. 131f.

621. D'Argenlieu till Padé 27 juni 1934 och till Motte jan. 1938 (årsrapport för 1937). Dewailly till Padé 12 okt. 1937, Suède 310, APDF. Béchaux till Padé 31 jan. 1934 och 17 jan. 1937, Norvège K01, APDF.

622. Chauvin till Louis 24 juni 1924, Norvège K01, APDF.

623. Raison du Cleuziou 2008, s. 106–111.

624. Monteiro 2008, 359–362.

625. Fens till Müller (kopia) 13 jan. 1938 och (rapport om detta) till Motte 11 feb. 1938 och 12 feb. 1939; D'Argenlieu till jesuitfäderna (kopia, brev på tyska med anhållan om tillstånd att förvärva en fastighet) 19 okt. 1938, Suède 310, APDF.

626. Fens till Dewailly 19 maj 1938, Dewaillys samling, DAL.

627. Béchaux till Padé 1 juli 1932. D'Argenlieu till Motte, årsrapport för 1937, och 15 aug. 1939, Suède 310, APDF.

ungdom, men det var, noterade d'Argenlieu kritiskt, främst medelålders damer som infann sig till föredragen.[628] Det var den bildade ungdomen dominikanerna ville nå ut till, inte minst då de unga männen, och man var angelägen om att väcka nordiska kallelser till orden. Men faktum är att dominikanerna var i hög grad beroende av kvinnor och att deras apostolat knappast skulle ha varit möjligt utan kvinnligt bistånd.

Bröder och systrar i Kristus – hierarki och genusrelationer

I sin årsrapport för 1937 berättar d'Argenlieu att lekbrodern Anschaire Grason hade anlänt till Stockholm. Detta hade, framhåller han, gjort deras kommunitet mera komplett och samtidigt givit den en mer »manlig« karaktär. Av rapporten att döma var han bekymrad över det starka kvinnliga inslaget i dominikanernas församling och i det katolska församlings- och föreningslivet. Kyrkokören bestod exempelvis enbart av kvinnor, vilket han menade gjorde ett negativt intryck på svenskarna. Just 1937 hade d'Argenlieu dessutom en konflikt med pensiersystrarnas generalpriorinna om kontraktet mellan de båda kommuniteterna. I ett brev till provinsialen konstaterade han surt att det var generalpriorinnan som dikterade villkoren och att hon inte tog hänsyn till brödernas behov.[629]

Liksom barnabiterna på sin tid var dominikanernas etablering i Skandinavien till stor del ett resultat av kvinnors engagemang. Under den första tiden i Norge bodde dominikanfäderna som sagt hos änkan Navacelle i Høvik. Hon var tertiär, alltså lekmannadominikan. Att hon uppfattade sig som mer än bara värdinna åt bröderna framgår av hennes brev till den franske provinsialen. De ger snarast intryck av att hon var brödernas ledarinna. Dessa brev innehåller också en del reflexioner kring genus och religion. Så gör Navacelle exempelvis gällande att det var den katolska kvinnan som i nordbornas ögon representerar katolska kyrkan och att dominikanernas apostolat därför borde fokusera på kvinnorna. Vidare kommenterar hon brödernas karaktär, fel och brister. Lamotte ansåg hon vara självupptagen och mondän, och de båda andra kritiserade hon för

628. D'Argenlieu till Padé 1 september 1937 och till Motte januari 1938 (årsrapport för 1937) och 15 aug. 1939, Suède 310, APDF.

629. D'Argenlieu till Padé 1 sept. 1937, Suède 310, APDF.

att ha uttalat sig respektlöst om biskopen.[630] Det säger sig självt att dominikanerna uppfattade det som en befrielse när de kunde flytta till ett eget hus i Oslo. I en rapport från juli 1921 betecknade Hélaine tiden i Høvik som ett stort misstag; isoleringen hade gjort att de inte lärt sig norska ordentligt och att deras vistelse i Norge framstod som ett stort skämt.[631] Men retrospektivt var dominikanerna ändå tacksamma över Navacelles insatser, och när hon lämnade Norge 1936 skrev Lutz att man kände »une profonde gratitude« (djup tacksamhet) över allt det hon gjort för dominikanorden i landet.[632]

Större problem hade man med en annan förmögen kvinnlig lekmannadominikan, konvertiten Marie Knudtzon. Hon nöjde sig nämligen inte med att ekonomisk understödja de redan etablerade dominikanska kommuniteterna utan ville också bereda vägen för nya verksamhetsfält i form av kontemplativa dominikansystrar. I detta syfte vände hon sig både till dominikanordens generalmagister och till en kontemplativ gren av den kvinnliga orden med moderhus i Chatenay i Frankrike. Den i Norge verksamma Châtillonkongregationen var ju en så kallat social-karitativ orden, som ägnade sig åt utåtriktad verksamhet. I en rapport till generalmagistern från mars 1934 framhöll Béchaux att Knudtzon, som tagit namnet Catharina av Sienna efter en av ordens största kvinnliga helgon, trodde sig vara Dominicus efterträdare och ett slags kyrkomoder (mère de l'Eglise) för katolikerna i Norge. Hon menade väl och var, påpekade han vidare, i grunden from men saknade omdömesförmåga och sunt förnuft. Tillsammans med Lutz hade han förgäves försökt få henne att inse att hon skulle göra dominikanorden en större tjänst genom att stödja systrarna i Katarinahjemmet.[633] Men Knudtzon höll fast vid sin plan, och 1951 upprättade kontemplativa dominikansystrar från Lourdes en kommunitet på hennes gård Lunden utanför Oslo. Det ska tilläggas att hon även understödde såväl den övriga dominikanska verksamheten som den norska katolska

630. Navacelle till Louis 21, 26 juli, 21 aug. och 12 nov. 1920, 1 mars, 17 maj, 11 juli 1921, odat. 1923 (om den katolska kvinnan), Norvège K01, APDF.

631. Hélaine till Louis 14 juli 1921, Norvège K01, APDF.

632. Lutz till Padé, Årsrapport för 1935 (inkommen 31 jan. 1936), Norvège K01, APDF.

633. Béchaux till Gilles 19 mars 1934. Châtillonkongregationen var, framhöll han här, mycket fattig och systrarna i Norge i stort behov av materiellt bistånd. Kopia av ett brev från generalpriorinnan i Chatenay 4 juni 1937: 050.183.4, Provincia Francia, AFPR.

missionen i stort. I boken *Catholicisme en Scandinavie* från 1967 ger dominikanpatern Michel de Paillerets Knudtzon ett retroaktivt erkännande.[634]

Också en del av de övriga kvinnorna i tredje orden försökte på olika sätt utöva inflytande över verksamheten.[635] I Norge såväl som i Sverige var större delen av medlemmarna kvinnor, och många av dessa hade kommit i kontakt med den dominikanska spiritualiteten genom systrarnas apostolat.[636] Bland dem var även författarinnan Sigrid Undset, som upptagits i den katolska kyrkan av Vanneufville 1924 och som blivit medlem i tredje orden våren 1928. Hösten samma år fick hon nobelpriset i litteratur. Undset upprätthöll nära kontakt med dominikansystrarna i Oslo och stödde deras verksamhet ekonomiskt; det var hos systrarna hon upptagits i tredje orden. Tillsammans med dominikanfäderna, som turades om att fira mässa i det kapell hon inrättat på sin gård i Lillehammer, utvecklade hon en ivrig, markerat antiprotestantisk, propagandaverksamhet för den katolska kyrkans sak. Hon gick till skarp kritik mot den lutherska äktenskaps- och kvinnosynen, och hon försvarade celibatet med argumentet att det inte var mer onaturligt än det livslånga monogama äktenskapet; båda livsformerna förutsatte Guds nåd. De honorar hon fick för sin föredragsverksamhet och sina artiklar i icke-katolska tidskrifter gav hon till dominikanerna som »krigsutbytte«.[637] Även intellektuellt framstående manliga konvertiter blev medlemmar i tredje orden, bland dem den norske folkhögskolemannen Lars Eskland och den finländske historikern Jarl Gallén. Den senare skrev sedermera ett stort arbete om dominikanorden i Norden under medeltiden.[638]

En viktig del av dominikanfädernas apostolat var att tjäna som biktfäder åt de franskspråkiga dominikan- och josefsystrarna. I Norge var denna verksamhet av rapporterna att döma relativt konfliktfri. Bröderna bemödade sig om att hålla en viss distans till josefsystrarna, och de upprepade försök från kongregationens mångåriga provinspriorinna i Norge, den inflytelserika Marie-Zoé (Durcruet), att få en dominikan som själasörjare på systrarnas novitiat avvärjdes med biskopens hjälp.[639] Relationen till dominikansystrarna präglades av samverkan. I flera av sina rapporter lovordade Béchaux deras verksamhet som han betecknade som en »välsignelse« för bröderna. Han var dock missnöjd med Katarinahjemmets priorinna, Marie des Anges (Glaizot), som han ansåg vara olämplig för denna post. I brev till provinsialen och till generalpriorinnan i Châtillon hösten 1928 framhöll han att hon visserligen hade organisatoriska talanger men att hon saknade den andliga fasthet som krävdes och gav uttryck för en ytlig fromhet. Detta gjorde att systrarnas kommunitetsliv blev lidande och att de inte fick den religiösa formering som krävdes. Generalpriorinnan tog dock ingen notis om dessa klagomål, och Marie des Anges stannade på sin post i många år.[640] En annan kritikpunkt gällde, intressant nog, systrarnas bildningsnivå. De skulle enligt Béchaux ha kunnat göra mer nytta om de fått en mer intellektuell utbildning. Systrarnas pensionat och övriga sociala verksamhet, där också de kvinnliga tertiärerna medverkade, betecknade han däremot som föredömligt och till stor hjälp för ordens arbete i Norge och Sverige.[641] En stor del av brödernas apostolat i form av gudstjänster, föredrag, studiecirklar och reträttverksamhet var förlagt till systrarnas hus, och det var också här de olika dominikanledda lekmannaföreningarna höll sina möten.[642]

Från dominikanfädernas utgångspunkt var systrarna deras hjälpredor. I Norge, där ju systrarnas etablering skedde på brödernas initiativ, fung-

634. Eidsvig 1993, s. 361f; Paillerets 1968, s. 145f. Paillerets lovordar hennes »fidelité radicale« (radikala trohet) mot sin kallelse och betecknar hennes engagemang för att få kontemplativa dominikaner till Norge som ett »Œuvre de Dieu« (Guds verk).

635. Exempelvis i samband med inredningen av den nya kyrkan i Oslo. Lutz till Gilles 21 sept. och 7 okt. 1927, Norvège K01, APDF.

636. Béchaux till Padé 31 jan. 1934, Norvège K01, APDF. D'Argenlieu till Motte, årsrapport för 1937, Suède 310, APDF. Nilsen 2001, s. 245–252.

637. Rapporter till provinsialen från Béchaux 20 april 1927 (om Undsets konversion), 5 och 6 okt. 1927, 11 feb. 1933, odat. 1938 (årsrapport för 1937) och från Cadart (Hamar) 13 jan. 1937, Norvège K01, APDF. T. Ørjasæter, *Menneskenes hjerter. Sigrid Undset en livshistorie*, Oslo 1994, s. 218ff, 238–243 (citatet). Werner 2005, s. 270ff.

638. Vanneufville till Motte, odat. våren 1941, Norvège K01, APDF. D'Argenlieu 27 juni 1934, Konventet i Stockholm, DAL. J. Gallén, *La Province de Dacie de l'Ordre des frères prêcheurs*, Helsingfors 1946.

639. Rapporter till provinsialen från Chauvin 1 juni 1924, från Hélaine 14 juli 1921 och 8 sept. 1923, från Béchaux 30 nov. 1927, från Lutz jan. 1936 (årsrapport för 1935) och från Vanneufville 25 jan. 1938 (årsrapport för kommuniteten i för Oslo 1937), Norvège K01, APDF.

640. Béchaux till Martin 8 nov. 1928 och till Padé 4 juni 1932, Norvège K01, APDF. Nilsen, 2001, s. 241–253

641. Béchaux till Padé 31 dec. 1937. Ett av föredragen handlade om hur man kunde utveckla den kvinnliga intelligensen, Norvège K01, APDF.

642. Rapporter till provinsialen från Béchaux 4 juni 1932, 31 jan. 1934 och 17 jan. 1937, från Vanneufville 25 jan. 1938, Norvège K01, APDF. Dito från d'Argenlieu 1 juli 1937, årsrapport för 1937, och 15 aug. 1939 samt från generalpriorinnan Marie-Louise (Fribourg) 8 aug. 1933, Suède 310, APDF.

erade det så även i praktiken. Men i Sverige var det annorlunda. Här var dominikansystrarnas etablering en förutsättning för brödernas, och fram till 1939 var dessa dessutom inackorderade hos systrarna. Detta föranledde en del konflikter som kastar ljus över synen på könsroller och manlighet. Enligt det avtal som ingicks med Pensierkongregationen skulle systrarna sörja för allt det praktiska för sin själasörjare. Dominikanfäderna utgick från att denna service skulle gälla alla dominikaner som var verksamma i Stockholm. Men när antalet bröder vuxit till fyra satte generalpriorinnan stopp. För d'Argenlieu kom detta tydligtvis som en chock, och i brev till provinsialen uttryckte han sin förvåning över att systrarna vägrade bistå dem med matlagning, tvätt och annat sådant som män var, som han uttryckte det, »assez peu compétents« (mindre bra på). Som han såg det var detta helt enkelt systrarnas skyldighet.[643] Från 1937 hade man visserligen en lekbroder i konventet, men dominikanernas lekbröder sysslade till skillnad från exempelvis jesuiternas inte med hushållsarbete. Generalpriorinnan stod emellertid på sig, vilket ledde till att bröderna fick anlita lekmannapersonal för att sköta de praktiska sysslorna. Inte heller deras försök att få en hyressänkning ledde till något resultat; de fick tvärtom finna sig i att systrarna höjde hyran.[644]

Besluten i dessa frågor fattades av generalpriorinnan i Pensier, och det var enligt d'Argenlieu hon som var problemet, inte systrarna i Stockholm, till vilka han menade sig ha de bästa relationer. Men snarare var det nog så att priorinnan i Stockholm, Elisabeth (Ulrich), inte ville ta öppen strid med sin själasörjare och därför lät generalpriorinnan sköta det hela. Pensionatsverksamheten var krävande, särskilt som huset på Östermalm saknade moderna faciliteter som centralvärme och rinnande vatten, och systrarna var överlastade med praktiskt arbete.[645] Ingridshemmet fungerade liksom Katarinahjemmet som ett franskt kulturcentrum, och systrarna gav franskkurser och ordnade studiecirklar för unga kvinnor. Bland pensionatsgästerna fanns bland andra Gunnel Vallquist, som tog starkt intryck av den kultiverade franska miljön. Efter att ha undervisats av d'Argenlieu

643. Fens och D'Argenlieu till Padé 1 sept. 1937, Suède 310, APDF.

644. D'Argenlieu till Padé 10 juli 1937. Svar från Padé 17 juli 1937 Fens till Motte 18 aug. 1939, Suède 310, APDF. Fens menade att felet var att systrarna tog för litet betalt av pensionatsgästerna, och att de kompenserade detta genom att låta bröderna betala överpris.

645. Marie-Louise till Padé 11 och 24 okt. 1935 och 13 juli 1937. D'Argenlieu till Marie-Louise 14 okt. 1938 (avskrift), Suède 310, APDF.

upptogs hon i katolska kyrkan våren 1939. I sina memoarer hänvisar hon indirekt till spänningarna mellan denne och moder Elisabeth, vars agerande hon såg som ett exempel på hur »hur kvinnlig auktoritet kan göra sig gällande i den katolska kyrkan med dess övervägande manliga maktapparat«. Sin själasörjare d'Argenlieu beskriver hon som en imponerande gestalt, vars bildning och kultiverade sätt gjorde att det blev på modet bland huvudstadens unga intellektuella att komma och lyssna på hans föredrag och predikningar.[646] Denna bild bekräftas av två rikt illustrerade reportage i *Veckojournalen* och *Nya Dagligt Allehanda* från 1932 respektive 1934.[647] På bilderna bär d'Argenlieu den vita dominikandräkten med den svarta kåpan, som var en viktig identitetsmarkör. Dominikansystrarna i Stockholm hade ett flertal inhemska kallelser, och 1937 fick också bröderna en postulant, Hans Näsmark, som skickades för studier till Frankrike. Samma år prästvigdes den ovan nämnde, norskfödde dominikanen Finn Thorn. Han kom sedermera att stationeras i Oslo.[648]

Religion och politik

I mitten av 1930-talet var dominikanerna i Stockholm utsatta för hätska kampanjer i media, och deras relationer till de franska myndigheterna var minst sagt ansträngda. Från den franska regeringens sida misstänkte man att dominikansystrarna inkallats till Sverige för att ersätta eller överta josefsystrarnas Franska skola i Stockholm. Rektorn för denna skola, Joséphine (Roullier), och hennes närmaste medarbetare Marie-Caroline (Goddard) motsatte sig nämligen med stöd av franska legationen i Stockholm den egna ordensledningens och biskop Müllers beslut att skolan efter mönster av kongregationens övriga skolor i Skandinavien skulle ges en mer uttalat katolsk prägel. Detta brott mot det klosterliga lydnadslöftet ledde till att de båda ordenssystrarna hemkallades till moderhuset i Chambéry sommaren 1933, vilket framkallade en storm av protester i svensk och fransk press. Den mediala proteststormen tog ny fart efter det att Roullier och Goddard i strid med ordensledningens beslut återvänt

646. G. Vallquist, *Katolska läroår. Uppsala–Paris–Rom*, Stockholm 1995, s. 12–16 (citatet s. 13). Se också Åmell 2005, s. 128–132.

647. Veckojournalen 21 feb. 1932; *Nya Dagligt Allehanda* 5 aug. 1934; Konventet i Stockholm, DAL.

648. D'Argenlieu till Motte, årsrapport för 1937, Suède 310, APDF. Béchaux till Padé 4 juni 1932 och 31 jan. 1934, Norvège K01, APDF. Eidsvig 1993, s. 360.

till Stockholm och som straff exkommunicerats för lydnadsvägran. Frågan togs upp i riksdagen, och det restes krav på regeringsingripande mot biskop Müller och det katolska prästerskapet. Slutet på det hela blev att Franska skolan fick behålla sin konfessionsneutrala karaktär och att stödet från det svenska apostoliska vikariatet upphörde. Att konflikten fick denna utgång berodde på maktspråk från de berörda regeringarna. Från fransk sida ingav man dessutom en officiell protest till den Heliga stolen, och i ett brev till generalpriorinnan i Chambéry hotades kongregationen med förbud mot fortsatt verksamhet i Frankrike om man inte fogade sig efter den svenska regeringens önskemål. Den socialdemokratiske ecklesiastikministern Arthur Engberg, som själv hade en dotter i Franska skolan, lät i samråd med franska legationen utarbeta en instruktion för skolan som ställde den under ecklesiastikdepartementets direkta överinseende. Med detta ville han förhindra att skolan användes som ett redskap för, som det hette, »katolsk propaganda«.[649]

I samband med denna konflikt utsattes dominikanerna för hård press från den franska regeringen. Generalpriorinnan fick avge en högtidlig förklaring om att systrarna inte avsåg bedriva någon verksamhet som kunde konkurrera med Franska skolan, och Béchaux intygade detsamma i en rad brev till franska utrikesdepartementet och till Gaussen, det franska sändebudet i Stockholm.[650] Den franska utrikesledningen var särskilt misstänksam mot d'Argenlieu, som ju var kommunitetens själasörjare och som på olika sätt försökt förmå de båda rebellerande systrarna att foga sig efter generalpriorinnans beslut. Gaussen markerade tydligt att denne var persona non grata. Sändebudet, som också han hade en dotter i Franska skolan, hade nära kontakter med Roullier.[651] För dominikanernas ordensledning var saken ytterst allvarlig, eftersom orden var beroende av den franska regeringens stöd. I en rad instruktioner från såväl provinsialen som generalmagistern uppmanades d'Argenlieu att förhålla sig så neutral som möjligt i denna strid och att inte diskutera frågan med utomstående.[652]

649. Werner 2002, s. 152–172. Engberg ringde personligen upp generalpriorinnan för att meddela att den svenska regeringen inte tänkte godkänna någon annan än Roullier som rektor för Franska skolan. I det franska utrikesdepartementets arkiv finns en rad brev och rapporter som belyser den franska regeringens hållning och den skarpa ton som användes i korrespondensen med generalpriorinnan i Chambéry, så exempelvis i ett brev från prefekten i Savoyen den 18 juli 1933, Suède 1918–1940, ADC.

650. Béchaux till Gaussen och Canet 16 juli resp. 31 juli 1933 (kopior), Konventet i Stockholm, DAL. Béchauxs kontakter med Gaussen underlättades av att de var gamla studiekamrater. Béchaux till Padé 9 maj 1931, Norvège K01, APDF.

651. Rapporter till Padé från d'Argenlieu 12 aug. 1932, 24 juli och 3 aug. 1933 och från Béchaux 17 och 29 juli, 12 aug. 1933, Suède 310, APDF. Gaussen till Briand 31 maj och 17 aug. 1933, Suède 1918–1940, ADC.

Knappt hade denna konflikt ebbat ut förrän en ny tornade upp sig. Denna gång handlade det om dominikanernas rekryteringsmetoder. Bakgrunden var att två unga svenskor, konvertiter från förmögna hem, sökt sig till dominikansystrarnas kommunitet i Stockholm och bett att få inträda i orden. Hösten 1935 sändes de till Frankrike för att inleda sin utbildning till dominikansystrar. Föräldrarna motsatte sig i båda fallen döttrarnas beslut. Saken kom till pressens kännedom, och våren 1936 drog mediedrevet igång. Ingridshemmet beskrevs som en »romersk propagandacentral« och ett förtäckt kloster, och krav restes på att d'Argenlieu, som misstänktes vara hjärnan bakom det hela, skulle utvisas ur landet. Den massiva presskampanjen mot dominikanerna upphörde först efter det att man från polisens sida meddelat att man undersökt saken och inte funnit något att anmärka på.[653] I ett arbete om dominikansystrarna i Sverige framhåller Katrin Åmell hur uppskrämda systrarna blev över denna presskampanj och hur de skyndade sig att bränna upp alla handlingar, däribland kommunitetens krönika, som skulle kunna användas för att få dem utvisade.[654] För faktum var ju att dominikanerna liksom övriga katolska ordenssamfund i Norden faktiskt ägnade sig åt katolsk missionsverksamhet, vilket kommer tydligt till synes i deras rapportering. Det intressanta med dessa båda presskampanjer är att systrarna beskrivs som oskyldiga offer eller underordnade hjälpredor, medan de katolska prästerna utpekas som de drivande och de egentliga bovarna i dramat.

Källmaterialet ger en något annan bild, åtminstone vad gäller josefsystrarna. De agerade i högsta grad självständigt, och det var inte alls så självklart som det kunde verka att den franska regeringen skulle ställa sig

652. Padé till d'Argenlieu 5 och 10 aug. och till Bechaux 7 aug. 1933, Konventet i Stockholm, DAL.

653. Fens till Motte 19 april 1936, Suède 310, APDF. Y. M. Werner, »Himmelskt fängelse eller andligt vilorum. Svenska perspektiv på klosterliv« i *Värstingkristna i drevet*, Skellefteå 2008, s. 37ff. I ett brev till Stockholms skoldirektion 16 april 1936 redogjorde d'Argenlieu för sin verksamhet och bedyrade att han inte ägnade sig åt vare sig »religiös propaganda« eller metoder som kränkte »personliga fri- och rättigheter« (kopia), Konventet i Stockholm, DAL.

654. Åmell 2005, s. 121–142. De båda kvinnorna hette Elisabeth Bergenstråhle och Ellen Silvander och fick sedermera systranamnen Agnes-Dominique och Marie de l'Annonciation.

på de rebellerande systrarnas sida. Att det blev så var i mångt och mycket en följd av Roulliers skickliga manövrer. Konflikten om Franska skolans inriktning hade pågått i mer än trettio år och sammanhängde med den reform av skolan som genomförts under Roulliers företrädare, den svenskfödda Joséphine du Saint-Augustin (Jenny Müller). Skolans katolska karaktär hade tonats ner till förmån för det franska och lärarinnorna bar till skillnad från medsystrarna i Danmark och Norge inte sin ordensdräkt; de använde också sina borgerliga efternamn i stället för ordensnamnet. Strategin var framgångsrik, och under Jenny Müllers ledning utvecklades Franska skolan till en av Sveriges mest välrenommerade flickskolor. Det var denna pedagogiska tradition Roullier, som varit Müllers närmaste medarbetare, ville värna.[655] I detta syfte samverkade hon med sekreteraren vid franska utrikesdepartementet Louis Canet, som hade ansvar för kyrkliga frågor. Det var således med hans hjälp och efter påtryckningar från Stockholms skoldirektion som hon utsetts till rektor 1925. Men hennes utnämning ledde till en kris i systrakommuniteten, och under den följande perioden bad den ena systern efter den andra att bli förflyttad från Stockholm. I Chambéry övervägde man vid flera tillfällen att avsätta Roullier men ryggade tillbaka till följd av hot om skarpa repressalier från de franska myndigheternas sida.[656]

I samband med förhandlingarna om dominikanernas etablering i Sverige hade d'Argenlieu uppkallats till franska utrikesdepartementet för samtal med Canet, som ville förvissa sig om att dominikansystrarna inte skulle konkurrera med Franska skolan. D'Argenlieu hade då, som han framhåller i ett brev till provinsialen från sommaren 1933, fått intrycket att man från utrikesledningens sida valt att satsa allt på Franska skolan och att man inte intresserade sig för dominikansystrarnas kulturarbete.[657] Men Roullier hade inte bara den franska utrikesledningens stöd utan hade även lyckats vinna den inflytelserike franske dominikankardinalen Henri Baudrillarts öra. I ett brev till d'Argenlieu från juli 1933 lyfte denne fram Roulliers förtjänster och beklagade att ordensledningen i Chambéry så

655. Werner 2005, s. 143–146, 150–158, 219ff.
656. Werner 2005, s. 153f. Padé till d'Argenlieu 5 aug. 1933, Konventet i Stockholm, DAL. Det franska sändebudet framställde biskop Müller som den drivande i denna sak. A. Bernard till franska UD, Suède 1918–40, ADC.
657. D'Argenlieu till Padé 24 juli 1933 (utkast), Konventet i Stockholm, DAL. Dito 3 aug. 1933, Suède 310, APDF.

ensidigt tagit ställning mot henne.[658] Själv var Roullier av allt att döma övertygad om att hon inte gjort något fel och uppfattade sig som ett oskyldigt offer för en infam inomkyrklig smutskastningskampanj, vars yttersta syfte var att stärka det tyska inflytandet i Norden. Det var så hon framställt saken i sina samtal med den franske ministern. Våren 1933 hade Roullier i samband med en skolresa till Rom lyckats få en audiens hos Pius XI, vars berömmande ord om hennes insatser som rektor hon uppfattade som en bekräftelse på att hon handlat rätt.[659]

Men om man ser till josefsystrarnas dåvarande ordensregel ter sig hennes agerande helt oförsvarbart. Hon hade inte bara satt sig över regelns disciplinära föreskrifter utan även förbrutit sig mot en av de mest centrala punkterna i klosterlivet, nämligen lydnaden. Genom lydnadslöftet förband sig ordensmedlemmen att ge avkall på sin egenvilja och underkasta sig de överordnades befallningar, vilket innebar att det var de senare som hade tolkningsföreträde i konfliktfall. Så såg man på saken i Chambéry, och samma bedömning gjorde också d'Argenlieu som i sina rapporter betecknade de båda rebellerande ordenssystrarnas agerande som ett uttryck för »véritable« (verklig) olydnad och förordade att de skulle uteslutas ur kongregationen.[660] Föga anade han väl då att han några år senare själv skulle hamna i en liknande intressekonflikt och tvingas hävda en uppfattning i en för honom viktig principfråga som gick rakt emot ordensledningens bedömning och beslut.

Dominikanerna var som sagt beroende av att ha goda relationer till den franska staten och särskilt till dess representanter på plats. Dessa i sin tur hade i uppdrag att hålla ett vaksamt öga på de franska missionärerna. Misshälligheterna i samband med konflikterna om Franska skolan var ingen engångsföreteelse, och från de franska legationernas sida hade man flera gånger tidigare riktat kritik mot fädernas agerande. Hélaine blev exempelvis uppkallad på franska legationen i Oslo efter det att han, som man där menade, hade angripit den franska republiken i en av sina predikningar.[661] Men i andra sammanhang kunde dominikanerna få hjälp och bistånd av den franska utrikesledningen. Så var fallet i samband med

658. Baudrillart till d'Argenlieu 25 juli 1933, Konventet i Stockholm, DAL.
659. Werner 2005, s. 155, 221f. Påven var vid denna tid ännu inte informerad om konflikten.
660. D'Argenlieu till Müller den 26 juli 1933, Franska skolan, KBA.
661. Hélaine till Louis 10 sept. 1922, Norvège K01, APDF.

presskampanjen mot dominikansystrarna. Beroendet av den franska regeringen var samtidigt en markering av den nära koppling mellan religion och politik som präglade den franska katolska missionsverksamheten. Att detta hade betydelse också för synen på manlighet och ordensmannaideal framträdde särskilt tydligt i dominikanernas konvent i Stockholm.

MANLIGHET OCH NATIONELL IDENTITET

Nationalismen utgjorde ett markant inslag i den västerländska kulturen vid denna tid, vilket även påverkade den kyrkliga sfären. Detta var särskilt tydligt i de lutherska statskyrkorna, där man som jag nämnde inledningsvis anknöt till nationalismen för att visa sin samhällsrelevans men också för att profilera sig som en specifikt manlig religionsform. Ett särskilt flagrant exempel representerar den ur liberal kulturprotestantism framvuxna tysk-kristna rörelsen, vilken sökte förena kristendomen och nationalsocialismen och dess rasistiska ideologi.[662] I Norden använde sig såväl den svenska ungkyrkorörelsen som den norska olsakrörelsen av en uttalat nationalistisk retorik, och även i den danska grundtvigianismen fanns starka nationalistiska tendenser.[663] Också på katolskt håll förekom, trots påvliga fördömanden, sådana nationalistiska strömningar, även om de här inte tilläts ta sig samma klara uttryck som på protestantiskt håll. Ett exempel är den ovan nämnda Action française, vars kamp mot den laicistiska republikanismen attraherade många franska katoliker.[664] I länder som Tyskland och Italien var det främst »modernt« sinnade teologer som arbetade för en dialog med den moderna kulturen som anknöt till nationalistiskt tankegods.[665]

662. M. Gailus, »'Nationalsozialistische Christen' und 'christliche Nationalozialisten'« i H. Lehmann, M. Gailus (utg.), *Nationalprotestantische Mentalitäten in Deutschland (1870–1970). Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes*, Göttingen 2005, s. 223–262.

663. Blückert 2000, s. 169–203, s. 223–257. L. Eriksonas, »Christian Traditionalism in Theory and Praxis. A case Study of Norway ca. 1905–1930« i *Norsk Teologisk Tidsskrift* 2001, s. 123–140.

664. J. Prévotat, »Les milieux catholiques d'Action français« i M. Leymarie, J. Prévotat (red.), *L'Action française*, 2008, s. 157–172.

665. F. W. Graf, »Moderne Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten?« och M. Eder; »'Eine modernere Gestalt des Christenthums kann für uns nur eine deutschere Gestalt sein …': Vom 'artgemässen Christentum' zum 'deutschen Glauben'« i H. Wolff (utg.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*, Paderborn 1998, s. 67–106, 335–343.

I de katolska missionsområdena samverkade missionärer från många olika länder. Detta ledde ibland till spänningar mellan olika nationella grupper. Så var det, som jag visat i de tidigare kapitlen, också i de nordiska länderna, vilket framför allt yttrade sig i en konflikt mellan tyskt och franskt. Detta framkom tydligt både i kampen om Nordpolmissionen och i striderna om barnabiternas nordiska mission. Parterna i dessa konflikter lyfte fram den egna nationen och dess katolska präster som bäst lämpade för missionsuppdraget i norr. Detta gällde som sagt också för dominikanerna, vilka dessutom använde den franska kulturen som ett redskap i missionens tjänst. Deras strävan att sprida fransk kultur var samtidigt en förutsättning för den samverkan med den franska statsmakten som jag redogjort för ovan. Att detta beroende kunde vara problematiskt visade sig tydligt i samband med striden om Franska skolan. Om dominikanerna öppet gick emot den franska regeringens intressen kunde detta hota ordens verksamhet såväl på missionsfältet som i hemlandet, vilket den franske provinsialen fäste uppmärksamheten på i sina instruktioner till d'Argenlieu. Det gällde här, framhöll provinsialen Padé, att finna den rätta balansen mellan de kyrkliga plikterna och de krav som ställdes på honom som fransk medborgare. Som ordensman hade d'Argenlieu att foga sig efter den lokale biskopens befallningar och som fransman måste han följa de franska myndigheternas direktiv.[666] Denna typ av lojalitetskonflikt var säkert inte ovanlig i missionssammanhang, men i den nordiska missionen verkar den ha varit utmärkande för de franska ordenssamfunden och särskilt då för dominikanorden.

Enligt den katolska missionsdoktrinen, vilken inskärpts i missionsencyklikan *Maximum illud* från 1919, skulle missionsarbetet syfta till att inkulturera den kristna tron i missionsländerna så att dessa kunde utvecklas till självständiga lokalkyrkor. Missionärerna fick, betonas det i encyklikan, inte sätta sina egna politiska och koloniala intressen framför missionsländernas rättigheter. Detta gällde givetvis också för de nordiska länderna, vilket inskärptes både av de apostoliska vikarierna och i de romerska instruktionerna.[667] Dominikanfäderna var väl medvetna om detta krav på inkulturation och kulturell anpassning. I rapporterna framhålls

666. Padé till d'Argenlieu 10 aug. 1933, Konventet i Stockholm, DAL.

667. Rivinius 1994, s. 257–262; Werner 2005, s. 164–177.

att fäderna bemödade sig om att lära sig norska respektive svenska men också vilka svårigheter det beredde dem att tillägna sig dessa språk. Ibland framställs detta som ett problem. Så beklagade Béchaux i sin verksamhetsberättelse för 1937 att pater Cadart i Hamar talade så dålig norska att hans predikningar var i stort sett obegripliga för en norrman. Dennes företrädare, Le Breton, noterade att bröderna aldrig talade annat än franska i konventet i Oslo, vilket försvårade språkinlärningen.[668] Efter ankomsten till Sverige betonade d'Argenlieu vikten av att de i Sverige stationerade dominikanerna lärde sig svenska ordentligt. Men han framhöll samtidigt att i stort sett alla svenskar som han umgicks med förstod franska.[669] Så var det också i Oslo, vilket givetvis bidrog till att minska incitamentet att lära sig landets språk ordentligt.

Liksom tidigare barnabiterna inriktade sig dominikanerna på att bedriva ett intellektuellt apostolat med fokus på den bildade eliten och de högre samhällsklasserna. I dessa samhällsskikt fanns det, vilket också betonades i rapporterna, alltjämt ett stort intresse för det franska språket och kulturen. Detta tillsammans med det faktum att brödernas apostolat också omfattade de fransktalande i området gjorde att de ofta predikade och höll föredrag på franska. Dominikanernas föreläsnings- och föreningsverksamhet kom därmed att fungera som en mötesplats för franskorienterade nordbor, vilka i regel tillhörde de högre samhällsskikten.[670] Prefekten för Propaganda Fide, den ovan nämnde kardinal van Rossum, uppmuntrade detta intellektuella, franskorienterade apostolat men var samtidigt angelägen om att värna den skandinaviska missionens nordiska karaktär. Redan i början av 1920-talet hade biskop Smit försökt genomdriva att alla reträttpredikningarna skulle hållas på norska, vilket bröderna med framgång motsatte sig med argumentet att de ju då inte skulle kunna inkalla predikanter från Frankrike.[671] Kanske var det för att motverka tendensen till frankofil ghettobildning som tysk-schweizaren Busch skickades till Oslo

668. Béchaux till Motte årsrapport för 1937 (inkommen 11 feb. 1938). Le Breton till Padé 30 juni 1932, Norvège K01, APDF.

669. D'Argenlieu till Padé 26 jan och 1 juli 1932, Suède 310, APDF.

670. Rapporter till provinsialen från Hélaine 19 dec. 1920, från Teillard 19 mars 1923, från Béchaux 9 maj 1931 och 4 juni 1932 samt 17 jan. 1937 (årsrapport för 1936) och från Vanneufville 25 jan. 1938 (årsrapport för 1937), Norvège K01, APDF. Årsrapporter från d'Argenlieu för 1935 och 1937, Suède 310, APDF.

671. Rapporter till Louis från Teillard 17 juli 1923 och från Chauvin 24 juni 1924, Norvège K01, APDF.

och holländaren Fens till Stockholm i början av 1930-talet. I en rapport från 1932 betonade Béchaux vikten av att den dominikanska gemenskapen framträdde som katolsk och »supra-nationale« (övernationell). Han framhöll emellertid samtidigt att nordborna uppskattade dominikanernas franska bildning och spiritualitet.[672]

Faktum är att de dominikanska kommuniteterna hade en utpräglat fransk karaktär. Detta gjorde det svårt för medlemmar av andra nationaliteter att finna sig till rätta och gav upphov till en del konflikter. När sedan andra världskriget utbröt och marskalk Pétain efter Frankrikes fall bildade regering i den formellt fria delen av landet ledde detta till en schism även i den franska gruppen. Rapporterna kring dessa konflikter belyser synen på dominikansk spiritualitet och manlighet och visar samtidigt på den nära kopplingen mellan manlighetsideal och nationell identitet.

Fransk esprit och kultur som manlighetsmarkör

Då det efter biskop Smits avgång hösten 1928 blev aktuellt att utse en ny apostolisk vikarie i Norge inkom en rad brev med förslag på kandidater från katolska präster och lekfolk i området. Här spelade nationella överväganden en viktig roll, och det finns en tendens hos de prästerliga förslagsställarna att förorda kandidater som tillhörde den egna nationen. Holländaren förordade andra holländare och de franskspråkiga föreslog fransmän eller belgare.[673] De norska prästerna utgör dock ett undantag från denna regel, och ingen av dem föreslog en landsman till posten. För flertalet av dem var Béchaux den givne favoriten, och som argument angavs hans lärdom, fromhet och långa erfarenhet som missionär i Norge.[674]

Övriga förslagsställare delade inte denna uppfattning, och flera lyfte fram Béchaux som ett exempel på en präst som inte passade som apostolisk vikarie i Norge. Han hade, framhölls det i ett av dessa brev, inte förmått lära sig norska ordentligt och var »trop français, trop exclusivement dominicain« (alltför fransk, alltför mycket dominikan) samt saknade

672. Béchaux till Gilles 19 mars 1934: 050.183.4, Provincia Francia, AFPR.

673. Vallega till van Rossum, Relazione circa la nomina del vicario apostolica di Norvegia, con carattere vescovile, 1929. Dito 11 juni, 15 aug. och 4 sept. 1929, NS 1931:1, vol. 977, ASPF.

674. Rapporter till van Rossum från O. Offerdahl 19 okt., Kjelstrup 20 okt. och H. Irgens 17 okt. 1928, N.S. 1926/1, vol. 877, ASPF.

blick för missionen som helhet och dess behov. Även dominikanernas koppling till den franska utrikespolitiken tas upp som en negativ faktor, och i ett brev betecknas den franska missionen i Norge som ett tillhåll för snobbar.[675] Också medbrodern Lutz vände sig mot Béchauxs kandidatur med hänvisning till att denne saknade ledaregenskaper och var omöjlig av politiska skäl, medan Vanneufville förordade honom och avvisade argumentet att han skulle representera specifikt franska intressen. Denna argumentering ingick, menade Vanneufville, som ett led i en tysk propagandakampanj som syftade till att förhindra utnämningen av en fransman till ny apostolisk vikarie. Han gjorde vidare gällande att Béchaux stod över dessa nationella intressen och på intet sätt var antitysk.[676] Denna bedömning delades av biskop Müller, som menade att man skulle bortse från alla eventuella tyska protester mot dennes kandidatur. Béchaux var, framhöll han, fransk patriot, inte chauvinist.[677] På liknande sätt kom Béchaux senare att uppträda till försvar för Müller, då denne i samband med konflikten om Franska skolan anklagats för att vara frankofob och agera utifrån tysknationella intressen.[678]

Men den av Rom utsedde visitatorn ärkebiskop Giovanni Vallega ställde sig på kritikernas sida. I sin visitationsrapport betecknade han Béchaux som »dotto, pio, zelante, amabile«, alltså lärd, from, ivrig och älskvärd, men betonade samtidigt att han var alltför fransk och utpräglat intellektuell för att passa som katolsk biskop i Norge. Dessutom led han av psykiska besvär och hade svårt att kontrollera sina känslor; han var helt enkelt inte »padrone dei suoi nervi« (herre över sina nerver). Dessa brister i karaktären utmärkte enligt Vallega även Vanneufville och i viss mån också Lutz. Men att Béchaux var en utmärkt ordensman var det ingen som förnekade. Liknande omdömen fick hans franska medbröder. De ansågs vara lärda

675. Rapporter till van Rossum från F. Krijn 13 okt., P. Ugen, 15 okt. och H. Snoeys 13 okt. 1928 N.S. 1926/1, vol. 877, ASPF. Krijn ansåg att den franska missionen var ett tillhåll för franskorienterade snobbar.

676. Lutz till Gillet 10 maj 1929, Norvège K01, APDF. Vanneufville till van Rossum, odaterad 1929 och till Vallega 30 sep. 1929 (avskrift), N.S. 1930/1, vol. 977, ASPF.

677. Müller till van Rossum 30 sept. 1931: N.S. 1930/1 vol. 977, ASPF. Det handlade här om den förnyade biskopsnomineringen 1931.

678. Béchaux till Canet 31 juli 1933 (kopia), Suède 310, APDF. Han intygade att biskopen tvärtom var franskvänlig och på intet sätt strävat efter att främja specifikt tyska intressen. I en rapport till utrikesministern 1 okt. 1935 betecknade det franska sändebudet R. Maugras biskop Müller som »plus allemand que catholique«, mer tysk än katolik, Suède 1918–1940, ADC.

och fromma men föga praktiska och med ett utpräglat franskt perspektiv på verksamheten.[679] Om man bortser från de negativa omdömena passar de beskrivningar som ges i dessa rapporter ganska väl in på de franska dominikanernas egen självförståelse och de prästmannaideal de försökte leva upp till. Här spelade lärdom och intellektualitet en viktig roll liksom också fromhet och iver samt, sist men inte minst, franskheten.

Att sprida fransk kultur ingick som sagt som ett led i dominikanernas apostolat och sågs som ett viktigt redskap i den katolska missionens tjänst. Detta kulturuppdrag hade som vi sett klart politiska implikationer och gick ibland stick i stäv med principen att det var den katolskt konfessionella identiteten, inte den etniskt nationella, som skulle tjäna som plattform för missionsarbetet. Frågan var emellertid hur denna gränsdragning skulle göras och vad som menades med franskt. I dominikankonventet i Stockholm var denna fråga särskilt brännande, och konflikten om Franska skolan handlade i mångt och mycket om just detta. Den franske ministern i Stockholm, Gaussen, förmedlade en bild av konflikten som en strid mellan franskt och tyskt, och d'Argenlieu utmålades som en »dålig fransman« vars agerande skadade franska intressen. Enligt vad Fens uppger i en rapport tog denne hårt åt sig av denna kritik, och han hade fått tårar i ögonen då de diskuterat saken i konventet. Men d'Argenlieu blev inte svaret skyldig, och han förklarade Gaussens ensidiga partitagande för Roullier med att denne var kalvinist och antiklerikal och därför hade ett egenintresse av att skada den katolska kyrkans anseende.[680] Konflikten om Franska skolan ledde också till problem med den franska katolska kvinnoklubben, som hade d'Argenlieu som sin andlige rådgivare och som på sätt och vis representerade hela den franska kolonin; någon fransk katolsk mansklubb fanns nämligen inte. Den missnöjda gruppen manifesterade sitt missnöje med denne genom att bojkotta de möten där han närvarade. Här hade, trodde sig d'Argenlieu veta, Gaussens hustru ett finger med i spelet.[681]

679. Vallega till van Rossum, Relazione 4 sept. 1929: 1930–31/1 vol. 977, ASPF. SCPF 1932:2: Relazione con Sommario. Tryckt sammanfattning av omdömena om kandidaterna inför den förnyade biskopsnomineringen, N.S. 1932–34, vol. 1108, ASPF.

680. Rapporter till Padé från Béchaux 12 aug. 1933, från Fens 15 feb. och från d'Argenlieu 28 feb. 1934, Suède 310, APDF.

681. D'Argenlieu till Padé, årsrapport för 1933, Suède 310, APDF. Det nya sändebudet, M. Campana, riktade i en rapport från 31 juli 1934 viss kritik mot Roullier och menade att hon var trött och åldrad, Suède 1918–1940, ADC.

Dominikanpatern Benoît Thierry d'Argenlieu i samtal med birgittasystrar i Djursholm. (Archive de la Province Dominicaine de France, Paris.)

Sändebuden stannade emellertid inte så länge på sina poster, och 1934 ersattes Gaussen med en annan diplomat som var praktiserande katolik och gick i mässan i dominikanernas kapell; varannan söndag hölls predikan där på franska. Från denna tid var förhållandena mellan dominikankonventet i Stockholm och franska legationen goda.[682] Men under andra världskriget blev relationerna åter problematiska. Saken komplicerades av att det i praktiken fanns två franska regeringar, en officiell regering under marskalk Pétain i Vichy och en exilregering i London under general Charles de Gaulle. Båda var representerade med sändebud i Stockholm. Eftersom sändebuden med familjer var katoliker och gick i mässan hos dominikanerna försökte Fens och Vanneufville, som efter den tyska ockupationen av Norge förflyttats till Stockolm, inta en neutral hållning. Det gjorde däremot inte d'Argenlieu, som menade att regeringen i Vichy under marskalk Pétain var Frankrikes legitima regering och att gaullisterna var rebeller. Frågan drevs till sin spets då den franska ordensledningen i början av 1941 meddelade att man inte avsåg förlänga d'Argenlieus fullmakt som prior utan i stället ville låta kyrkoherde Fens överta den uppgiften. Franska legationen inlämnade en protest med hot om att den franska regeringen skulle

682. D'Argenlieu till Padé, årsrapport för 1934 och 1935, Suède 310, APDF.

ingripa om d'Argenlieu avsattes som prior, och denne i sin tur vägrade acceptera beslutet med hänvisning till den franska regeringens önskan.[683]

Lojalitetskonflikter och manlighet

Nu var det alltså d'Argenlieu som hade den franska regeringens stöd. I två personligt hållna brev motiverade han sin hållning genom att hänvisa till att det i enlighet med kyrkans lära var deras plikt att vara lojala mot den legitima överheten, i detta fall regeringen i Vichy, och att inte liera sig med dissidenter. Fens hade, framhöll han, öppet tagit ställning för gaullisterna. Själv hade han förhållit sig diskret och inte offentligen propagerat för sin hållning. Konflikterna förklarade han med att han utsattes för smutskastning från vissa församlingsmedlemmar, främst då kvinnliga sådana. Han menade sig vidare ha den romerska ordensledningens stöd och hävdade att Fens utsetts i strid med dess direktiv.[684] I detta läge bestämde provinsialen Antonin Motte, som efterträtt Padé 1938, att d'Argenlieu skulle få behålla sin post. Men när dennes mandat tre år senare åter löpte ut beslutade det franska provinskapitlet att det inte skulle förlängas. Fens, som till skillnad från d'Argenlieu både var svensk medborgare och behärskade det svenska språket, utsågs till ny prior, vilket innebar att denna post förenades med tjänsten som kyrkoherde i Marie Bebådelse församling.[685] Franska legationen protesterade återigen, om än med mindre eftertryck. Denna gång accepterade d'Argenlieu beslutet, vilket var signerat såväl av generalmagistern Gillet som av prefekten för den romerska kongregationen för ordensfolket. I ett brev till Gillet bad han dock om en motivering av beslutet och gjorde gällande att det fattats på felaktiga grunder.[686]

Den interna korrespondensen i denna sak speglar den franska dominikanordens spiritualitet och manlighetsideal. Här framträder liksom i brevmaterialet om barnabiternas och jesuiternas nordiska missionsverk-

683. Rapporter till Motte från d'Argenlieu feb. 1941 och från franske militärattachen i Stockholm 25 feb. 1941, Suède 310, APDF.

684. D'Argenlieu till Gilles 4 juni (avskrift) och till Motte 21 nov. 1943, Suède 310, APDF.

685. Provinskapitlets beslut av den 25 mars meddelades i separata brev till D'Argenlieu och Fens den 31 juli 1943. Det var signerat av prefekten för ordenskongregationen den 28 juni och av ordensgeneralen Gillet den 2 juli. Motte till Vanneufville 1, 12 och 29 mars 1943 (kopior). Vanneufville till Motte 1 och 12 mars 1943, Suède 310, APDF.

686. Franska legationen till Motte 10 maj och 5 juni 1943; d'Argenlieu till Gilles 4 juni 1943 (kopia), Suède 310, APDF.

samhet bilder av och motbilder till den ideala dominikanska manligheten. Ödmjukhet och lydnad, strikt iakttagande av ordensregeln (régularité), broderlighet (esprit fraternelle) och religiös hängivenhet var viktiga ingredienser i detta manlighetsideal.[687] Frågan var om också nationell lojalitet och fosterlandssinne skulle räknas dit. För d'Argenlieu var detta en självklarhet, och han återkom gång på gång till den problematik som denna dubbla lojalitet innebar: som ordensman hade han att lyda sina överordnade, men som fransman hade han förpliktelser till den egna nationen. Strax efter krigsutbrottet 1939 konstaterade han i en rapport att det var tungt (lourd) att vara ensam fransman i kommuniteten och att inte kunna diskutera världsläget med landsmän; Fens och Borghers var ju inte fransmän.[688] I d'Argenlieus fall kopplas den nationella lojaliteten till hans personliga relation till marskalk Pétain, som varit hans överordnade då han tjänstgjort som officer i den franska armén under första världskriget; många av hans jämnåriga franska medbröder hade för övrigt samma bakgrund. I ett långt brev till generalmagistern från 1943 beklagade han sig över att hans icke-franska medbröder saknade förståelse för hans »fidélité au Marechal« (trohet mot marskalken), och han uttryckte indignation över att de blandade sig i en fransk angelägenhet genom att ta parti för de Gaulle. De hade dessutom lyckats få dominikansystrarna på sin sida och indirekt bidragit till att flera av medlemmarna i den franska damklubben tog avstånd från honom och krävde att han skulle frånträda befattningen som föreningens aumônier.[689] Det som från d'Argenlieus utgångspunkt var ett uttryck för kyrkligt sanktionerad fosterländskhet, en uppfattning som stöddes av flera franska biskopar, sågs av hans medbröder som otillbörligt politiserande. Saken drevs till sin spets våren 1943, då Vanneufville lät anordna en tacksägelsemässa för att fira de allierades seger i Tunisen, vilket d'Argenlieu ansåg vara en politisk manifestation mot Frankrikes legitima

687. Vanneufville till Motte 24 april 1941 och 12 mars 1943, Suède 310, APDF.

688. D'Argenlieu till Motte 1 okt. 1939 och 8 jan. 1941, Suède 310, APDF.

689. D'Argenlieu till Gilles 4 juni 1943 (kopia), Suède 310, APDF. Han hade också en spänd relation till en av sina bröder, som trots att han var karmelit och därtill provinsial för orden i Frankrike anslöt sig till general de Gaulles franska befrielsearmé. H. M. Féret, »Soixante années d' l'histoire de notre Province vécus avec le Père Benoît Thierry d'Argenlieu (1893–1979)«, 1979, s. 99, Norvège K01, APDF.

regering.[690] Alla var ense om att lydnaden mot kyrkan och orden kom i första hand. Frågan var bara hur detta skulle tolkas.

I sin avhandling *De la contemplation à la contestation*, som handlar om dominikanorden i Frankrike i samband med andra vatikankonciliet och dess reformer, driver den franske politologen Yann Raison du Cleuziou tesen att den dominikanska spiritualiteten med sitt krav på reflexivitet befordrade individualismen. Det utåtriktade apostolatet och behovet att anpassa regelverket efter tidens krav förstärkte denna utveckling, vilket under 1960-talet ledde till att den rådande normativa ordningen inom orden ifrågasattes till förmån för en ny, praxisrelaterad normativitet.[691] Man skulle, för att anknyta till känsloforskningen, kunna tala om en övergång till en mer individualistisk emotionologi, där personliga preferenser och tolkningar kom att ersätta den tidigare hierarkiska lydnadsdiskursen. Denna tendens framträder, om än i en betydligt mer modest form, även i det här analyserade materialet. I sina rapporter från denna tid betonade d'Argenlieu att han som god ordensman var redo att, som det hette i ordensregeln, »volontaire sans contradiction, simple sans discussion« (frivilligt utan motsägelse och diskussion) lyda sina överordnade. Men i de fall han ifrågasatte befallningarnas legitimitet krävde han en förklaring. Detta var på sitt sätt i enlighet med ordensregeln, där det stadgades att en ordensman inte skulle lyda befallningar som han ansåg stå i strid med ordensregeln eller Guds och kyrkans bud. Befallningen att frånträda befattningen som prior betraktade d'Argenlieu som en sådan illegitim order liksom uppmaningen att delta i den ovan nämnda tacksägelsemässan. Detta stod helt enkelt i strid med hans samvete. Han passade i detta sammanhang på att framhålla att Fens organiserat den katolska scoutverksamheten på protestantiskt vis och att denne i strid med kyrkans föreskrifter godkänt att katoliker gick i gudstjänst i den franska reformerta församlingen.[692]

Den egna samvetsavgörelsen lyfts också fram i instruktionerna från

690. D'Argenlieu till Gilles 4 juni 1943 (kopia). Avskrift av brev till d'Argenlieu från ärkebiskopen av Aix 14 dec. 1942, där denne betonade plikten att vara lojal mot »marskalken«. Fens till Motte 7 sept. 1943. Motte till Gilles (kopia) juni 1943, Suède 310, APDF. Det ska tilläggas att provinsialen gett sitt tillstånd till denna befrielsemässa.

691. Raison du Cleuziou 2008, s. 891–915. Denna förändring kom efter andra vatikankonciliet att leda till närmast revolutionära förändringar inom dominikanorden, inte minst i Frankrike, och till en radikal nedgång i antalet medlemmar.

692. D'Argenlieu till Gilles 4 juni 1943 (kopia) och till Motte 21 nov. 1943, Suède 310, APDF.

provinsialen. I ett brev till Vanneufville angående konflikterna i konventet i Stockholm sommaren 1942 uppmanas denne att handla i enlighet med det egna samvetet. Samtidigt framhåller provinsialen att Vanneufville agerat helt i enlighet med hans intentioner och lovordar dennes sakliga hantering (désinteressement) av konflikten i Stockholm. Vanneufville fick också instruktioner om att då skiftet på posten som prior kungjordes i församlingen på provinsialens vägnar lovorda d'Argenlieu för hans hängivenhet och religiösa nit. Också hans patriotism skulle lyftas fram, och det var, menade provinsialen, viktigt att priorskiftet inte gavs en politisk tolkning eller kom att framstå som en reaktion på dennes agerande i de kontroversiella frågorna.[693] Skälet till att d'Argenlieu inte fick fortsätta som prior motiverades alltså inte av hans politiska ställningstaganden, vilka tvärtom hade ett starkt stöd i katolska kretsar i Frankrike vid denna tid. Formellt motiverades beslutet med att han redan varit prior i två perioder, men den egentliga orsaken var de problem som jag nämnde ovan, nämligen hans långt drivna individualism och bristande sinne för kollegialitet och hans totalitära syn på sin auktoritet som prior. Som Fens påtalade i en rapport stod d'Argenlieus syn på den egna auktoriteten i bjärt kontrast till hans oppositionella hållning till viceprovinsialen Vanneufville.[694]

D'Argenlieu var medveten om att den bild som hans medbröder förmedlade av honom i sina rapporter rimmade illa med det dominikanska ordensmannaidealet. Han försökte därför rätta till det negativa intrycket genom att lyfta fram sådant som han uppfattade som mera konformt med detta. Så underströk han exempelvis sin vilja till lydnad och underordning, som han betecknade som det enda möjliga förhållningssättet för en ordensman värd namnet. Han medgav att han hade vissa dåliga egenskaper och en svår karaktär och betonade prövningarnas positiva effekter; i sin nya underordnade position skulle han få möjlighet att praktisera den självförsakelsens och ödmjukhetens dygd varförutan ordenslivet var en karikatyr. Vidare underströk han förbönens makt och sin hängivenhet gentemot jungfru Maria. Han betonade också plikten mot fosterlandet, och i en rapport till provinsialen från februari 1941 framhöll han att han även i samband med konflikten om Franska skolan bemödat sig om att

693. Motte till Vanneufville 29 mars och 10 juli 1943, Suède 310, APDF.
694. Fens till Motte 23 jan. 1943, Suède 310, APDF.

vara lyhörd för den franska regeringens önskemål.[695] Flera av de predikningar som han bifogat till sina rapporter till den franske provinsialen har en fransk-patriotisk prägel. I en predikan som han höll 1942 på årsdagen av vapenvilan den 11 november 1918 drar han paralleller mellan Jesu korsoffer och den i en religiös övertygelse grundade viljan att offra sig för fosterlandet, och i en annan lyfter han fram Jeanne d'Arcs insatser för att rädda Frankrike från undergång, som han kopplar till hennes gudshängivenhet och offervilja. Men d'Argenlieu markerar samtidigt den religiösa diskursens primat i förhållande till den nationella, och han riktar skarp kritik mot de antiklerikala rörelsernas försök att göra detta franska nationalhelgon till sitt.[696]

Det finns vissa likheter mellan denna fransk-katolska patriotiska diskurs och J.-A. Eklunds och den svenska ungkyrkorörelsens svensk-kyrkliga kampretorik. I båda fallen handlade det om att visa på betydelsen av den konfessionella kristna traditionen för den egna nationen och dess identitet. Men den koppling till manlighet och strävan att remaskulinisera kristendomen som man finner hos Eklund saknas nästan helt hos d'Argenlieu. Han framhåller visserligen, inte oväntat, dominikanordens stora manliga helgon som Dominicus och kyrkoläraren Thomas av Aquino, men i sin beskrivning av dessa lyfter han inte fram några specifikt manliga karaktärsdrag utan snarare egenskaper som i den hegemoniska borgerliga diskursen framstod som feminina; så betonar han helgonens fromhet, ödmjukhet och självuppoffrande sinnelag. Liksom Eklund betonar han den andliga kampens roll, men här handlar det inte om en manliggörande kamp för att övervinna trostvivel utan om att genom bön och askes utverka gudomligt bistånd för den kyrkliga och religiösa verksamheten. Rosenkransbönen ses som ett viktigt redskap i denna kamp. Jungfru Maria framställs som den främsta förebilden, och de kvinnliga helgonen tillskrivs lika heroiska egenskaper som de manliga.[697] Liksom i den jesuitiska och barnabitiska

695. D'Argenlieu till Gilles 4 juni 1943 (kopia) och till Motte feb. 1941 och 21 nov. 1943, Suède 310, APDF. I en minnesruna över d'Argenlieu i *Katolsk kyrkotidning* 1979 lyfter dominikansystern Marie de l'Annonciation, en av de kvinnor vars inträde i orden väckt så mycket rabalder under 1930-talet, fram hans marianska spiritualitet, hans »brinnande« religiösa övertygelse och hans »glödande temperament« samt att han sällan gav efter när han ansåg sig ha rätt.
696. Predikan av d'Argenlieu den 13 augusti 1941, tryckt i *Le Message de Marie à la France* 1941. Dito den 3 juni 1940, 15 april 1941 och den 11 november 1942, Suède 310, APDF.
697. Ibid.

genusdiskursen framstår dygdeidealen även här som könsöverskridande, för att inte säga könsneutrala. Manlighet handlade i första hand om att leva upp till de ordensmannaideal som ordensregeln föreskrev.

Den expressiva patriotism som möter hos d'Argenlieu är på många sätt tidstypisk för den dåtida franska katolicismen, men den var ingalunda förbehållen männen. Samma retorik återfinns i Roulliers rapporter och än tydligare i hennes memoarer. Hon menade sig försvara franska nationella intressen, och de tyska jesuiternas strävanden att utveckla en svensk katolicism framstod i hennes ögon snarast som en förtäckt germanisering.[698] Så långt gick inte d'Argenlieu. I en rapport hösten 1939 uttrycker han tvärtom sin uppskattning av jesuiterna och noterar att krigsutbrottet inte påverkat de goda relationerna mellan de båda ordnarna; var och en var, menade han, i katolsk anda trogen mot sitt fosterland.[699] Dock finns det tydliga paralleller mellan hans agerande i priorfrågan och Roulliers i konflikten om hennes ställning som rektor för Franska skolan. I båda fallen var det stödet från den franska regeringen som gjorde att de fick behålla sina poster. Själva menade de sig kämpa för högre principer. För Roullier handlade det om att värna det pedagogiska arvet efter företrädaren Jenny Müller, medan det för d'Argenlieu var troheten mot marskalk Pétain som stod i fokus. Men i motsats till Roullier gav han till slut upp sitt motstånd. I ett brev från sommaren 1943 avböjde han det erbjudna stödet från franska legationen med hänvisning till ordensledningens beslut i frågan och till att han motsatte sig politisk inblandning i ordens interna angelägenheter.[700]

Till skillnad från många av sina ordensbröder i Frankrike tog d'Argenlieu avstånd från Action française och dess ledare Maurras, vars världsbild han enligt en intervju i *Nya Dagligt Allehanda* sommaren 1934 avfärdade som alltför rasistisk och materialistisk för att kunna förenas med katolsk tro.[701] Det ska tilläggas att d'Argenlieu engagerade sig starkt i den judiska frågan. Han var medlem i Archiconfrérie de Prières pour la conversion d'Israel, en böneförening för judarnas omvändelse till den kristna tron, och han tog upp det judiska temat även i sina föredrag. Efter andra världskriget återkallades han till Frankrike, där han placerades som viceprior vid

698. Werner 2002, s. 155f, 162f, 220ff.
699. D'Argenlieu till Motte 15 aug. 1939, Suède 310, APDF.
700. D'Argenlieu till franske ministern Fêvre d'Arcier 2 juli 1943 (kopia), Suède 310, APDF.
701. *Nya Dagligt Allehanda* 5 aug. 1934, intervju av N. Bohman, Konventet i Stockholm, DAL.

ordens konvent Saint Jacques i Paris.[702] Hans sista tid i Sverige kantades av konflikter, särskilt med kvinnor. Exempelvis låg han i konstant gräl med dominikansystrarnas priorinna och med vissa medlemmar i den franska damklubben som en följd av sitt ställningstagande för Pétain. Men i andra kretsar var han uppskattad, och hans franska fastepredikningar var populära bland de fransktalande katolikerna.[703]

I början av 1940-talet skedde en viss förändring i den dominikanska spiritualiteten, åtminstone på det diskursiva planet. Det blev allt vanligare att i korrespondens omnämna dominikanfäder med ordensnamn i stället för som tidigare med efternamn, exempelvis Père Benoît i stället för Père d'Argenlieu. Detta kan ses som ett uttryck för den strävan att återanknyta till ordens monastiska tradition som framträdde vid denna tid, men också som en anpassning till tidens mer egalitära ideal och en uppvärdering av lekmännens roll i kyrkan. Sådana idéer företräddes av bland andra Yves Congar, som vid denna tid var verksam som lärare i Saulchoir. Denne kom, efter att på 1950-talet ha anklagats för bristande renlärighet och varit underkastad publiceringsförbud, sedermera att spela en central roll i den kyrkliga reformverksamhet som inleddes med andra vatikankonciliet.[704] På det nordiska missionsfältet var det hur som helst svårt att upprätthålla den hierarkiska ordning och distans till lekfolket som det ultramontana prästidealet innebar. Detta gällde i än högre grad sekularprästerna, vilka ju saknade den gemenskap som kommunitetslivet gav.

702. Féret 1979, s. 99f, Norvège K01, APDF. I ett brev från 16 mars 1935 tackar konvertiten Dagmar Adams Ray Argenlieu för hans »utmärkta« föredrag om det judiska folket, Suède 310, APDF. Angående föreningen, se O. Rota, »L'Association de Prières pour Israël (1903–1966). Une association révélatrice des orientations orthodoxes de l'Église face aux Juifs« i *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* 13: 2003, s. 6–21.
703. Marie de l'Annonciations minnesruna i *Katolsk kyrkotidning* 1979. Vallquist 1995, s. 15f. Själv menade sig d'Argenlieu vara mycket uppskattad av alla utom gaullisterna. Rapporter till Motte från d'Argenlieu 21 nov. 1943 och från Fens 7 sept, 1943, Suède 310, APDF.
704. J. Mettepenningen, *Nouvelle Théologie – New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, London 2010, s. 31–43. Liknande idéer företräddes av Congars lärare och kollega i Soulchoir, Marie-Dominique Chenu, som också denne blev föremål för disciplinära åtgärder. Raison du Cleuziou 2008, s. 72–75, 111–115.

SEKULARPRÄSTER OCH MANLIGA KONVERTITER

Ordensmännen spelade en central roll i den katolska missionsverksamheten i Norden. De manliga ordnarna och kongregationerna hade huvuddelen av sin verksamhet förlagd till de större städerna, medan det vanligen var sekularprästerna som ansvarade för de mindre församlingarna ute i provinsen. Flertalet av dessa präster var utbildade vid Propaganda Fides prästseminarium i Rom, Collegium Urbanum. Kollegiet, som leddes av jesuiter, var ett av Roms mest väldisciplinerade prästseminarier och hade en utpräglat mångnationell karaktär.[705] Hit kom prästkandidater från de katolska missionsområdena världen över, vilka efter fullgjord prästutbildning och prästvigning skickades tillbaka till sina hemländer som missionspräster. Dessa »propagandister« var förpliktigade att sända lägesrapporter till kardinalprefekten för Propaganda Fide två gånger årligen. Rapporterna från de nordiska prästerna, vilka vanligen är skrivna på italienska, ger en god bild av dessa prästers verksamhet, problem och visioner och därmed också, om än indirekt, av deras föreställningar om katolsk prästmanlighet.

Flera av dessa präster var nordiska konvertiter. Detta innebar att de inkulturerats i en protestantisk kulturmiljö, vilken de sedan lämnat till förmån för den katolska gemenskapen. Det prästideal som präglade det samhälle de vuxit upp i utgick från den lutherska hustavlan och dess mans-

705. Jezernik 1975, s. 99–117. En intressant jämförelse utgör Charles Suauds undersökning av hur eleverna vid prästseminarier i Vendée bibringades en »prästerlig habitus«, C. Suaud, *La Vocation. Conversion et reconversion des prêtres ruraux*, Paris 1978. Se också Forstner 2014, s 158–198. Här beskrivs prästutbildningen vid tyska katolska prästseminarier.

ideal, där rollen som familjefar spelade en central roll, medan det katolska prästidealet hade den asketiska och celibatära monastiska levnadsformen som riktmärke. Den klosterliga levnadsformen tjänade som förebild även för lekfolket, vilket framträdde tydligt i de fromma lekmannasällskap som i form av »tredje ordnar« var knutna till de religiösa ordnarna.[706] De mansideal som odlades här stod på många punkter i bjärt kontrast till den gängse protestantiska synen på manlighet. Visserligen hyllades familjelivet även på katolskt håll, och äktenskapet var dessutom ett sakrament, vilket markerade dess heliga status. Men i den katolska lärodoktrinen tillerkändes, som sagt, den celibatära levnadsformen ett högre värde än äktenskapet, och det var endast prästämbetet och livet i en religiös ordensgemenskap som betraktades som ett kall i egentlig mening.

Som jag nämnde i ett tidigare kapitel var det vid denna tid rådande katolska prästidealet markerat klerikalt och präglat av en närmast monastisk emotionologi. Den prästerliga tjänstens höghet och värdighet betonades liksom de andliga och asketiska förpliktelserna. Prästen skulle vara en lärare och ledare för de troende och en förebild vad gällde andaktsliv och asketisk levnadsföring. I sin liturgiska funktion framträdde han som en medlare mellan Gud och den gudstjänstfirande församlingen, och han förväntades hålla viss distans till lekmännen och till den »moderna världen«. Som den tyske historikern Thomas Forstner konstaterat med utgångspunkt i en studie av katolska präster i Bayern under 1900-talets första hälft förmedlade detta idealiserade prästideal en klar identitet. Men det bidrog samtidigt till prästernas isolering från vanlig mänsklig gemenskap, vilket framträdde särskilt tydligt i de små församlingarna i diasporan.[707] Frågan är hur sekularprästerna i Skandinavien hanterade denna problematik och hur de själva såg på sin prästerliga gärning. Vidare är det intressant att se hur de bedömdes av sina kyrkliga överordnade och vilka dygder, fel och brister som lyfts fram i deras skriftväxling.

706. Gadille 1997, s. 128–132.
707. Forstner 2014, s. 75–88, 245–300.

PROPAGANDISTERNAS DISKURSIVA PRÄSTMANLIGHET

Den berömde brittiske konvertiten John Henry Newman, som vistades på Collegium Urbanum läsåret 1846/47, har i sin dagbok gett en målande beskrivning av livet på detta prästseminarium, som enligt honom var ett av Roms strängaste.[708] Vid samma tid studerade också den senare apostoliske prefekten i Danmark, Hermann Grüder, på Collegium Urbanum. Han inledde sina studier 1846 men tvingades lämna Rom i samband med 1848 års revolution och slutförde sin utbildning vid prästseminariet i Münster. Åren vid Collegium Urbanum satte dock utan tvivel en stark prägel på honom. Att döma av den dagbok han förde under dessa år var seminarietiden i Rom med dess strikt reglementerade liv, intellektuella stimulans och gemenskapsanda en lycklig tid.[709] Brev från nordiska prästkandidater till de apostoliska vikarierna bekräftar denna bild. Faktum är att flera av de nordiska sekularpräster som studerat vid detta kollegium betecknade tiden på prästseminariet som den lyckligaste i deras liv. Så var exempelvis fallet med de båda prästerna Rudolf Kiesler och Ferdinand Heiden, som båda studerat på kollegiet under 1870-talet. Kiesler, som kom att arbeta som präst i S:t Eriks katolska församling på Söder i Stockholm under många år och som hade ansvar för den katolska pojkskolan, betonar exempelvis i en av sina många rapporter de »moliti e sancti« (många och heliga) band som förenade honom med propagandakollegiet och den tacksamhet han kände för den utbildning »per la vita sacerdotale« (för det prästerliga livet) som han mottagit där. Han understryker vidare sin strävan att leva upp till detta höga prästmannaideal.[710] Breven från Heiden, som efter en tid som kaplan i Köpenhamn och Horsens kom att tjänstgöra många år som katolsk kyrkoherde i Fredericia, har en mer vemodig karaktär. I sin första missionsrapport till kardinalprefekten från augusti 1875 framhåller han den smärta och saknad han kände när han tänkte tillbaka på utbildningstiden på kollegiet och hur svårt han hade att anpassa sig till det krävande livet som missionspräst i den nordiska diasporan. Han tillade emellertid

708. *The Letters and Diaries of John Henry Newman*. Vol XI, ed. C. S. Dessain, London 1962, s. 283.
709. H. Grüder, Tagebuch, 1000, 2001, KHA.
710. Kiesler till Simeoni 10 sept. 1882 i Svezia, vol 4, ASPF.

En grupp propagandister, däribland två nordbor, i Collegium Urbanums svarta talar med röda knappar. (Katolsk Historisk Arkiv, Köpenhamn.)

att han förlitade sig på Guds nåd och bemödade sig att vara en »bravo Propagandisto«.[711]

Samma nostalgiska längtan framträder i rapporterna från Andreas Johansen vid Ansgarskyrkan i Köpenhamn. Det kändes, skrev han i december 1882, märkligt att inte vara i Rom och få delta i julfirandet i Vatikanen. Han gav samtidigt uttryck åt sin vilja att leva upp till de förväntningar som kardinalen ställde på honom.[712] I breven från Frederik Kerff, som under mer än fyrtio års tid kom att tjänstgöra som kyrkoherde i den katolska församlingen i Horsens, framträder det nostalgiska draget än tydligare och det stegrades dessutom med åren. Han återkom gång på gång till seminarietiden i Rom, vilken han i en rapport från 1918 rent av jämförde med paradiset.[713] De nordiska prästerna längtade tillbaka till Rom, men

711. Heiden till Franchi 2 aug. 1875 i Germania, vol. 24, ASPF.
712. Johansen till Simeoni 18 dec. 1882 i Germania, vol. 25, ASPF.
713. Kerff till kardinalprefekten 8 april 1884, 9 april 1895, 26 juni 1918, 18 april 1914, 26 juni

tillstånd att återvända till den heliga staden gavs av princip inte. När den holländskfödde Anton Neuvel, också han »propagandist«, efter nära tjugo års hårt arbete som präst på Nørrebro i Köpenhamn bad om tillstånd att få besöka Rom i samband med det heliga året 1900 fick han ett prompt avslag. Neuvel skulle, betonade kardinalen i sitt svar, se denna försakelse som ett offer till Gud.[714] De präster som av olika skäl begärde att bli förflyttade till katolska länder fick samma nekande svar. Här framträder än en gång den betoning av offertanken som var så typisk för den ultramontana emotionsregimen och det därmed sammanhängande katolska prästmannaidealet. Denna offerdiskurs finns ofta med som ett slags underton i de flesta av de ofta något stereotypa svarsbreven från Rom, och de forna alumnerna uppmanas att sätta sin lit till Gud och se alla motgångar som en gudomlig prövning.[715] Beredvilligheten att uthärda motgångar och umbäranden var ju, som jag visat i föregående kapitel, ett viktigt element i det katolska prästmannaidealet.

Missionsrapporternas vittnesbörd

Vilka uttryck tog sig denna offerdiskurs i propagandisternas missionsrapporter? Ett genomgående drag är att livet som missionär framställs som fyllt av motgångar och prövningar. Faktum är att en stor del av redogörelserna handlar om just detta. Så framhålls den protestantiska omvärldens negativa attityder och fördomar mot den katolska kyrkan och den möda det innebar att utveckla ett fungerande katolskt församlingsliv. Propagandisterna, som vanligen bara var strax över tjugo år gamla då de prästvigdes, placerades ofta i nygrundade små församlingar, där det till en början bara fanns ett fåtal katoliker och gudstjänstlokalen var inrymd i en hyrd lägenhet. Så småningom kunde en församlingskyrka uppföras, men vägen dit var lång och besvärlig och ekonomin var ett ständigt återkommande problem. Den som inte själv varit i Danmark kunde inte förstå under vilka förhållanden de arbetade, framhöll den danske konvertiten Johannes Frederiksen i en rapport från 1893. Han arbetade sedan några år som kaplan i Odense, där kapell och skola var inrymda i prästernas bostad.[716] På samma sätt var det i Horsens. Det var, rapporterade Kerff våren 1895, ett verkligt offer att fira mässa i det lilla kapellet på sön- och helgdagar. Antalet katoliker ökade ständigt, och det kom också många protestanter till gudstjänsterna, vilket gjorde att den lilla lokalen var fylld till bristningsgränsen. Två år senare kunde han stolt meddela att församlingen nu hade både en kyrka och ett riktigt skolhus.[717] Frederiksen, som 1904 blev kyrkoherde i Silkeborg på Jylland, deltog själv i bygget och inredningen av församlingskyrkan, vilken invigdes 1912.[718] Propaganda Fide bidrog, direkt och indirekt, med medel till dessa kyrkbyggen i missionsområdena, vilket kanske förklarar de många nödropen i rapporterna. Ibland innehöll svarsbreven från Rom mindre penninggåvor.[719]

Varje katolsk församling hade en egen församlingsskola, och en stor del av prästernas arbete gick åt till att undervisa de äldre barnen, medan flickornas och de mindre barnens undervisning sköttes av ordenssystrar. I rapporterna klagas det ibland över den myckna tid och möda som gick åt till skolundervisning. Kiesler ställde sig exempelvis frågande till värdet av att han ägnade sig åt att undervisa i helt världsliga ämnen och därmed fick mindre tid över åt sina prästerliga uppgifter. Konvertiter hade han tydligtvis inga; åtminstone nämns inget om konvertitundervisning i hans rapporter. Församlingen dominerades av utländska arbetare, och den restriktiva svenska religionslagstiftningen lade hinder i vägen för en mer aktiv missionsverksamhet.[720] Också rapporterna från de norska prästerna innehåller utförliga redogörelser för skolverksamheten. Karl Kjelstrup, som var konvertit och som efter sin prästvigning 1901 stationerats vid S:t Olafs församling i Oslo, framhåller hur krävande det var att fostra pojkar till goda katoliker i en protestantisk och religiöst likgiltig miljö.[721] I de

1918 i Germania, vol. 25; N. S. 1894/7–8, vol. 32; 1895/7, vol. 54, 1897/7, vol. 77; 1914/7, vol. 538; 1918/7, vol. 600, ASPF.

714. Neuvel till Gotti 22 april 1910. Svar 22 april 1900; NS, 1898/7, vol. 124, ASPF.

715. Så uttryckte exempelvis Henrik Slump, som var verksam i Köpenhamn, i en rapport från januari 1910 en önskan om att få återvända till sitt hemland Tyskland. I sitt svar 12 april 1910 gick kardinalprefekten inte ens in på denna fråga, NS 1910/7, vol. 482, ASPF.

716. Frederiksen till Ledóchowski 9 feb. 1893 i Germania, vol. 26, ASPF. I sina på latin författade rapporter redogör Frederiksen ingående för missionsverksamheten och församlingslivet.

717. Kerff till Ledóchowski 9 april 1895 och 9 april 1897, N. S. 1895/7, vol. 54, 1897/7, vol. 77, 1898/7, vol. 124, ASPF.

718. Schindler 1951, s. 13ff.

719. Så erhöll Neuvel en gåva på 2 000 lire efter att i en rapport ha redogjort för alla sina vedermödor med att samla in pengar till en församlingskyrka på Nørrebro. Ledóchowski till Neuvel 23 okt. 1897; Neuvel till Ledóchowski 7 och 29 okt. 1897, NS 1897/105, vol. 115, ASPF.

720. Kiesler till Simeoni 10 sept. 1882 i Svezia, vol 4, ASPF.

721. Kjelstrup till Gotti 4 juli 1903, NS 1903/7, vol. 245.

danska propagandisternas brev intar redogörelserna för arbetet med att undervisa konvertiter och föra in dem i en katolsk levnadsföring en central ställning. Konvertitundervisningen framställs som en mycket tidskrävande uppgift, och konvertiterna fick vanligen gå i undervisning hos någon av prästerna cirka tre gånger i veckan under minst ett halvår.[722] Flera av de danska prästerna var tämligen framgångsrika »proselytmakare«, även om de själva ständigt beklagade sig över att inte fler konverterade.[723] I de mindre städerna var antalet konversioner färre. Majoriteten av dessa konvertiter var kvinnor, vilket kommenteras i några av rapporterna. Frederiksen menade att den kvinnliga dominansen berodde på att många män fruktade att de skulle bli diskriminerade på arbetsmarknaden om de blev katoliker, medan Kerff framhöll den bristande insikten om betydelsen av offer och försakelse, vilket han betecknade som ett typiskt danskt karaktärsdrag.[724]

De katolska ordenssystrarnas centrala roll i det katolska församlingslivet, som var särskilt markant i de små församlingarna, bidrog till att ytterligare förstärka denna feminiseringstrend och ordenssystrarna var, som jag visat i föregående kapitel, i praktiken jämställda med präster och ordensmän. De intog alltså inte den underordnade och passiva position som utgör utgångspunkten för Bourdieus och Connells teorier om manlighetsformering och reproduktion av hegemoniska mansideal. För de katolska prästerna var ordenssystrarnas insatser oundgängliga. I en rapport från 1886 hävdade Kerff att församlingen i Horsens helt enkelt inte skulle fungera utan ordenssystrarna.[725] Dessa skötte prästernas hushåll, hjälpte till med barnens undervisning och utförde mycket av det praktiska arbetet i församlingarna. De förmedlade katolsk trospraxis åt katoliker och konvertiter, och genom sina andaktsövningar såg de till att kyrkorna aldrig stod tomma.[726] Även om det fanns nordiska konvertiter bland ordenssystrarna kom flertalet från det katolska utlandet, medan merparten

722. Heiden till Franchi 2 aug. 1875 och till Simeoni 26 mars 1887 i Germania, vol. 24 och 26, ASPF.

723. Så exempelvis i rapporter från Kerff 9 april 1893, 9 april 1898 och 5 april 1910, N. S. 1893/7, vol. 5, 1898/7, vol. 124, NS 1910/7, vol. 482, ASPF; från Heiden 2 aug. 1875 och 26 mars 1887 och från Frederiksen 7 aug. 1890 i Germania, vol. 24 och 26, ASPF. Se Werner 2005, s. 179–188.

724. Rapporter till Simeoni från Kerff 10 april 1888 och från Frederiksen 29 sept. 1891 i Germania, vol. 25 och 26, ASPF.

725. Kerff till Simeoni 8 april 1886 i Germania, vol. 25, ASPF.

726. Werner 2002, s. 195–200.

av församlingsmedlemmarna i många fall bestod av konvertiter. I vissa fall var även församlingsprästen konvertit, vilket gjorde att det i stort sett bara var ordenssystrarna som var »födda« katoliker.[727]

Att detta kunde leda till konflikter säger sig självt. Det hela urartade ibland till en ren maktkamp mellan systrakommuniteten och kyrkoherden. Så var exempelvis fallet i församlingen i Odense, där den unge danske konvertiten Axel Whitte, också han »propagandist«, tillträtt som kyrkoherde 1893. Här var det josefsystrarna som tjänstgjorde som församlingssystrar och som hade ansvar för församlingens skola. Det dröjde inte länge förrän systrarna, som varit verksamma i församlingen sedan 1870-talet, råkade i luven på den nye kyrkoherden. En flod av klagomål och rapporter strömmade in till vikariatsledningen i Köpenhamn. Konflikten tillspetsades ytterligare av att kaplanen Frederiksen ställde sig på systrarnas sida. Whitte beskyllde systrarna för maktlystnad. Han menade sig reducerad till deras hjälpreda och ansåg att de hetsade upp församlingen mot honom, medan dessa å sin sida anklagade kyrkoherden för att ha ett alltför familjärt umgänge med sina konfirmander, för superi och för att fraternisera med protestanter. I församlingen gjordes en namninsamling till en petition till biskop von Euch med anhållan om att Whitte skulle förflyttas.[728] Denne försvarade sig med att han var utsatt för en elak förtalskampanj från systrarnas och kaplanens sida. Länge hade han biskopens stöd, och systrarnas och församlingsmedlemmarnas klagomål lämnades utan åtgärd; det enda som skedde var att Frederiksen omplacerades. Men när Whitte våren 1895 dristat sig till att offentligen uppträda till försvar för en socialdemokratisk folketingskandidat ingrep biskopen, och Whitte beordrades göra avbön inför församlingen. När han tre år senare stämdes inför domstol åtalad för att ha förgripit sig på en minderårig flicka var det slut med von Euchs tålamod. Han suspenderade Whitte från prästämbetet och överlämnade församlingen åt tyska redemptoristpräster. Själv menade sig Whitte vara utsatt för en komplott och nekade bestämt till anklagelsen. Han dömdes mot sitt nekande till en månads fängelse.[729]

727. De apostoliska vikariernas och prästernas rapporter till Propaganda Fide, vilka förvaras i kongregationens arkiv (ASPF), handlar ofta just om mission och församlingsbyggande. Werner 2005, s. 100–127, 170f.

728. Petition till von Euch från juli 1894, von Euchs samling, 1000:30, KHA.

729. Whitte till von Euch 7 maj 1895, von Euchs samling, 1000:30, KHA. *Nordisk Ugeblad*

Förhållandena i den katolska församlingen i Odense var visserligen extraordinära, men de ger ändå en god bild av hur livet kunde te sig för en katolsk sekularpräst i den nordiska diasporan. Präster och systrar levde tätt in på varandra och i nära kontakt med människors vardag. Fattiga barn bodde i prästgårdarna eller på systrarnas barnhem, och mycket av den katolska verksamheten rörde just barnens fostran, religionsundervisning och skolgång. Pengar var det ständigt brist på, och för att dryga ut kassan fick både präster och systrar ägna sig åt allehanda extraknäck som studiecirklar, språkundervisning etc. Det rådde ibland oklara gränsdragningar mellan prästernas och systrarnas kompetensområden, och för en ung präst var det nog inte så lätt att hävda sin auktoritet gentemot äldre och erfarnare ordenssystrar. Provinspriorinnan för josefsystrarna i Danmark, Marie-Geneviève (Girard), som våren 1894 inspekterat kommuniteten i Odense och haft ett allvarligt samtal med Whitte, träffade nog rätt när hon i en rapport lyfte fram dennes osäkerhet i sin ämbetsutövning som roten till det onda. Enligt hennes bedömning klarade han helt enkelt inte av sitt prästerliga uppdrag, vilket ledde till att han sökte kompensera sig genom att ständigt och på ett småaktigt sätt betona sin prästerliga myndighet.[730] För ordensprästerna som levde tillsammans i gemenskaper var det, även om konflikter och svårigheter förekom även här, enklare att hävda sin auktoritet gentemot systrarna. I församlingen i Odense upphörde klagomålen från systrar och lekmän efter det att redemptoristerna 1899 övertagit ansvaret.[731]

Känslornas språk

Propagandisternas brev till Rom innehåller ibland mycket personliga vittnesbörd, där de egna känslorna tillåts komma klart till uttryck. Oftast handlar det här om negativa känslor av uppgivenhet, modlöshet och ibland även indignation. Detta gäller inte minst Grüders rapporter från hans tid som präst i Köpenhamn på 1850-talet. I dessa brev, vilka utmynnar i med tiden alltmer enträgna böner om att få inträda i jesuitorden, redogör han för sina psykiska problem och sin sviktande fysiska hälsa. Han stod

1895, s. 238, 288. Fallet kommenterades i pressen, och många uttalade sig till Whittes försvar; så också en protestantisk kyrkoherde. Se Werner 2002, s. 204–206.

730. Marie-Geneviève till von Euch 18 april 1894, von Euchs samling, 1000:30, KHA.

731. Werner 2002, s. 206.

helt enkelt inte ut med det ensamma livet som missionspräst i en fientlig miljö, och påfrestningarna hade fått honom att börja vackla i sin tro. Men från Roms sida svarade man blankt nej på hans anhållan om dispens från det löfte att förbli sekularpräst som alla propagandister hade att avge. Inte heller hans bön om att för en tid få arbeta vid prästseminariet i Münster beviljades. Kardinal Barnabò uttalade sig berömmande om Grüders missionsinsatser, men han gick märkligt nog inte in på den svåra kris som denne av allt att döma genomlevde.[732] I detta liksom i andra liknande fall var budskapet från Rom att man som propagandist hade att stanna och kämpa vidare på den post där man var satt av sina överordnade och att man skulle betrakta detta som Guds vilja. Det gjorde Grüder, och som apostolisk prefekt för den danska missionen från 1869 kom han att göra betydande insatser. Han var också uppskattad av sina präster, inte minst av propagandisterna, vilka i sina rapporter betecknade honom som en förebild i prästerlig vandel, ja rent av som ett helgon.[733] Vad de inte visste var med vilken motvilja Grüder avlade sitt ansvar som den danska missionens överherde och att han vid ett flertal tillfällen bett om att få bli entledigad från sin post.[734]

I sina till formen devota rapporter riktade prefekt Grüder ibland skarp kritik mot den, som han menade, långsamma romerska byråkratin, och i ett brev från våren 1877 försett med markeringen »privato« frågade han rent ut om kardinalen verkligen läste alla hans rapporter.[735] Också nordiska propagandister lägre ner i hierarkin uttryckte liknande kritik. Flera klagade över att de inte fått någon respons på sina lägesrapporter, och hösten 1889 ställde Kerff förebrående frågan om han var förpliktigad att skicka en ny rapport när han ännu inte fått svar på den förra. Vilhelm Klemp i Kolding, som under sin tid som missionär på Island ibland fått vänta förgäves på svar, påpekade i sin årsrapport för 1919 att man som missionär kanske

732. Grüder till Barnabò 5 nov. 1856 och 8 jan. 1859 i Germania, vol. 20 och 22, ASPF; Barnabò till Grüder 12 okt. 1858: 1000, 2001, KHA.

733. Rapporter till kardinalprefekten från Johansen 16. dec. 1883, från Neuvel 25 dec. 1883 och från Kerff 8 april 1884 i Germania, vol. 25, ASPF. Werner 2005, s. 61–71, 84–110.

734. Grüder till Barnabò 27 dec. 1870 och till Franchi 16 juli 1875, 4 april 1876, 7 mars, 25 maj och 3 aug. 1877 i Germania, vol. 23 och 24, ASPF.

735. Grüder till Franchi 7 mars 1877 i Germania, vol. 24, ASPF. Franchi tillbakavisade i sitt svar anklagelsen att han inte personligen läste alla brev och rapporter. Kongregationens enorma arbetsbörda var, framhöll han, förklaringen till att det ibland kunde dröja med svarsbreven. Franchi till Grüder 4 maj 1877 (koncept) i Germania, vol. 24, ASPF.

kunde använda tiden bättre än att sitta och författa rapporter.[736] Flera tog sig friheten att allt emellanåt underlåta att skriva, vilket Max Osterhammel ursäktande medgav i en rapport till kardinal Willem van Rossum från sommaren 1927. Som skäl angav han att det inte funnits något nytt att rapportera. Hans lägesbeskrivningar från 1890-talet hade varit fyllda av hopp. Nu var han mer pessimistisk, och han drog sig heller inte för att indirekt kritisera kardinalens agerande under dennes pastoralbesök i Danmark sommaren 1923, vilket lett till antikatolska utfall i dansk press.[737]

Svaret löd i samtliga fall att progandisterna var förpliktigade att hålla kontakten med Propaganda Fide och rapportera om sin verksamhet. Detta var inte bara en tom formalitet, framhöll kardinal Miescysław Ledóchowski i ett brev till Osterhammel, vars rapport från Island enligt kardinalens mening var alltför kort och summarisk.[738] Kardinalprefekterna ville kunna följa de forna adepterna, och som det tycks uppskattades öppenhet och ärlig kritik. Så framförde prästen Frederik Ronge i en rapport från 1924 barsk kritik mot en av sina kaplaner, vilken han menade försökte vara »più ortodossi che i papa« (mer renlärig än påven) och som genom denna sin hållning indirekt saboterade missionsverksamheten. Han ställde sig också kritisk till vissa, som han menade, småaktiga förändringar i den liturgiska kalendern, vilka upprört många danska katoliker. Kardinal van Rossums svar var faderligt och fullt av uppmuntran, och kardinalen lovordade dennes »klarspråk«. När Ronge några år tidigare uttryckt oro och bekymmer över att den enligt hans uppfattning överdrivet nitiske prästkollegan Jacob Olrik, som sedan en tid tillbaka var provikarie i missionen, skulle utses till ny apostolisk vikarie efter von Euch lovade kardinalen att dessa synpunkter skulle beaktas.[739] Just Olrik, som alltsedan sin prästvigning 1915 fungerat som biskopens sekreterare, hade annars fått mycket goda vitsord i samband med den apostoliska visitation som genomförts i de katolska missionerna i Norden 1920. Visitatorn, den holländske biskopen Arnold Diepen, berömde dennes, som han formulerade det, äktkatolska präster-

736. Kerff till Simeoni 22 okt. 1889, Klemp till van Rossum 30 dec, 1919: Germania, vol. 26 och NS 1919/7, vol. 616, ASPF.

737. Osterhammel till Ledóchowski 24 maj 1893 och till van Rossum 18 mars 1927: 1893/7, vol. 5 och NS 1926–27, 72/4, vol. 952, ASPF.

738. Ledóchowski till Osterhammel 22 april 1900: 1893/7, vol. 5, ASPF.

739. Ronge till van Rossum 22 okt. 1920 och 15 okt. 1924; van Rossum till Ronge 25 nov. 1920 och 17 okt. 1924 (koncept), NS 1920/7, vol. 642 och 1923–25, vol. 854, ASPF.

liga manér.[740] Visitatorn syftade här, intressant nog, på just den klerikala formalism som enligt Ronge utgjorde ett hot mot den danska missionens utveckling. Sådant passade, menade han, kanske i katolska länder men inte i protestantiska missionsområden som de nordiska.

Att van Rossum lyssnade på Ronge berodde nog till en del på att denne var en framgångsrik missionär som, liksom sin företrädare Neuvel, i rapport efter rapport kunde redogöra för överfyllda gudstjänster och en strid ström av konvertiter.[741] Det ska tilläggas att van Rossum, som var holländare till börden och redemptorist, själv hade arbetat som missionär.[742] Då Collegium Urbanum 1927 firade 300-årsjubileum och förutvarande alumner från hela världen inbjöds att delta var det just Ronge som utvaldes att representera de danska propagandisterna. I hans rapporter finner man för övrigt inget av den romerska nostalgi som framträder i breven från många av hans nordiska prästkollegor. Samma anda av klarspråk finner man i rapporterna från norrmannen Olav Offerdahl, som 1924 rent av dristade sig till att anklaga den katolske biskopen i Norge, holländaren Jan Smit, för despotism och för att genom sin gåpåaranda (zelus sine prudentia) framkalla negativa reaktioner i pressen.[743] Då Smit, efter en alltför nära relation till en kvinnlig konvertit och skandalreportage i pressen, tvingades avgå 1928 och det gällde att snabbt finna en efterträdare, föll valet på Offerdahl. Enligt den romerske visitatorn biskop Vallega ägde denne, som han uttryckte det, erfarne, kloke, fromme och dessutom allmänt omtyckte präst de rätta kvaliteterna för uppdraget. Vad man däremot inte tog med i beräkningen var hans dåliga hälsa; Offerdahl dog sex månader efter sitt tillträde som apostolisk vikarie. Också en annan propagandist, nämligen Kjelstrup, hade förts på förslag men avfärdats av Vallega med motiveringen att han var intrigant, kritiklysten och »troppo nazionalista« (mycket nationalistisk). [744] I rapporterna till Propaganda Fide framträder inget av

740. Diepen, Rapport de la Visitation Apostolique de Danemarc et Island, 6 jan. 1921, NS 1921/105, ASPF. Diepen lovordade i rapporten Olrik för hans »soumission et obeissance«.

741. Ronge till van Rossum 22 mars 1918 och 15 oktober, NS 1918/7, vol. 600 och 1923–25, vol. 854, ASPF.

742. Det pågår ett stort holländskt forskningsprojekt om kardinal van Rossum och hans insatser. Se http://www.cardinalvanrossum.eu/globalsignificance.htm.

743. Offerdahl till van Rossum 29 jan 1924. Svar 3 nov. 1924, NS 1923–25, vol. 854; 1926/1 878, ASPF. Han nämnde även att han efter 26 år som präst i S:t Olafs församling i Oslo av biskopen förvisats till den lilla missionsstationen i Arendal.

744. Vallega till van Rossum 11 juni 1929 (Relazione circa la nomina del vicario apostolica

detta, och vad gällde posten som apostolisk vikarie förordade Kjelstrup den franske dominikanpatern Béchaux.[745]

Ett exempel på en personligt hållen rapport är Whittes från hösten 1897, då konflikten i församlingen rasade som värst och han dessutom hade kommit ihop sig med den nye kaplanen Peter Schreiber, också han propagandist. Om konflikterna nämner Whitte inget i sitt brev. Däremot ger han en ingående redogörelse för sin konversion till den katolska kyrkan och hur hans familj tagit avstånd från honom på grund av detta. Han skildrar också den lyckliga seminarietiden och sitt arbete som missionär i Danmark. Från kardinalprefekten Ledóchowski erhöll han ett faderligt och medkännande svar, medan Schreiber som svar på sin förtroliga rapport där han omtalat att Whitte behandlade honom som sin fiende uppmanas att alltid underordna sig sina överordnade.[746] Henrik Slump, som var kyrkoherde i Rosenkransförsamlingen i Köpenhamn, berättade om de svårigheter han hade med sina kaplaner. En av dem hade vid ett flertal tillfällen setts spatsera hand i hand med en ung dam, rapporterade han i oktober 1894 och bad samtidigt om att få bli omplacerad till den nordtyska missionen. Slump fick ett uppmuntrande och tröstande svar från Ledóchowski, som meddelade att han bett biskopen undersöka ryktena om kaplanen. Men något tillstånd att återvända till Tyskland fick han inte.[747] Här framträder återigen den offerdiskurs som vid sidan av kravet på hierarkisk underordning var så typisk för det ultramontana prästmannaidealet.

Det var inte första gången Slump, som egentligen utbildats för verksamhet i den nordtyska missionen men som på grund av kulturkampen i Tyskland hamnat i Danmark, bad om att få återvända till sitt hemland. Han längtade efter den mer omväxlande verksamhet som en stor församling i en katolsk miljö kunde erbjuda och tappade allt emellanåt modet till följd av alla materiella och personella svårigheter. Men han stannade

di Norvegia, con carattere vescovile) och 15 augusti 1929, NS 1931:1, vol. 977, ASPF. Valet av den 73-årige Offerdahl var i viss mån en nödlösning, vars syfte var att få slut på konkurrenskampen mellan olika nationella intressen. Vad gäller Kjelstrup hade denne i yngre dagar ägnat sig åt spiritism, och han var illa omtyckt av många av sina prästkolleger.

745. Kjelstrup till van Rossum 20 okt. 1928, NS 1926/1, vol. 877, ASPF. Som andra alternativ föreslog han den luxemburgiske maristpatern Jacob Mangers. Denne blev apostolisk vikarie 1932.

746. Rapporter till Ledóchowski från Whitte 1 sept. 1897 och från Schreiber 25 december 1897. Svar från Ledóchowski 15 dec. respektive 4 mars 1898 (koncept), NS 1897/7, vol. 101, ASPF.

747. Slump till Ledóchowski 20 okt. 1894; svar (koncept) 26 nov. 1894, NS 1893/7, vol. 5, ASPF.

troget på sin post, och biskop von Euch prisade honom för hans »solida prästerliga dygder« (vertu).[748] Annorlunda var det med svensken Fredrik Muckenhirn, som efter avslutad utbildning på Collegium Urbanum 1895 placerades som kyrkoherde först i den katolska församlingen i Gävle och från 1903 i Malmö. Till skillnad från företrädaren Moro, som ju trivts alldeles utmärkt i Gävle, hade Muckenhirn svårt att finna sig till rätta som präst i en liten missionsförsamling som denna, och hans rapporter är fyllda med klagomål. Än klagade han över den protestantiska omgivningens likgiltighet, än över katolikernas bristande nit, än över bristen på resurser. Ett faderligt förmanande brev från kardinalprefekten fick honom att fatta nytt mod, och efter omplaceringen till Malmö rapporterade han stolt att han grundat en förening för katolsk bokutgivning och planerade starta en katolsk tidning. Men efter det att dessa planer grusats till följd av brist på medel och han dessutom börjat tvivla på värdet av det celibatära livet, gav han till slut upp och lämnade 1909 både sin prästtjänst och katolska kyrkan, för att i stället träda i Svenska kyrkans tjänst.[749]

Muckenhirn och Whitte var långt ifrån de enda nordiska propagandisterna som till följd av misslyckanden av olika slag fick ge upp sin gärning som katolska missionärer. Den danske konvertiten Edvard Ortved, som prästvigts 1881 och som efter en konfliktfylld tid som kaplan i Odense kommit att ägna sig åt själavården av de polska säsongsarbetarna, suspenderades 1905 från sin tjänst på grund av osedligt beteende. Ortveds apostolat bland polackerna, för vilket han gav en ingående redogörelse i en rapport sommaren 1902, var tämligen framgångsrikt. Han hade lärt sig polska, och med hjälp av insamlade medel från främst Polen hade han kunnat uppföra en kyrka i Maribo, vilken invigts 1901.[750] Men han hade, som det hette, ett lättsinnigt sätt att umgås med unga kvinnor, och liksom i fallet Whitte vände sig lekmän och församlingssystrar till biskopen för att få rättelse. Enligt vad von Euch uppger i ett förtroligt brev till den ovan

748. Årsrapport från von Euch för 1888 i Germania vol. 6, ASPF. Här tar biskopen även upp Slumps klagomål över sin materiella situation, vilka han betecknar som överdrivna.

749. Rapporter från Muckenhirn till Ledóchowski 19 sept. 1896, 6 dec. 1898 och 13 nov. 1900 och till Gotti odat. 1906. Ledóchowski till Muckenhirn 29 nov. 1900 och till biskop Bitter 13 dec. 1902 med bifogat brev till Muckenhirn, NS 1896/7, vol. 77, 1898/7, vol. 124, 1900/7, vol. 174, 1903/38, vol. 259, ASPF 1906/7, vol. 337, ASPF. Se Werner 1996, s. 196ff; E. Olsson, *Fredrik Muckenhirn, katolsk präst och luthersk kyrkoherde*, Stockholm 1999, s. 26–30.

750. Ortved till Gotti 18 aug. 1902, NS 1897/7, vol. 124, ASPF.

nämnde Diepen hade Ortveds sinnliga läggning gjort sig gällande nästan omedelbart efter återkomsten till Danmark 1887. Kyrkoherde Henrik Pohl i Odense bad vid flera tillfällen att Ortved, som han betecknade som omöjlig att samarbeta med, skulle omplaceras, och kollegan Heiden i Fredericia uttryckte en önskan om att denne skulle förflyttas så långt bort från Jylland som möjligt. Ortved hade vistats en tid i Fredericia och tydligtvis gjort sig omöjlig även där.[751]

Ett mer tragiskt exempel är konvertiten Sven Nordmark, som efter sin prästvigning 1913 kom att tjänstgöra nästan tjugo år som präst vid katolska församlingen på Söder i Stockholm och som efterträdde Kiesler som kyrkoherde. Han var visserligen inte propagandist utan hade fått sin prästutbildning hos jesuiterna i Innsbruck, men detta prästseminarium hade en liknande karaktär som det jesuitledda Collegium Urbanum. Av hans rapporter och självbiografiska anteckningar att döma längtade han liksom många av propagandisterna tillbaka till den trygga tillvaron vid jesuitkollegiet och drömde om att få återvända dit för att doktorera i teologi. Men jesuiterna i Stockholm hade han svårt att dra jämnt med, och han låg i ständig konflikt med de tyska elisabethsystrarna, som fungerade som församlingssystrar och hjälpte till i skolan. Medan Nordmark anklagade systrarna för härsklystnad och menade att de misskötte sina sysslor beklagade sig dessa över kyrkoherdens »diktatorsanda«.[752] I sina självbiografiska anteckningar, vilka vittnar om besvikelse och bitterhet, lyfter Nordmark fram sin tilltagande sjuklighet samt systrarnas trakasserier och prästkollegornas oförståelse och intriger som en förklaring till sitt sammanbrott och entledigande från kyrkoherdebefattningen i början av 1930-talet.[753] Den egentliga orsaken till att han fråntogs denna befattning var emellertid en annan, nämligen hans homosexuella relationer. Intressant nog var det en avhoppad jesuitisk prästkandidat som själv dömts för liknande överträdelser tio år tidigare som informerat den apostoliske vikarien, biskop Müller, om Nordmarks homosexuella eskapader.[754]

751. von Euch till Diepen 15 jan. 1921, NS 1921/105, ASPF. Se E. S. Kruszewski, *Pastor Edward Ortved og hans breve till biskop Johannes von Euch fra 1894–1906*, København 1903.

752. Nordmark till Diepen 5 juli 1920. N.S. 1921/105, vol. ASPF. Werner 1996, s. 199.

753. S. Nordmark, *Quosque tandem?,* otryckt självbiografi, KBA.

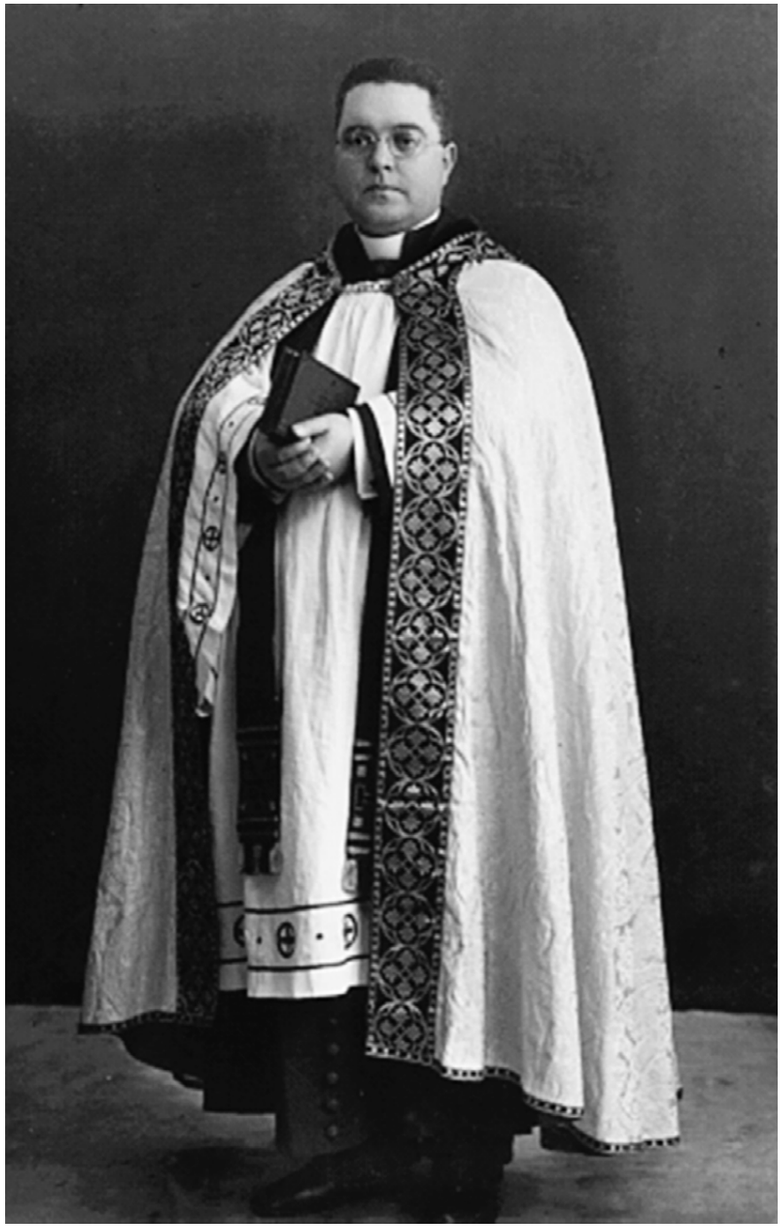
754. G. Ekman, »Nils Santessons femtioåriga helvete« i F. Silverstolpe och G. Söderström (red.), *Sympatiens hemlighetsfulla makt. Stockholms homosexuella 1860–1960*, Stockholm 1999, s. 264f.

Den ovan nämnde danske konvertiten och prästen Peter Schindler beskriver i sina memoarer hur stort och vanskligt steget var från det disciplinerade livet vid ett katolskt prästseminarium, där alla praktiska sysslor sköttes av osynliga tjänsteandar, till den hårda verkligheten som präst i en katolsk missionsstation i det protestantiska Norden. Den utbildning som gavs på prästseminariet förmedlade, menar han, ideal och förhållningssätt hos de unga adepterna som stod i bjärt kontrast till de egenskaper som krävdes ute på missionsfältet. Som exempel på vilka konsekvenser detta kunde få nämner han Frederiksen i Silkeborg, som han besökte strax innan han skulle påbörja sin egen prästutbildning vid jesuiternas Collegicum Germanicum i Rom. Frederiksen hade, menar Schindler, offrat allt för missionen, men de resultat han uppnått var föga upplyftande. Sparsamheten ifråga om mat och bränsle hade tärt hårt på hans hälsa. Få infann sig till vardagsmässorna med deras timslånga, personligt hållna predikningar, och Frederiksen levde som en enstöring, isolerad från vanlig mänsklig gemenskap. Väggarna i hans vindsvåning ovanpå kyrkan var prydda av egenhändigt målade bilder, föreställande miljöer och kamrater från seminarietiden i Rom, som han hela tiden refererade till med nostalgisk längtan. Om den samtida utvecklingen i kyrkan var han, enligt Schindler, föga informerad och i grunden heller inte intresserad; han levde i det förflutna.[755]

Katolsk prästmanlighet i kris

Runt sekelskiftet 1900 pågick en livlig debatt om katolicism och modern kultur i reformkatolska kretsar i Sydtyskland. Reformkatolikerna, vilka ställde sig mycket kritiska till ultramontanismen, önskade en anpassning till den borgerligt liberala tyska kulturen. I en artikel från 2008 visar den amerikanske historikern Derek K. Hastings i hur hög grad denna debatt kom att handla om den katolska manlighetens kris och strategier för att övervinna den. Framför allt vände man sig mot prästcelibatet och det rådande ultramontana manlighetsidealet, vilket menades leda till avmaskulinisering och andlig kastrering både av männen, inte minst då prästmännen, och den katolska religiösa kulturen. De reformkatolska kritikerna

755. Schindler 1951, s. 12–15, 40.



Peter Schindler i birgittinsk dräkt. (Katolsk Historisk Arkiv, Köpenhamn.)

anknöt här till den protestantiska kritiken mot katolicismen som feminin och otysk och lyfte fram det hegemoniska borgerligt protestantiska mansidealet med dess betoning av egenskaper som rationalitet, självständighet och nationellt sinnelag.[756]

Liknande stämningar fanns inom den nordiska katolicismen, särskilt i Danmark. Schindler och hans krets ställde sig som sagt starkt kritiska till den ultramontana spiritualitet som de menade präglade katolicismen i Danmark och till den tyska jesuitordens dominerande ställning i den danska missionen. Dessa dansk-nationella katoliker strävade efter att göra den katolska kyrkan i Danmark mera folkligt dansk genom att anknyta till den grundtvigianska traditionen, vilket inbegrep ett större mått av lekmannainflytande och en avklerikalisering både av gudstjänstlivet och av den prästerliga spiritualiteten.[757] Som nyvigd präst och kaplan vid Sakramentskyrkan i Köpenhamn utvecklade Schindler, som nämnt, en framgångsrik verksamhet som predikant och ungdomsledare. Kanske kan man se denna katolska grundtvigianism som ett försök att forma en mer »manlig« nordisk katolicism som en motbild till den i nordiska ögon feminint präglade romerska katolicismen. Schindler försökte också – för övrigt tillsammans med den ovan nämnde Nordmark – återuppliva den manliga grenen av birgittinorden, vilken han ville ge en nordisk prägel och som skulle fungera som ett redskap för katolsk mission och inkulturation i Norden. Han fick här stöd av den svenska konvertiten Elisabeth Hesselblad, som just var i färd med att skapa en ny, mer utåtriktad gren av birgittinorden med centrum i Rom.[758] Detta projekt hade många likheter med den högkyrkliga rörelse som vid samma tid etablerades inom Svenska kyrkan. Också här knöt man an till arvet efter den heliga Birgitta, och 1920 bildade Societas Sanctæ Birgittæ, som var ett slags ordenssällskap för präster och lekmän med inre mission och kyrklig reform på programmet.[759]

Men Schindlers nordiska apostolat avbröts tvärt i början av 1919, då

756. D. K. Hastings, »Fears of a Feminized Church. Catholicism, Clerical Celibacy, and the Crisis of Masculinity in Wilhelmine Germany« i *European History Quarterly* 2008:38, s. 34–65. Rörelsen, vars teologiska idéer fördömdes genom Pius X:s encyklika mot modernismen 1910, anklagades av sina vedersakare för att försöka protestantisera katolicismen. Se också Forstner 2014, s 432–439.

757. Werner 2005, s. 225–230, 297ff.

758. A. af Jochnick Östborn, »Birgittinernas återkomst till Sverige« i Werner (red.), *Kvinnligt klosterliv* 2005, s. 23–69.

759. B. I. Kilström (red.), *Societas Sanctae Birgittae 1920–1970*, Strängnäs 1970.

det uppdagats att han gjort ett homosexuellt närmande till en yngling som stod under hans ledning. I ett brev till en vän förklarade han sitt agerande med överansträngning och utmattning, och han vistades tre månader på sjukhus innan han efter en tids vistelse i Rom och Sienna sändes till ett benediktinkloster utanför Rom för vila och botgöring.[760] Om von Euch fått bestämma skulle Schindler ha förbjudits att verka som präst i Danmark för all framtid. Kardinal van Rossum ansåg emellertid att man, om än på vissa betingelser och under sträng övervakning, skulle ge honom en ny chans.[761] Efter återkomsten till Danmark var Schindler, vilket framgår av hans brev till von Euchs efterträdare biskop Brems, mån om att i klassiska katolska ordalag markera sin ödmjuka hållning och vilja att underordna sig i allt. Det talas här om övning i »Ydmughed« och om absolut »Lydighed«.[762] Men han kom snart att uppge denna ödmjukhetsdiskurs och återgå till sin gamla gåpåaranda. Efter en tid som privatmissionär på Langeland fick han 1928 tillstånd att återvända till Köpenhamn, och som kaplan i Rosenkranskyrkan gjorde han ännu ett försök att förverkliga sina danskkatolska visioner. Liksom i Tyskland utlöste dessa reformsträvanden starka konflikter. Jesuiterna beskyllde Schindler och hans krets för nationalistiskt ränkspel, och många i församlingen betraktade hans fördanskningssträvanden som ren protestantisering. Det hela slutade med att han än en gång skickades till Rom, som sedermera blev han permanenta boplats under tjugo års tid. Retrospektivt uttrycker Schindler viss ruelse över sin framfart och sin nationalistiska agitation, men han menar sig ändå ha haft rätt i sak.[763] För honom var den centrala frågan om de danskfödda prästerna

760. Schindler 1951, s. 87–115. U. Sander Olsen, *Peter Schindlers Birgittinske periode 1916–1920*, København 2000, s. 17ff. Schindler hade uppmanat en tonårspojke till ömsesidig sexuell tillfredsställelse. Uppmaningen omsattes aldrig i handling, men händelsen ansågs vara så allvarlig att Schindler tvingades lämna Danmark. Under närmare två år vistades han i italienska kloster, först i Subiaco utanför Rom och därefter i Monte Vergine vid Neapel. Schindler beskriver händelsen i ett brev 28 feb. 1920 till vännen Holger Krusenstjerna-Hafstrøm, Schindlers samling, KHA.

761. Euch till Diepen 15 jan. 1921, NS 1921/105, ASPF. Rossum till Euch 4 dec. 1920, 20 jan. 1921 och till Brems 20 nov. 1928: 1090:93, KHA. Av Schindlers brevväxling framgår att han trodde sig ha ett starkare stöd från kardinalen än vad han i själva verket hade, och han hoppades att denne skulle bistå honom i hans planer på att upprätta den manliga grenen av birgittinorden. Så blev det emellertid inte, och Elisabeth Hesselblad såg till att han berövades sin status som birgittinoblat och förlorade sin rätt att bära birgittindräkten. Se U. Sander Olsen 2000, s. 20–46.

762. Schindler till Brems 24 april 1921, 4 feb. 1925, 9 juli 1927, Schindlers breve til Biskopperne von Euch og Brems 1921–39, KHA.

763. Schindler 1951, s. 119–190. Se kapitel 2.

skulle ges möjlighet att utveckla en verksamhet på sina egna villkor eller tvingas anpassa sig till främmande kulturella koder och prästmannaideal.

Schindler kunde här åberopa sig på de romerska direktiven för missionen, vilka inskärpts i missionsencyklikan *Maximum illud* från 1919. Målet var att den katolska tron skulle inkultureras i missionsländerna så att dessa kunde utvecklas till oberoende lokalkyrkor, vilket innebar en viss anpassning till lokala seder och bruk.[764] I det skandinaviska missionsdistriktet innebar denna inkulturation att man lyfte fram de nordiska ländernas katolska arv, tillämpade viss försiktighet vad gällde de yttre trosmanifestationerna, infogade en del »neutrala« protestantiska traditioner i gudstjänsten och gav dispenser från de stränga fastebestämmelserna och förbudet mot blandäktenskap. Men vad gällde den prästerliga spiritualiteten gjordes, om man bortser från rätten att bära skägg och andra liknande detaljer, inga eftergifter, åtminstone inte på det normativa planet. Detta visade sig inte minst i samband med biskop Diepens visitation av de nordiska missionsdistrikten sommaren 1920. I sina visitationsrapporter kritiserar han att lekmännen blandade sig i den kyrkliga verksamheten, att relationen mellan präster och lekmän var alltför familjär och att det religiösa livet saknade den nödvändiga asketiska prägeln. Detta berodde, menade han, på att de nordiska missionerna dominerades av konvertiter och att dessa, även prästerna, behöll mycket av sitt lutherska arv, vilket tog sig uttryck i kritiklusta och bristande respekt för kyrkliga regelverk. Schindler framhölls som ett särskilt flagrant exempel på denna mentalitet. Den ende danskfödde präst som Diepen uttalade sig berömmande om var provikarien Olrik, som stod högt i kurs också hos von Euch men som var illa omtryckt av sina danska prästkollegor.[765] Biskop Bitter i Sverige gjorde ungefär samma bedömning som Diepen. Enligt honom hade de protestantiska konvertiterna alla »Luther i blodet«.[766]

I sin korrespondens med Diepen redogjorde von Euch för de problem han hade med de danskfödda konvertitprästerna. Han tog i detta sammanhang också upp Ortveds och Schindlers feltramp, som han hänförde till

764. Rivinius 1994, s. 257–262. J. Gadille 1992, s. 316ff. Även de tyska missionsorganisationerna underställdes den romerska centralmyndigheten.

765. Diepen, Rapport de la Visitation Apostolique de Danemarc et Island, 6 jan. 1921, NS 1921/105, ASPF.

766. Bitter till van Rossum 12 mars 1917, NS 1920/105, ASPF.

deras bristande förmåga till självdisciplin och självbehärskning, en brist som han menade sig ha iakttagit också hos andra danskfödda präster. Liksom konvertiter i allmänhet var dessa präster ofta fyllda av iver och entusiasm, men deras protestantiska fostran och alltför ringa erfarenhet av katolskt levnadssätt gjorde att de ofta fallerade i sin missionärsgärning. Han lyfte här särskilt fram deras kritiklusta, självöverskattning och brist på uthållighet, vilket han hänförde till den protestantiskt präglade danska folkkaraktären. I Schindlers fall tillkom också hans poetiska ådra, vilken von Euch bedömde som en farlig egenskap hos en präst. Ungefär en tredjedel av de infödda katolska prästerna hade, framhöll han, misskött sig på olika sätt. De flesta av de danskfödda prästerna uppges visserligen vara duktiga och pålitliga själasörjare men sägs sakna »Energie, Organisationsgeist und Zusammenhalt« (energi, organisationsförmåga och sammanhållning). Flera uppges ha en besvärlig karaktär, vilket i vissa fall lett till konflikter med respektive församlingar och i andra till att de hade föga personlig kontakt med lekfolket. Han noterar också att de danska katolikerna, åtminstone att döma av konversionsstatistiken, i allmänhet hade större förtroende för de utländska katolska prästerna än för de infödda. Det skulle, trodde han, därför dröja länge innan man klarade sig utan de utländska missionärernas insatser.[767]

Till en av sina rapporter till Diepen fogade von Euch en lista över det apostoliska vikariatets 86 präster med korta omdömen om var och en av dessa. Dessa omdömen reflekterar på ett intressant sätt synen på den ideala katolska prästmanligheten och dess motbilder. De mest positiva kommentarerna får ordensprästerna, främst då jesuiterna, vilka karakteriseras med epitet som »tüchtig, eifrig, vortrefflich, begabt« (duktig, ivrig, begåvad, förträfflig) och vars insatser som predikanter, själasörjare, församlingsledare och skribenter lyfts fram som föredömliga. Men också sekularprästerna får i de flesta fall positiva vitsord vid sidan av beskrivningar av mindre goda sidor som exempelvis bristande initiativkraft och förmåga att leda

767. von Euch till Diepen 22 juli och 19 nov. 1920, 14 jan. 1920 och 15 jan. 1921, NS 121/105, ASPF. Denna problematik hade von Euch tagit upp i en rapport till kardinal Ledóchowski redan tio år tidigare. Han framhöll här att de bästa och ivrigaste infödda prästerna var de som kom från invandrade katolska familjer. Vad gällde konvertiterna måste man, menade han, vara försiktig med att ge dem tillträde till prästämbetet, eftersom erfarenheten lärde att de till följd av sin protestantiska fostran och den veka danska folkkaraktären saknade de nödvändiga förutsättningarna för detta värv. von Euch till M. Ledóchowski 21 april 1899: 1899/15, vol. 165, ASPF.

och entusiasmera eller slutenhet respektive häftigt humör. Endast sju av prästerna karakteriseras med epitetet from; i de flesta fall handlar det här om präster som för övrigt får mest kritiska omdömen, och ingen av jesuiterna beskrivs som from. Så betecknas exempelvis Pohl som from och bildad men »ohne Gabe als praktischer Missionar zu wirken« (utan gåvan att utföra praktiskt missionsarbete). Kerff i Horsens får omdömet from och pålitlig men utan sinne för det kyrkliga församlings- och föreningslivet.[768] Detta betyder givetvis inte att von Euch menat att detta var en mindre god egenskap eller att jesuiterna inte skulle ha varit fromma, utan får väl snarare tolkas som ett uttryck för att fromhet var en egenskap som katolska präster förväntades ha men som i normalfallet inte ansågs behöva nämnas.

I det katolska prästmannaideal som tonar fram i denna korrespondens dominerar praktiska egenskaper som förmåga att leda, organisera och entusiasmera och dygder som självbehärskning, uthållighet och trohet mot kyrkliga regelverk. Mer specifikt kristna dygdeideal som trosnit och fromhet nämns däremot mer sällan. Men eftersom den prästerliga verksamhet som beskrivs var inriktad på kyrkligt religiösa aktiviteter finns de hela tiden med som självklar utgångspunkt och referensram. I de minnesteckningar över avlidna katolska prästmän som publicerades i *Nordisk Ugeblad* lyfts de kristna dygdeidealen fram desto starkare. Om den ovan nämnde Kiesler, som avled 1918, sägs exempelvis att han var »en herlig Mand, en sjælden Mand, en vidunderlig Præst, med ett Sind saa lyst og et Hjerte saa mildt og sa blødt som vel kun faa«. Han beskrivs vidare som klok, bildad och andlig samt som en förstående och kärleksfull själasörjare.[769] Den 1930 avlidne danskfödde jesuiten Ludvig Günther beskrivs som en »sjældent samvittighedsfuld« och kärleksfull själasörjare, uppfylld av offervilja och apostolisk iver men också som en engagerad lärare och ungdomsledare. Han var, heter det vidare, en »Præst til sin Sjæls inderste« som alltid hade själarnas frälsning för ögonen.[770] Övriga minnesteckningar går i samma stil och det är således, även om också personliga egenskaper som humor, lärdom eller konstnärlig begåvning lyfts fram, de religiösa dygderna som står i fokus. Detsamma gäller även om lekmännen. Så beskrivs exempelvis konstnären och konvertiten Fritz West som mönsterkristen och »Kvalitets-

768. von Euch till Diepen 22 juli 1920, N. S. 121/105, ASPF.
769. *Nordisk Ugeblad* 1918, s. 900ff.
770. *Nordisk Ugeblad* 1930, s. 633ff.

Katholik«, en man som med iver uppfyllde sina religiösa plikter, engagerade sig i det kyrkliga föreningslivet och deltog i gudstjänsterna.[771] Man kan anta att de mera bemärkta katolska lekmän som inte uppfyllde dessa kriterier helt enkelt inte fick någon minnesruna i tidskriften efter sin död.

Här kan det ha sitt intresse att jämföra med de resultat Anna Prestjan kommer fram till i sin analys av minnesteckningar över avlidna präster i Härnösands stift under 1900-talets första hälft. I karakteristiken av dessa präster dominerar karaktärsegenskaper som ligger i linje med tidens borgerliga manlighetsideal som exempelvis arbetsamhet, plikttrohet, karaktärsfasthet och duglighet. Prestjan finner vidare en tendens att neutralisera traditionellt kristna dygdeideal genom att kombinera dem med egenskaper som i samtiden uppfattades som typiskt manliga. Detta kan ses som en markering av att den svensk-kyrklige prästen i sin gärning inte skilde sig från andra statliga ämbetsmän och att han var fast förankrad i vardagens realiteter. De kristna dygdeidealen omkodades med andra ord i enlighet med samtida uppfattningar om manlighet.[772] Inom katolicismen var det snarast tvärtom. Här stod den religiösa verksamheten i fokus, medan sekulära manlighetsideal instrumentaliserades för kyrkligt religiösa syften. Detsamma gällde för de nationella diskurser till vilka de rådande hegemoniska manlighetsidealen var kopplade, vilket skapade problem i länder som de nordiska där dessa diskurser var sammanlänkande med den protestantiska kulturtraditionen. Just under denna tid försökte man på protestantiskt håll dessutom profilera sig som en specifikt manlig religionsform genom att knyta an till de rådande nationalistiska strömningarna, medan katolicismen framställdes som både onationell och omanlig.

Klerikalism och manlighet

Det var detta problem som Schindler och hans krets försökte komma till rätta med i sina strävanden att fördanska den katolska kulturen och bryta med den ultramontana, klerikala tradition som man menade att framför allt jesuiterna representerade. Andra danska sekularpräster, som exempelvis den ovan nämnde Olrik, Cay Benzon och Jan Ballin, valde en annan väg. Även de ville bryta den tyska kulturdominansen, men de var

771. *Nordisk Ugeblad* 1930, s. 421ff.
772. Prestjan 2009, kapitel 6.

angelägna om att hålla fast vid det ultramontana prästidealet och ogillade angreppen mot jesuiterna. Olrik hade fått sin prästutbildning i en tyskspråkig miljö, medan de båda andra studerat vid Institute Catholique i Paris. Enligt Diepen utmärkte sig den juristutbildade Olrik inte bara genom sina »romerska« prästerliga manér utan vakade också noga över att den kanoniska lagens bestämmelser efterlevdes i det danska apostoliska vikariatet, inte minst på det liturgiska området. Det var för övrigt just Olrik som agerat som åklagare i den kanoniska process som hölls med anledning av Schindlers homosexuella övertramp, och om han fått bestämma skulle Schindler ha förbjudits att verka som präst i Danmark för all framtid.[773] I två rapporter till Diepen från januari 1921 framhöll Olrik behovet av en fastare ledning och uttryckte en önskan om att den åldrige biskopen fick en coadjutor vid sin sida. Alla de problem man haft med normöverträdande präster berodde, menade han, till en del på att von Euch inte längre hade kraft nog att upprätthålla disciplinen bland prästerna och se till att kyrkans föreskrifter efterlevdes.[774]

Olrik uppträdde alltid i soutan, alltså den långa fotsida romerska prästdräkt som var föreskriven i officiella sammanhang, och han motsatte sig de försök till fördanskning av det katolska gudstjänstlivet som Schindler, Ronge och andra ägnade sig åt.[775] Också Ballin fäste stort avseende vid det klerikala dräktskicket. I ett brev från juli 1922 riktat till Olrik i dennes egenskap av provikarie uttryckte han sin önskan att alltid få bära soutan även i Danmark. Han framhåller här att »Jeg elsker min Soutan og lægger den ingen Steder«; han hoppades slippa byta ut den mot den enklare, icke fotsida prästdräkt (soutanelle) som präster i diasporan och även på vissa håll i Tyskland brukade bära i offentliga sammanhang.[776] Ballin trädde sedermera in i premonstratensorden i Belgien och sällade sig efter sin prästvigning 1928 till medbröderna i Vejle, som hade ansvar för den katolska församlingen där. I en artikel i Katolsk Ungdom 1923, prydd med ett foto av Ballin och Benzon i soutan, beskriver den sistnämnde hur en ung nyvigd jesuitpräst i Ordrup, en stor och kraftig man som alla eleverna

773. von Euch till Diepen 15 jan. 1921, NS 1921/105, ASPF. Schindler till Jørgensen 6 okt. 1919, Schindlers samling, KHA.
774. Olrik till Diepen 9 och 18 jan. 1921, NS 1921/105, ASPF.
775. Diepen, Rapport de la Visitation Apostolique de Danemarc et Island, 6 jan. 1921, NS 1921/105, ASPF.
776. Ballin till Olrik 16 sept. 1922, Biskop von Euchs samling, KHA.

tyckte om, genom sitt sätt att förrätta sin föreskrivna breviariebön bidrog till att väcka prästkallelser till liv. Han gjorde det, framhåller Benzon som själv var i slutskedet av sin prästutbildning, med »en ubeskrivelig mild og mandig Andagt«, som vittnade om hans glädje över att få förena sig »med den mægtige Skare, som i Kirkens namn beder Kirkens Bøn«.[777] Till frågan om prästämbetets höghet och värdighet återkom Benzon, som från 1927 till 1939 var redaktör för *Katholsk Ungdom* och 1930/31 också för *Nordisk Ugeblad*, i många av sina artiklar genom åren. I en artikel i *Nordisk Ugeblad* 1931 framhåller han att de »store och vidunderlige Gaver« som prästen mottog genom sin vigning utgjorde ett fundament för hela det katolska kyrkolivet, eftersom övriga sakrament är avhängiga av att det fanns präster som kunde meddela dem. Det var därför, framhöll han vidare, som prästvigning och förstmässa i katolska länder brukade firas mer festligt än bröllop.[778] Benzon skrev en bok om den 1925 helgonförklarade franske prästen Jean-Marie-Baptiste Vianney, som vid denna tid mer än andra ansågs förkroppsliga det katolska prästmannaidealet. Det är inte oväntat just detta Benzon tar fasta på, och han lyfter särskilt fram dennes ödmjukhet, fromhet, asketiska livsstil och outtröttliga iver för själarnas frälsning.[779]

Denna hållning tycks ha varit den gängse också bland de infödda katolska prästerna i Sverige och Norge. Även här fördes diskussioner om katolsk identitet, men de dansk- och norskfödda prästerna har av allt att döma inte känt samma behov av att markera avstånd mot utländsk kulturdominans som i Danmark, där förlusten av Schleswig och Holstein bidragit till att skapa en hätsk antitysk stämning. Visserligen hade den från Svenska kyrkan konverterade prästen Karl Karlén i slutet av 1800-talet riktat skarp kritik mot de utländska prästernas osvenska manér och predikokonst och efterlyst en starkare anknytning till birgittinsk katolsk tradition, och den ovan nämnde Nordmark beklagade sig ständigt över jesuiternas dominerande ställning i den svenska missionen. Men dessa båda vann inget gehör för sin kritik.[780] I Norge kom de flesta utländska prästerna och ordensmännen inte från det tyska utan från det franska och nederländska

777. *Katholsk Ungdom* 1923, s. 167. Personuppgifter finns i *Katolsk Haandbog for Danmark 1943*, København 1943, s. 138f.

778. *Nordisk Ugeblad* 1931, s. 708ff.

779. C. Benzon, *Sognepræsten i Ars, den hellige Jean-Marie-Baptiste Vianney*, København 1927.

780. Werner 1996, s. 121–128, 199; L. Hallberg, »Väktaren vid Sankta Birgittas grav« i A. och

språkområdet, och liksom i Sverige var antalet infödda katolska präster få. I samband med nomineringen av en ny apostolisk vikarie i Norge efter Smit respektive Offerdahl förordade flera av de norskfödda prästerna en fransman, nämligen pater Béchaux.[781]

Från 1910-talet och framåt kan man se en ökad strävan att lyfta fram det medeltida nordiska katolska arvet genom vallfärder och trosmanifestationer till nordiska helgons ära och en starkare betoning av nordisk katolsk samverkan. Under 1920-talet lanserade den skånske konvertiten och katolske prästen Bernt David Assarsson idén om en »katolsk skandinavism«, och liksom Schindler sökte han knyta an till vad han uppfattade som det katolska arvet i den protestantiska fromhetstraditionen.[782] Men vad gäller prästmanligheten fortsatte det ultramontana idealet att utgöra normen, vilket kom särskilt tydligt till uttryck i dödsrunor samt i de omdömen som gavs i samband med utnämningar av olika slag. Också »romaniteten« var ett viktigt element i detta katolska prästmannaideal, och på prästseminarierna fostrades adepterna i romersk anda. Det gällde, som sekreteraren vid Propaganda Fide, Josef Drehmann, framhöll i ett brev till biskop Müller, »die Studenten vollständig zu romanisieren und bis zu dem Marke katholisch zu machen«, alltså att romanisera prästkandidaterna och göra dem alltigenom katolska.[783]

Det var först med andra vatikankonciliet på 1960-talet som detta prästideal kom att på allvar ifrågasättas och omprövas, vilket ledde till att den monastiska livsformen miste sin tidigare normativa ställning och ersattes med ett nytt, mer världstillvänt prästmannaideal.[784] I linje med detta förändrades också lekmannaspiritualiteten och konstruktionen av katolsk manlighet. Men fram till dess gällde det ultramontana mansidealet med dess betoning av klassiska katolska dygder som ödmjukhet, självuppoffring, lydnad och hierarkisk underordning.

K. Blückert (red.), *Med hjärtats öga. Studier och essayer tillägnade Lars Cavallin*, Malmö 2000, s. 192–218.

781. Vallega till van Rossum 11 juni, 15 aug. och 4 sept. 1929, NS 1931:1, vol. 977, ASPF.

782. Y. M. Werner, »Monsignore David Assarsson. Den skånsk-katolske skandinavisten« och K. Blückert, »Den starka strömmen. David Assarssons historievision som inkulturationsförsök« i *Med hjärtats öga,* 2000, s. 253–286.

783. Drehmann till Müller 18 mars 1927, Svenska konvertiter i utlandet, KBA.

784. Ebertz 1996, s. 382–385; D. Berger, »Das Zweite Vatikanische Konzil und die Priesterausbildung« i Katholische Monatsschrift. Themenheft 40 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil, 2005:12, s. 815–823.

KATOLSK LEKMANNASPIRITUALITET PÅ NORDISK BOTTEN

Hur förväntades en katolsk lekman vara? Det finns en rad påvliga skrivelser från den här aktuella perioden som tar upp frågan om kvinnans roll i familjen och samhället, men inte en enda som direkt behandlar lekmannen och familjefadern. Mannens plikter definieras endast indirekt och detta i texter som har kvinnan som sitt huvudobjekt. I Pius XI:s encyklika *Casti Connubii* från 1930, vilken behandlar äktenskap och familjeliv, framhålls exempelvis vilket hot för familj och samhälle som gifta kvinnors förvärvsarbete innebar. Vidare inskärps hustruns plikt att underordna sig sin make i äktenskapet och mannens patriarkala ansvar som familjefar och samhällsmedborgare.[785] På denna punkt var den katolska lärodoktrinen helt kongruent med luthersk tradition. Betoningen av mannens överordning och försörjningsansvar var ett utflöde av den kristna skapelseteologins hierarkiska antropologi, vilken också, om än indirekt, den borgerliga särartsideologin anknöt till. Det ska dock tilläggas att denna hierarkiska könsdifferentiering, som motiveras av syndafallet och behovet av reproduktion, inte gällde inför Gud och därmed inte i det religiösa livet i strikt mening.[786]

Människans frälsning är det primära målet med den kyrkliga verksamheten. Före andra vatikankonciliet var den officiella katolska pastoralteologin centrerad kring prästerskapet och förmedlingen av sakrament. Lekmännen sågs främst som objekt för pastorala omsorger, och det monastiska ordenslivet med dess betoning av de religiösa dygderna tjänade som förebild för lekmannaspiritualiteten. Detta illustreras av Tine Van Osselaers ovan nämnda undersökning av genusidealen inom belgisk katolicism. Hon lyfter fram de religiösa lekmannarörelsernas betydelse och visar att det katolska familjelivet var organiserat enligt en monastisk modell med regelbundna mässbesök, bönestunder och andra fromhetsövningar.[787] För att kunna leva i enlighet med detta ideal anslöt sig många lekmän (och kvinnor) till de religiösa ordnarnas lekmannasällskap eller »tredje ordnar«. Detta mönster finner vi även hos de nordiska konvertiterna. Särskilt populär var franciskanernas tredje orden. Så lät sig de båda danska konvertiterna Johannes Jørgensen och Mogens Ballin, som var far till den ovan nämnde Jan Ballin, upptas i detta religiösa lekmannasällskap.[788]

Den dansk-judiske konstnären och silversmeden Ballin, som efter vistelser i Frankrike och Italien konverterat till den katolska kyrkan 1893, hade emellertid först övervägt att bli munk. För att pröva sin klosterkallelse besökte han en rad kloster i Tyskland och Böhmen, bland annat Beuron, där hans konstnärsvän Jan Verkade, också han konvertit, just inträtt.[789] För Jørgensen, som var gift och hade familj då han blev katolik 1896, stod denna väg inte öppen, men också för honom spelade kontakten med det katolska klosterlivet en viktig roll i hans religiösa utveckling sådan den beskrivs i hans konversionsberättelser. Just denna typ av berättelser ger samtidigt en inblick i hur nordiska konvertiter reflekterat kring religion och genus. Ballin, som avled 1914 endast 42 år gammal, har inte publicerat någon konversionsberättelse, och en stor del av hans arkiv förstördes efter hans död. Men de många utdragen ur brev och dagböcker som finns i den biografi över Ballin som hans vän Peter Schindler utgav 1936 ger en god bild av hans religiösa tankevärld.[790] Jørgensens konversion, som skildras i romanform och i självbiografiska essäer samt i memoarverket *Mit Livs Legende*, handlar inte bara om vägen till den katolska tron utan också om hans religiösa utveckling efter upptagningen i kyrkan. Hans verk lästes av många nordbor och kom, som jag visat i en tidigare undersökning, att tjäna som en nordisk modell för katolsk konversion.[791] Det är därför av intresse att analysera vilken bild av manlighet som ges i dessa litterära arbeten. Jag kommer även att belysa de perspektiv på kristen manlighet

785. Pius XI, *Casti Connubii* (1930), Denzinger 1991, s. 1007–1014. Se kapitel 2.

786. Beinert 1987, s. 51–75. Angående den lutherska traditionen, se A. Borg, *Kön och bibeltolkning. En undersökning av hur Nya testamentets brevtexter om kvinnors underordning tolkats i bibelvetenskapliga kommentarer under 1900-talet*, Uppsala 2004. En viktig roll i sammanhanget spelar också den hos flera kyrkofäder, exempelvis Thomas av Aquino, artikulerade principen att mannen representerar människan som sådan medan kvinnan beskrivs som en mindre fullkomlig skapelse. Denna princip, som bottnade i den aristoteliska idén om kvinnans passiva roll i fortplantningen, hade man sedan länge uppgett under den här aktuella perioden. Men rester av den levde kvar i föreställningen om kvinnans generellt sett intellektuella underlägsenhet och behov av manlig ledning.

787. Van Osselaer 2009, s. 35–106.

788. Werner 2005, s. 212f, 271f.

789. P. Schindler, *Mogens Francesco Ballin,* København 1936, s. 43–93.

790. Schindler 1936. Se Werner, 2005, s. 216–221.

791. Werner, 205, s. 57f, 197–281.

som kommer till synes i mer »vanliga« mäns konversionsberättelser samt att diskutera aktivismens roll i konstruktionen av katolsk manlighet.

I skuggan av det monastiska livet

Jørgensen och Ballin utgör på många sätt varandras motpoler, men en gemensam nämnare är att de båda varit kulturradikala i sin ungdom, att deras katolska övertygelse växte fram under inflytande av andra män och att de fascinerades av det monastiska livet. Ballins konversion skedde under inflytande av konstnärskollegan Verkade under den gemensamma vistelsen i Frankrike i början av 1890-talet, medan Jørgensen var starkt påverkad av Ballin; de bodde tillsammans i Umbrien hösten 1895. Av bevarade brev och dagsboksanteckningar att döma var Ballins konversion en tämligen snabb och okomplicerad sak. Beslutet att bli katolik tog han under en vistelse i ett franciskankloster i Italien. När han väl bestämt sig stod han fast vid sin övertygelse och kom, om man får tro Schindler, att med benhård konsekvens gestalta sitt liv efter strikt katolska principer.[792] Jørgensens konversion däremot var en långdragen process, som inte avslutades med upptagningen i kyrkan utan följdes av en andra konversion, vilken tog formen av en inre omvändelse. Det var i denna andra fas som han inträdde i franciskanernas tredje orden, och i hans självbiografi framställs den klosterliga levnadsformen, helt i enlighet med den dåvarande katolska doktrinen, som en modell för det kristna livet. Vad som framför allt faller i ögonen då man studerar Jørgensens självbiografiska arbeten är den centrala roll som kamp och känslor spelar. Här skildras i målande ordalag känslor av tvivel och tro, självöverskattning och förkrosselse samt den ständiga pendlingen mellan frihetsdrift och behovet av auktoritet och ledning. Han blottlägger skoningslöst det egna jagets sämre sidor och skildrar med skarpa penseldrag sin kamp för att finna sanningen och de motstridiga känslor som präglat hans väg.[793]

Man kan här jämföra med David Tjeders ovan nämnda studie av hur

792. Schindler 1936, s. 43–93.

793. J. Jørgensen, *Livsløgn og Livssandhed,* Kjøbenhavn 1896; Jørgensen, *Mit Livs Legende*, band III–V, Kjøbenhavn 1917–18. En viktig roll för Jørgensens religiösa utveckling spelade vistelsen i Assisi och i den närbelägna byn La Rocca, där han och Ballin bodde under några månader som »signor Francesco«, det namn Ballin tagit vid sitt dop, och »signor Giovanni« (band III).

ledande svensk-kyrkliga teologer som J. A. Eklund, Nathan Söderblom och Einar Billing framställde troskriserna och den intellektuella kampen för att bevara den kristna tron som en markering av kristendomens manliga karaktär. Kampen för att bevara tron ges här en manliggörande effekt, och det görs en tydlig skillnad mellan en genom intellektuell kamp vunnen »manlig« tro och den enkla, känslomässigt motiverade tro som menades utmärka den kristna kvinnan.[794] I Jørgensens konversionsberättelser framhålls visserligen tvivlets och troskampens roll men den kopplas inte till manlighet, och i hans biografier över stora helgon, där omvändelsetemat intar en central ställning, görs ingen skillnad mellan manligt och kvinnligt härvidlag.[795] Den beskrivning av Ballin som möter båda hos Schindler och Jørgensen överensstämmer intressant nog med de egenskaper som enligt de svensk-kyrkliga teologerna utmärkte troende kvinnor. Enligt Schindler hade Ballin en enkel och innerlig tro, och han intresserade sig inte för teologiska spekulationer. Det som tilltalade honom var katolicismen som transcendent verklighetstolkning och livsform, och han fascinerades av religionens mystika manifestationer i form av mirakler och privatuppenbarelser.[796] I den antikatolska polemik som inte minst Eklund ägnade sig åt beskrivs dessa fenomen som ett uttryck för katolicismens efterblivenhet och omanliga karaktär.[797] Den intellektuella kamp för gudstron som de lutherska kyrkomännen lyfter fram som typiskt manlig återfinns i den katolska konversionslitteraturen intressant nog snarare hos kvinnliga än hos manliga konvertiter. För både den norska författarinnan och nobelpristagaren Sigrid Undset och den svenska fysikern Eva von Bahr-Bergius, gift med den ovan nämnde ex-jesuiten Niklas Bergius, spelade om man får tro deras konversionsberättelser filosofiska och teologiska överväganden en avgörande roll för deras beslut att bli katoliker. Fast i dessa kvinnors fall handlade det inte om att övervinna trostvivel utan om att genomgå en

794. Tjeder 2011, s. 119, 138.

795. J. Jørgensen, *Den hellige Frans av Assisi*, Kjøbenhavn 1907. Se också E. Skyum-Nielsen, »Johannes Jørgensen« i *Danske digtere i det 20. århundrede. Fra Johs. V. Jensen till Martin Andersen Nexø*. Bd 1., red. T. Brostrøm, M. Winge, København 1980, s. 77–80.

796. Schindler 1936, s. 69f, 75–94, 108f, 115f.

797. Blückert 2000, s. 248–257; Tjeder 2010, s. 130. Angående antikatolicism och manlighet, se Borutta 2010.

utveckling från ateism till gudstro, där intellektuella insikter steg för steg omsattes i existentiell övertygelse.[798]

Undset framträdde både före och efter sin konversion som en ivrig försvarare av en traditionell kristen familjesyn. Hon försvarade, trots att hon själv hade en make som fallerat på den punkten, principen om mannen som familjens överhuvud och tog avstånd från de moderna jämställdhetsidealen och den hedonistiska kravmentalitet som hon menade höll på att breda ut sig bland samtidens kvinnor. En liknande uppfattning förfäktades av Jørgensen, vars eget äktenskap dock var allt annat än exemplariskt. Han vistades under långa tider borta från familjen, och 1915 tog han ut civilrättslig skilsmässa; kyrkligt sett förblev äktenskapet dock bestående. Samma sak gällde för övrigt för Undset, som vid tiden för konversionen levde skild från sin make; hennes äktenskap blev emellertid inte enbart civilrättsligt upplöst utan också kyrkligt ogiltigförklarat.[799] Sin syn på det ideala äktenskapet har Jørgensen framfört i en biografi om Paula Reinhardt, vilken han skrev i samband med en längre tids vistelse hos dennas syster i en villa vid Rhen. I ett avsnitt om föräldrarna tecknar han utifrån bevarat brevmaterial bilden av det ideala katolska äktenskapet, präglat av ömsesidig kärlek, vilja till självuppoffring och gudshängivenhet. Särskilt fäste han sig vid den unga hustruns sinnelag, vilket han i sin självbiografi kontrasterar mot sin egen hustrus som han menade materialistiska och allt annat än fromma livsstil. Han tar visserligen också upp sina egna tillkortakommanden som make och familjeförsörjare men lägger ändå den största skuldbördan på hustrun; hennes slösaktighet och materiella krav är ett ständigt återkommande klagotema i memoarerna.[800] Jørgensen verkar ha trivts bäst utanför familjens hägn, och han bodde långa tider i det katolska

798. E. Bahr-Bergius, *Min väg tillbaka till kristendomen*, Uppsala 1933; S. Undset, »Hvordan jeg blev katolikk og hvorfor jeg er det i dag« i H. Bergwitz (red.), *De søkte de gamle stier*, Oslo 1936, s. 83–96. Se Werner 2005, s. 269–274.

799. Ørjasæter 1994, s. 172–191. Angående Undset, se också B. T. Oftestad, *Sigrid Undset. Modernitet og katolisisme*, Oslo 2003.

800. J. Jørgensen, *Mit Livs Legende*, band VI, Kjøbenhavn 1919, s. 107–172 och Band VII, Kjøbenhavn 1928, s. 95–104 och *Die Geschichte eines verborgenen Lebens*, Freiburg/Br. 1911. De äktenskapliga problemen antyds i självbiografins femte och sjätte band och behandlas öppet i det sjunde och sista bandet, som i sin ursprungliga version hade prägeln av en radikal uppgörelse med hustrun. Men förlaget vägrade ge ut boken i denna form, och när den slutligen publicerades 1928 var det i en förkortad version där de grövsta partierna tagits bort.

Johannes Jørgensen med Peter Schindler och Andrée Caroff. (Katolsk Historisk Arkiv, Köpenhamn.)

utlandet. Efter brottet med hustrun bosatte han sig i Assisi, där han från 1914 levde i ett andligt parförhållande med författarinnan Andrée Caroff.[801]

Jørgensen motsvarar inte idealbilden av hur en katolsk äkta man och familjefar borde vara. Det gjorde däremot Mogens Ballin, åtminstone att döma av Schindlers biografi. I de återgivna dagboksanteckningarna från perioden strax efter upptagningen i kyrkan kan man läsa hans fromma reflexioner över såväl synd, skuld och bot som nåd, förlåtelse och gudomlig kärlek samt över Guds vilja med hans liv. Då han kommit till insikt om att han inte var kallad att bli munk bestämde han sig för att uppge alla klosterplaner och i stället inrikta sig på att leva som en god kristen man »i Verlden« med hustru och familj. Denna plan realiserades då han 1899 gifte sig med Marguerite d'Auchamps, som var dotter i en i Köpenhamn bosatt katolsk adelsfamilj. Äktenskapet blev av allt att döma mycket lyckligt och harmoniskt, och den gemensamma katolska tron utgjorde ett viktigt sammanhållande element. Familjelivet hade en klosterlig prägel med gemensamma böner, andakter och gudstjänstbesök som ett viktigt sammanhållande nav, helt i enlighet med den modell som Van Osselaer beskriver i sin undersökning av belgisk katolsk familjespiritualitet. Den monastiska prägeln blev än mer accentuerad efter hustruns plötsliga död 1907. Ballin stod därmed ensam med fem barn, vilka han fostrade i en strängt asketisk anda. Denna fostran gav resultat såtillvida att tre av barnen inträdde i ordenslivet och ett fjärde, den ovan nämnde Jan Ballin, blev sekularpräst. Schindler beskriver hustruns förtidiga död som en konsekvens av parets katolska sinnelag, vilket ska ha yttrat sig i att de, trots Marguerites vacklande hälsa, bestämde sig för att sätta så många barn till världen som de kunde få. Makarna Ballin såg, menar han, detta som en konsekvens av kallet som maka och mor, och att dö i detta kall var en »risque de métier«, alltså en förtjänstfull handling.[802]

Att alstra barn har i de flesta kulturer genom historien kopplats till manlighet. Men enligt katolsk troslära anses, som sagt, celibatet ha ett högre värde än den äktenskapliga sexualiteten, vilket under denna tid även kom till uttryck i sakramentsdisciplinen; den föreskrivna fastan före kommunion avsåg inte bara mat och dryck utan också äktenskaplig sexualitet.

801. För en översikt över Jørgensens liv, se Skyum-Nielsen 1980, s. 65–83.
802. Schindler 1936, s. 127–165, 167f, 179–208; Van Osselaer 2009, s. 49–106.

I den ovan nämnda encyklikan *Casti Connubii* fastställs uttryckligen att sexuell avhållsamhet inom äktenskapet inte bara var tillåtet utan också ärbart (honestam), förutsatt dock att båda makarna var överens om saken.[803] Makarna Ballin hade alltså som goda katoliker mycket väl kunnat följa det exempel som Mogens judiska föräldrar givit då de på läkarnas inrådan valt att leva som bror och syster. Det synsätt som Schindler ger uttryck åt förebådar den uppvärdering av familjelivet som slog igenom i den katolska kyrkan med andra vatikankonciliet och som innebar ett närmande till den lutherska kallelseläran med dess höga uppskattning av äktenskap och sexualitet.[804] Mogens Ballin tycks däremot ha hållit fast vid den traditionella katolska uppfattningen, och i ett av de citat ur hans brev som Schindler återger framhöll han att »Katholikker endda er ringere Kristne end Andre, hvis de ikke vandrer Fulkommenhedens Veje«.[805] Det var enligt hans uppfattning således bara i det religiösa ordenslivet, fullkomlighetens väg, som man som katolik fullt ut kunde realisera sitt kristna kall.

Ordenslivets normativa karaktär framträder också i det religiösa föreningslivet, inte minst i de äldre ordnarnas tertiärinstitut och i jesuiternas mariakongregationer, vars medlemmar förpliktade sig till att leva ett religiöst liv i enlighet med en regel. Jørgensen och Ballin blev som sagt medlemmar i franciskanernas tredje orden, men långt fler danska katoliker blev mariakongregationister, och i Norge och Sverige byggde dominikanorden upp en liknande verksamhet. Det var dock betydligt fler kvinnor än män som drogs till denna typ av religiösa föreningar. Men det finns inget i källmaterialet som antyder att den kvinnliga dominansen i föreningslivet skulle ha setts som ett uttryck för religionens feminisering. Det fanns även föreningar som bara var öppna för män. Exempel på sådana

803. Pius XI, *Casti Connubii,* s. 1015 (3716). Preventivmedel fördöms däremot, och det betonas uttryckligen att sexualiteten inte har något egenvärde och att det sexuella samlivet ska ha till mål att sätta barn till världen. Också abort och sterilisering fördöms.
804. W. Löser, »Ehe« i H. J. Urban, H. Wagner (utg.), *Handbuch der Ökumenik*, Band III/2, Paderborn 1987, s. 172–186; H. Tyrell, »Die Familienrethorik des Zweiten Vatikanums und die gegenwärtige Desinstitutionalisierung von Ehe und Familie« i *Vatikanum II und Modernisierung*, 1996, s. 375–400. Med andra vatikankonciliet uppvärderades äktenskap och familjeliv samtidigt som ordenslivets tidigare ställning som norm och förebild för det religiösa livet tonades ner. Hand i hand med denna förskjutning gick också en strävan att frigöra lekmannaspiritualiteten från den monastiska livsformen, vilket ledde till att kravet på personlig askes och yttre andaktsövningar tonades ner. Se E. Sastre Santos 1997, s. 954–971.
805. Schindler 1936, s. 227.

mansföreningar är de katolska hantverkareföreningarna i Köpenhamn och Stockholm, som till en början var ett slags arbetarföreningar men som senare utvecklades till en samlingspunkt för katolska män. Vänskaplig samvaro och bildande förströelse förenades här med religiösa aktiviteter av olika slag. Dessa föreningar, vilka kan karakteriseras som en religiöst mindre krävande version av jesuiternas mariakongregationer, hade båda den helige Josef som skyddspatron.[806] Men även om dessa mansföreningar hade ett socialt ändamål så var det ändock religionen som stod i fokus, och det övergripande målet var att binda medlemmarna vid kyrkan och intensifiera deras religiösa praxis. Också här tjänade den klosterliga levnadsformen som förebild. För den katolske man som inte valde att bli ordensman eller präst framstod, vilket ju exemplet Ballin illustrerar, äktenskap och familjebildning nästintill som en plikt. På samma sätt var det för den svenska konvertiten Claes Lagergren, som efter sin konversion 1880 vistades långa tider i Rom och som av påven Leo XIII upphöjdes både till kammarherre och markis. När han klargjort för både sig själv och sina katolska beskyddare och vänner i den romerska högadeln och den kyrkliga hierarkin att han inte var kallad att bli präst kände han en allt starkare press från sin katolska omgivning att göra ett partnerval och ingå äktenskap; han erbjöds i detta sammanhang flera »goda« partier men föll till slut för en förmögen amerikanska, med vilken han gifte sig 1891. Efter giftermålet slog sig paret, som fick tre söner, ner på Tyresö slott utanför Stockholm.[807]

I Lagergrens konversionsberättelse, vilken återges i memoarverket *Mitt livs minnen* från 1920-talet, står tillfälliga dramatiska händelser, katolicismen som kultur och manlig vänskap i fokus. Här finns ingen motsvarighet till den ständiga inre kamp som präglar Jørgensens konversionsskildring, och den religiösa tron som sådan spelar en underordnad roll. Däremot tar han upp frågan om religion och nationell identitet, och han beskriver hur han kvällen efter sin upptagning i kyrkan plågades av tanken på att han genom sin konversion skulle ha förrått sitt nationella arv och avsvurit sig sin svenskhet. Då han på 1890-talet återvänt till Sverige kom han att engagera sig i arbetet på att utveckla en nordisk katolicism, bland annat genom att stödja birgittasystrarnas återetablering i landet. Men denna

806. Metzler 1910, s. 112f; Werner 1996, s. 187–192.
807. En översikt ges i Werner 2005, s. 253–260.

nordiska katolicism skulle bygga på ultramontan grund. I memoarverket lyfter Lagergren fram det hierarkiska, ceremoniella och triumfalistiska i det katolska systemet och understryker den katolska samhällsdoktrinens konservativt legitimistiska prägel. Det är således de kulturella och politiska aspekterna av katolicismen som står i fokus, inte de i egentlig mening religiösa.[808]

Auktoritet, aktivism och manlighet

Förenings- och organisationsväsendet hade en central funktion i den ultramontana katolicismen. I förening med de allt starkare katolska lekmannarörelserna byggde den katolska hierarkin upp ett system av organisationer och föreningar av alla de slag, alltifrån religiösa sällskap till folkliga massorganisationer. Samtidigt bildades katolska politiska partier och en upplagestark tidningspress för att tillvarata katolska intressen. Detta var ett led i den katolska miljöbildningen till värn mot den moderna utvecklingens sekulariserande tendenser. Men som Olaf Blaschke har visat bidrog denna »kulturkamp« i konfessionalismens tecken samtidigt till att forma ett nytt katolskt lekmannaideal, som låg i linje med det hegemoniska borgerligt liberala mansidealet men ändå var genuint katolskt. Att kämpa för kyrkans rättigheter i politik och samhälle kom att uppfattas som en form av religiös aktivitet och en plikt för katolska män.[809] Konfessionalismen och kyrkans politisering skapade alltså en arena där traditionellt manliga dygder och verksamheter kunde användas för religiösa syften samtidigt som de gavs en manligt religiös prägel. Politiken var ju dessutom fortfarande ett manligt revir, vilket gjorde det dubbelt angeläget för kyrkan att försäkra sig om männens lojalitet och få dem att engagera sig för kyrkans sak.

I Norden kunde de katolska männen inte agera politiskt på samma sätt som i de katolska länderna, och föreningarna var som sagt i första hand inriktade på att stärka och befästa den katolska tron och gemenskapen. Men de kunde försvara kyrkans sak genom publicistisk verksamhet och genom att hålla föredrag och delta i debatter. Ett forum för den sistnämnda typen

808. C. Lagergren, *Mitt livs minnen*, band I–IX, Stockholm 1922–30 och *Kronor av guld och törne*, Stockholm 1923. Det sistnämnda verket är en skildring av samtida katolskt liv i Sverige och i det katolska Europa.
809. Blaschke 2011, s. 21–45.

av katolsk aktivism erbjöd den föreläsningsförening som Ballin startade 1910 och som var tänkt som ett första steg mot en katolsk folkhögskola, vars seminarier och föredrag om katolsk tro och kultur skulle vara öppna även för protestanter. Ballin hoppades med tiden kunna uppföra en stor folkhögskoleborg, Absalons Gaard, i Köpenhamn, men hans död 1913 gjorde att dessa planer aldrig kom att realiseras.[810] Föredragsverksamheten fortsatte emellertid, och lekmän, de flesta av dem konvertiter, engagerades också som skribenter i de katolska tidskrifterna, vilka vid denna tid hade en apologetisk och till delar polemisk karaktär. Ett typiskt exempel är den av Jørgensen redigerade kulturtidskriften *Katholiken*, vilken utkom under åren 1898–1902 och som hade till syfte att förklara och försvara den katolska kyrkans tro och lära. I sina memoarer konstaterar Jørgensen att han under denna period gått till överdrift i sin polemiska iver och att han tilltalats mer av den yttre kampen för den katolska saken än av att utveckla sitt inre religiösa liv. Det var den yttre sidan av den katolska religionsutövningen som attraherat honom, medan han haft svårt att ta till sig de andliga dygdeidealen. Ibland hade den polemiska tonen i hans artiklar varit så grov att även hans katolska vänner tagit anstöt. På sin biktfaders inrådan lade Jørgensen ner tidningen 1902.[811]

Ett annat exempel på sådan polemisk kamplusta är den svensknordiska katolska tidskriften *Credo*, som startade 1920 med den ovan nämnde Assarsson som huvudredaktör. Vid sin sida hade han tre unga manliga konvertiter och kyrkoherde Nordmark vid S:t Eriks kyrka. I det första numret manade konvertiten Edvin Sandqvist till »katolsk aktion« och framhöll behovet av »goda lekmannaapologeter«, redo att försvara »Kyrkans heliga sak«.[812] *Credo* hade, särskilt under de första tio åren, en utpräglat polemisk karaktär, och man sökte på olika sätt påvisa protestantismens falskhet, inkonsekvens och bristande överensstämmelse med det bibliska budskapet. Tonen är ofta raljant och ironisk, och reformationstidens protestantiska kyrkomän och samtidens liberalteologer var särskilt

810. Schindler 1936, s. 211–239; Werner 2005, s. 281–284. Verksamheten syftade också till att höja katolikernas bildningsnivå och ge lekfolket en större möjlighet att komma till tals än i de traditionella, prästledda katolska föreningarna.

811. Jørgensen, *Vor Frue af Danmark*, Kjøbenhavn 1900, s. 107–125; Jørgensen, *Mit Livs Legende*, IV, s. 51–89.

812. E. Sanqvist, »Vad läget kräver, *Credo* 1920.

omtyckta kritikobjekt.[813] Nu var denna polemiska anda inget som bara fanns på den katolska sidan, och i de nordiska länderna var den katolska kyrkan utsatt för ständig kritik i media, där den »katolska faran« var ett ofta återkommande tema. Katolicismen framställdes som ett hot mot det moderna samhället, och katolikerna anklagades för att vara opålitliga samhällsmedborgare, vars rättigheter i samhället därför borde begränsas. Det publicerades vidare mängder av teologiska stridsskrifter, där katolicismen beskrevs som en vidskeplig irrlära och en efterbliven religionsform, och samma synsätt präglade dåtidens läroböcker och översiktsverk i religion och historia.[814] Just detta sistnämnda sökte man från svenskt katolskt håll åtgärda genom att insända en inlaga till den nyinrättade skolöverstyrelsen 1921 med krav på att felaktiga påståenden om katolsk lära och praxis skulle korrigeras. De katolska anmärkningarna avvisades som ogrundade, och en i stort sett enig pressopinion gick till storms mot detta, som man menade, fräcka försök från katolsk sida att vinna inflytande över landets utbildningspolitik.[815] Ser man till de kyrkohistoriska skildringar som publicerades på katolskt håll kan man konstatera att de var minst lika partiska och innehöll osakliga och orättvisa omdömen om protestantismen. Denna tendens till överdrifter i apologetiskt syfte var helt enkelt ett uttryck för en gemensam konfessionell stridskultur med rötter i reformationstidevarvet.

Men har detta med manlighet att göra? Ja, fram till 1920-talet var det nästan uteslutande män som svarade för de stridbara, polemiska artiklarna och som deltog i denna typ av debatter, medan de få kvinnliga inläggen hade en uppbygglig och utpräglat from prägel. Även samtiden uppmärksammade denna skillnad. Så kontrasterade den danske litteraturkritikern Georg Brandes i en artikel från 1899 författarinnan Helena Nybloms, som han menade, alltigenom positiva konversionsberättelse mot »de hadefulde og polemiske Bekendelseskrifter« som på senare tid publicerats av »mandige Nyomvendte«.[816] Denna skillnad mellan manliga och kvinnliga

813. Se bl.a. D. Assarsson, »Petrus och Petri«, artikelserie i 12 avsnitt i *Credo* 1923.

814. Y. M. Werner, »The Catholic Danger'. The Changing Patterns of Swedish Anti-Catholicism 1850–1965« i *Anti-Catholicism in a Comparative and Transnational Perspective, 1750–2000,* Amsterdam 2013, kapitel 8.

815. A. Bitter, *Inlaga till Kungl. Skolöverstryrelsen angående oriktiga påståenden om katolsk lära och praxis i vid svenska statsskolor använda historiska läroböcker*, Stockholm 1921; S. von Engeström, *Biskop Bitters klagomål hos Kungl. Skolöverstyrelsen över de svenska läroböckerna. Yttrande på anmodan av Kungl. Skolöverstyrelsen*, Uppsala 1921. Se Werner 2013.

816. *Politiken* 29 aug. 1899. Jørgensen, som kände sig träffad, besvarade artikeln med ett an-

skribenter skulle emellertid kunna förklaras med att det under denna tid bara var männen som hade den utbildning som krävdes för att författa denna typ av stridsskrifter och att debattera på en mer akademisk nivå. Men skillnaden bestod även efter det att akademiskt bildade katolska kvinnor från 1920-talet och framåt började delta i debatten. Ett undantag som bekräftar regeln är Sigrid Undset, vars föredrag och artiklar hade en starkt polemisk, ej sällan raljerande ton.[817] Kanske var det just detta snarare än hennes katolska tro som gjorde att ärkebiskop Nathan Söderblom så bestämt motsatte sig att hon skulle få nobelpriset. Det ansågs helt enkelt inte passande för kvinnor att uppträda på detta sätt. Hans hustru Anna, som liksom Undset engagerade sig i kvinnofrågan, framhöll på en kvinnokongress 1920 att det var den kristna kvinnans kall att uppfylla sina plikter i stillhet och att hon inte borde träda ut på mannens arena.[818] Detta var i och för sig också Undsets uppfattning, och hon tog som sagt avstånd från de moderna jämställdhetsidealen. För henne var det aktivistiska engagemanget för den katolska kyrkans sak en av omständigheterna påtvingad plikt, inte ett led i en kvinnlig emancipationssträvan.

Under mellankrigstiden gick utvecklingen i det katolska förenings- och organisationslivet i riktning mot en starkare betoning av skillnaderna mellan könen. I Belgien, exempelvis, delades den tidigare genusneutrala organisationen *Apostolat de la Prière* (böneapostolatet) upp i en manlig och en kvinnlig gren med olika inriktning och verksamhet. Van Osselaer visar i sin ovan nämnda avhandling att man i rörelsens tidskrifter kom att fästa allt större vikt vid genusspecifika egenskaper, vilka beskrevs som naturgivna och oföränderliga. Kvinnorna tilläts därför inte medverka i de offentliga trosmanifestationer som de manliga föreningarna arrangerade utan hänvisades till verksamheter som på olika sätt var knutna till den husliga sfären. Den aktivistiska katolska lekmannaverksamhet som gick under namn av »katolsk aktion« och som vann stor utbredning under mellankrigstiden var organiserad på samma sätt och byggde på samma genusideal. Männen uppmanades uppträda till försvar för kyrka och religion

grepp i *Katholiken* 1898, s. 90ff. Helena Nybloms konversionsskildring publicerades i *L'Université catholique* 1898 och i *Nordisk Ugeblad* 1899. Werner, 2005, s. 236ff.

817. Werner, 2005, s. 272f

818. M. Södling, »Hemmet är vårt kall! – en kyrklig kvinnokongress 1920« i *Mot halva makten – elva historiska essäer om kvinnors strategier och mäns motstånd*, SOU 1997:113, s. 146ff.

i den offentliga sfären, medan de kvinnliga medlemmarna förväntades vara anspråkslösa, tjänande och inriktade på familj och karitativt arbete.[819] I de allmänkyrkliga trosmanifestationerna, vilka syftade till att markera den katolska kyrkans närvaro i samhället och som ofta samlade hundratusentals människor, deltog däremot både män och kvinnor, men med olika funktioner.[820] Även i Norden anordnades sådana katolska massevenemang. Det största av dessa var den eukaristiska kongress under kardinal van Rossums ledning som anordnades i Köpenhamn 1932, som var ett katolskt massmöte med högtidliga processioner, friluftsmöten och pontifikalmässor i tidens bombastiska stil.[821] Här manifesterades också kulten av Kristus konungen, vilken införts sju år tidigare genom encyklikan *Quas primas*. Denna kult kan ses som en vidareutveckling i triumfalistisk riktning av Jesu-hjärtakulten och som en symbol för den katolska aktionens socialpolitiska program men också, vilket bland andra Norbert Busch visat, som en »maskulinisering« av denna fromhetsform, vilken ju mer än andra kritiserats för att vara sentimental, feminin och omanlig.[822]

Liturgins manliggörande funktion

I samma riktning verkade den liturgiska rörelse som från 1920-talet och framåt växte sig allt starkare i den katolska världen och som också kom att fungera som en inspirationskälla för den framväxande protestantiska högkyrkligheten. Benediktinorden med centra i franska Solesmes, tyska Beuron och Maria Laach och belgiska Maredsous spelade en ledande roll i denna rörelse, vars syfte var att övervinna den klyfta som man menade fanns mellan kyrkans liturgi och den folkliga fromheten och att bidra till ett mer aktivt lekmannadeltagande i gudstjänstlivet. Också här tog man avstånd från det sentimentala och känslosamma och betonade liturgins »objektiva« karaktär; kyrkans liturgi, inte de privata andaktsböckerna, skulle forma den enskildes fromhetsliv. Rörelsen vann anklang i akademiska ungdomskretsar, och även om också kvinnor anslöt sig var den ändå först och främst en mansrörelse. I den mer radikala delen av rörelsen strä-

819. Van Osselaer 2009, s. 195–249.

820. Gadille 1997, s. 123–127. É. Fouilloux, »Der Katholizismus« i *Die Geschichte des Christentums,* Band 12. Freiburg 1992, s. 134–302.

821. *Katholsk Ungdom* 4 sept. 1932; *Credo* 1932, s. 242–246. Se K. Harmer 1945, s. 77ff.

822. Busch 1997, s. 276ff.

Kardinal van Rossum och de nordiska katolska biskoparna i Köpenhamn 1932. (Katolsk Historisk Arkiv, Köpenhamn.)

vade man efter en reform av den katolska gudstjänsten, vilken man ville göra mer folklig och samtidsanpassad, inte minst genom en övergång till folkspråk i vissa delar av gudstjänsten och en starkare lekmannamedverkan i liturgin.[823] På samma sätt engagerade sig Schindler och hans krets för en fördanskning av det katolska språkbruket och gudstjänstlivet och för en uppvärdering av lekfolkets, inte minst lekmännens, roll i kyrkan.

823. A. Angenendt, *Liturgie und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?* Freiburg 2001, s. 17–75; H. B. Meyer 1989, s. 279ff, 289.

Liksom vissa av de tyska reformivrarna drog han sig inte för att översätta eller egenmäktigt ändra i den föreskrivna latinska ritualen.[824]

Denna typ av liturgiskt experimenterande i strid med gällande kyrkliga bestämmelser utlöste starka kyrkointerna konflikter, vilka kastar ett intressant ljus över genusproblematiken. I den tyska debatten kring dessa frågor ställdes den gängse synen på liturgin som en uppgift för prästerskapet mot ett nytt synsätt, där liturgin skulle vara en angelägenhet för hela den gudstjänstfirande församlingen, men också mot det särskilt av kvinnor tillämpade bruket att förrätta privat andakt i samband med mässa. Det var just denna form av subjektivism som den liturgiska rörelsen ville övervinna och ersätta med ett, som man menade, objektivt gudstjänstliv med mässans egna texter, inte mässandakter eller rosenkransböner, i centrum. I detta syfte inleddes ett omfattande liturgiskt folkfostringsarbete med fokus på ungdomen, särskilt de unga männen.[825] Den liturgiska aktivismen blev ett sätt att engagera den manliga ungdomen i det kyrkliga livet men också ett medel att väcka kallelser till prästämbetet. Många av de unga män som valde att bli präster under mellankrigstiden var inspirerade av den liturgiska rörelsen, vilken dessutom bidrog till att gudstjänstfrekvensen bland katolikerna höll sig på en fortsatt hög nivå.[826] Den liturgiska rörelsens idéer slog igenom också i de nordiska länderna. I jesuiternas kyrkor infördes dialogmässor, alltså mässor där folket läste med i de partier i den latinska mässan som tidigare varit förbehållna ministranten, redan i början av 1920-talet.[827]

Mässliturgin var som sagt en alltigenom manlig angelägenhet. Endast män kunde bli präster, och ministranttjänsten, alltså de liturgiska funktioner som inte krävde klerikal vigning, var förbehållen pojkar och manliga lekmän. Enligt det fram till andra vatikankonciliet rådande liturgiska regelverket fick kvinnor inte ens vistas innanför alstrarskranket. I bakgrunden fanns äldre föreställningar om rituell orenhet, vilket särskilt drabbade kvinnorna; även ordenssystrar var uteslutna från altartjänst. Denna ordning motiverades med skapelseteologiska argument. Mannen

824. Werner 2005, s. 297ff.
825. Maas-Ewerd 1981, s. 87–264.
826. Angenendt 2001, s. 74f.; A. Fischer, *Pastoral in Deutschland nach 1945*, Band I, Würzburg 1986, s. 141. 1935 deltog 56,4 procent av katolikerna i Tyskland regelbundet i mässan, och 61,4 procent uppfyllde sin påskplikt.
827. Werner 1996, s. 260f och 2005, s. 304f.

ansågs representera människan som sådan medan kvinnan, som skapats av mannens revben för att vara hans hjälpreda, definierades utifrån sina biologiska funktioner. Också det faktum att Jesus endast valt ut män till apostlar och lärjungar användes som ett argument i sammanhanget.[828] Den uppvärdering av lekmännens roll i liturgin som följde med den liturgiska rörelsen gällde i första hand männen. En indirekt följd blev att den hierarkiska könsdifferentieringen med mannen som norm framträdde klarare än tidigare genom att lekmännen tilläts utföra vissa liturgiska funktioner från vilka kvinnor var fortsatt uteslutna. Teologen Teresa Berger har i sitt arbete om den liturgiska rörelsen visat att kvinnorna skapade sina egna liturgiska rum genom att ritualisera hushållsarbetet eller engagera sig i liturgiska gemenskaper knutna till kvinnliga ordnar och kloster.[829] Detta underströk ytterligare att det var den manligt konnoterade liturgin som utgjorde normen och representerade det offentliga gudstjänstlivet, medan det kvinnliga liturgiska engagemanget – helt i linje med den borgerliga särartsideologin – hade en mer privat och »huslig« karaktär. En liknande utveckling framträdde inom den protestantiska högkyrkligheten, där den katolskt inspirerade ritualiseringen av gudstjänstlivet kom att fungera som ett bålverk mot kravet på kvinnliga präster.[830]

Den liturgiska rörelsen var nära kopplad till den nya typ av aktivistisk katolsk föreningsverksamhet som framträdde efter första världskriget och som hade till syfte att motverka den avtagande kyrkliga bindningen bland män, särskilt bland de unga männen. Historikern Andrea Meissner talar om en maskulinisering av den tyska katolicismen från 1920-talet och framåt. Ett exempel är *Bund Neudeutschland*, en form av katolsk scoutrörelse som grundades av jesuiterna 1919, ett annat den förnyelse av de katolska ynglingaföreningarna som gjorde sig gällande vid samma tid. I båda fallen knöt man an till ett mer utåtriktat »muskelkristet« ideal med lägerliv, marscher och uniformer, och i föreningarnas tidskrifter användes vid sidan av gängse religiösa uttryckssätt en maskuliniserande vokabulär. Det handlade här om att motverka de föreställningar om katolicismen som känslosam,

828. Angenendt 2001, s. 107–118.

829. T. Berger, *Liturgie und Frauenseele. Die liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung*, Stuttgart 1993.

830. K. E. Børresen, *From Patristics to Matristics. Selected Articles on Christian Gender Models,* Rom 2002, s. 4–7, 38–41.

feminin och omanlig som kom till uttryck i den protestantiska och antikyrkliga polemiken och som även de reformkatolska grupper som önskade en starkare anpassning till den hegemoniala tyska kulturen anknöt till. I föreningarnas tidskrifter tillämpades samma strategi som den Blaschke konstaterat gällde för jesuiternas mansapostolat. Egenskaper som ödmjukhet, tålamod och barmhärtighet, som i den borgerligt liberala diskursen betraktades som feminina, omtolkades således till att framstå som manliga och heroiska. Detsamma gällde deltagande i gudstjänster och trosmanifestationer, medan bristande kyrksamhet beskrevs som ett uttryck för omanlig feghet.[831] Den pojkscoutverksamhet som Schindler startade 1918 och som dominikanerna i Sverige och Norge initierade på 1930-talet anknöt till dessa strömningar. Schindler, som ansåg att den dittillsvarande ungdomsverksamheten var gammaldags och »tanteaktig«, skildrade i brev till Jørgensen och i artiklar i *Nordisk Ugeblad* »Spejdersagen« och dess mål, medel och innehåll. Det övergripande syftet var att forma de unga männens karaktär och att göra dem redo för att aktivt medverka i kyrkans apostolat.[832] Liksom i den protestantiska scoutrörelsen framhölls ideal som kamratskap, gemenskapsanda, disciplin, tukt och lojalitet samt sist men inte minst »Mandighed«. I dessa »muskelkristna« rörelser tillmättes fysiska aktiviteter stor betydelse och gavs en andlig dimension. Enligt Schindler ledde verksamheten till att pojkarnas religiösa engagemang ökade; de blev »hyppigere Kirkegængere och Kommunikanter«.[833]

Denna typ av aktivism ansågs alltså nödvändig för att få de unga männen kyrkligt engagerade och förhindra att de fjärmade sig från det kyrkliga livet. I den anglosaxiska världen hade problemet uppmärksammats långt tidigare; scoutrörelsen var ju inte för intet en brittisk uppfinning. Som Callum Brown och andra forskare har visat betraktades sekulariseringen i mångt och mycket som en mansfråga och som en konsekvens av att

831. A. Meissner, »'Da heisst es zuerst beharrlich den Kampf gegen die Leidenschaften führen'. Gefühlsregeln für katholische Männer in der Zwischenkriegszeit« i AIM Gender November 2010 (http://www.fk12.tu-dormund.de/cms/ISO/de/arbeitsbereiche/soziologie_der_geschlechterverhaeltnisse/Medienpool/AIM_Beitraege_siebte_Tagung/Meissner_Gefuehlsregeln_katholische_Maenner.pdf); A. Meissner, »Männlichkeit in katholischen Jugendzeitschriften der Zwischenkriegszeit« i W. Hömberg, T. Pittrof (utg.), *Katholische Publizistik im 20. Jahrhundert. Positionen, Probleme, Profile* (under tryckning), Freiburg 2014.

832. *Nordisk Ugeblad* 1918, s. 371–374, 392ff, 422ff, 440ff, 929–930. Schindler till Jørgensen 20 aug. och 22 okt. 1918, Schindlers samling, KHA. Schindler 1951, s. 93–97.

833. *Nordisk Ugeblad* 1918, s. 927ff.

kristendomen kommit att associeras med kvinnlighet och mjuka värden.[834] Denna fråga togs under mellankrigstiden även upp i den katolska debatten i Skandinavien. I artiklar i *Nordisk Ugeblad* talas det sålunda om kvinnors starkare religiösa anlag. Den ovan nämnde Olrik framhöll exempelvis i en artikel från 1918 att kvinnor i allmänhet hade ett rikare utrustat religiöst känsloliv än männen, vilka ofta hade en mer förnuftsbestämd kristen tro. De kände sig därför besvärade av de känslosamma fromhetsyttringar som många kvinnor ägnade sig åt och hade inte mycket till övers för fromma samtal, men om kyrkan blev angripen var de genast redo till försvar.[835] Än tydligare uttryckte sig biskop Brems i ett herdabrev om kvinnorörelsen från 1931, där han inte bara upprepade tesen om att kvinnan av naturen var mer religiös än mannen utan också gjorde gällande att kvinnor hade lättare än män att ta åt sig kyrkans förkunnelse om självuppoffring och kärlek. Han riktade i detta sammanhang skarp kritik mot uppfattningen att »religion er godt nok for Kvinder, men ikke passer for Maend«, vilket han betecknade som en feg bortförklaring och ett uttryck för »Mangel paa Mandighed«. Visst fanns det, framhöll han vidare, former av kvinnlig religiositet som »med Rette« kunde verka frånstötande på män. Sådan skenreligiositet fick dock inte förväxlas med verklig religiositet, som var en Guds gåva och en könsöverskridande dygd.[836]

I en intervjuundersökning om konversionsorsaker som den danske konvertiten Holger Krusenstjerna-Hafstrøm gjorde i mitten av 1930-talet och som publicerades under titeln *Hvordan de blev katolikker* framhöll flera av de intervjuade männen att den katolska auktoritetsprincipen och dess konsekvenser i form av en strikt hierarkisk ordning och ett fast och enhetligt lärosystem varit av avgörande betydelse för deras beslut att bli katoliker. Den visade, menade en av dem, att katolicismen var en »Religion for Mænd«. Intressant nog uppger ingen av de intervjuade kvinnorna detta argument. Flera av dem lyfter i stället fram den eukaristiska tillbedjan, vilken inte nämns av någon av männen.[837] En liknande skillnad mellan

834. Brown 2001, s. 73, 88–114.
835. *Nordisk Ugeblad* 1918, s. 859–864.
836. *Nordisk Ugeblad* 1931, s, 139ff, 165ff, 189ff. Citaten från s. 170.
837. H. Krusenstjerna-Hafstrøm, *Hvordan de blev Katholikker. 16 Samtaler med konvertitter*, København 1935, s. 33f. Här presenteras intervjuer med sexton konvertiter, som berättar om orsakerna till att de valt att konvertera samt vilka svårigheter de haft att brottas med innan de tog det avgörande steget.

könen framträder också i den enkätundersökning bland konvertiter som genomfördes i Eugeniaförsamlingen på 1920-talet. Också här framhålls kyrkans auktoritet och lärofrågorna i männens svar, medan kvinnorna snarare betonar faktorer knutna till andaktsliv och själavård.[838] Denna uppdelning kan ses som ett uttryck för vad man skulle kunna beteckna som religiositetens diskursiva feminisering. Men tendensen är inte lika tydlig i de litterära konversionsberättelserna där, som jag framhöll ovan, såväl manliga som kvinnliga skribenter betonar den katolska auktoritetsprincipen. I Bahr-Bergius konversionsskildring intar intellektuella och teologiska överväganden en central roll.[839] En mer fromt religiös framtoning möter emellertid hos Helena Nyblom, som kopplar kyrkans »välgörande Auctoritet« till själavård och moral och som lägger tonvikten på strävan efter ett rent och heligt liv.[840]

På det stora hela går det inte att urskilja någon uppdelning i kvinnligt och manligt i dessa religiositetsdiskurser. Det som under en period betraktades som kvinnligt, exempelvis känslosamhet, ses under andra perioder som en könsneutral eller rent av som en manlig egenskap. Dock finns det en tendens att beskriva det som uppfattas som negativt eller föråldrat som kvinnligt eller feminint. Den kritik som under mellankrigstiden riktades mot de kultformer som varit populära i slutet av det föregående seklet är ett exempel på detta. Kvinnor ansågs alltså, direkt eller indirekt, representera en lägre form av kristen trosutövning. Men även om det kvinnliga fromhetslivet ibland nedvärderades, så lyftes samtidigt jungfru Maria fram som en förebild för alla troende och som själva sinnebilden för den kristna kyrkan, och de kvinnliga helgonen åtnjöt, som vi sett, samma status som de manliga.

838. I den danska enkäten kan man inte urskilja några sådana skillnader, eftersom de flesta svaren undertecknats med pseudonym eller enbart med initialer.
839. Bahr-Bergius 1933. Se Werner 2005, s. 260–267.
840. Vallquist, 1987, s. 111ff, 116; Werner 2005, s. 235ff. Uttrycket är hämtat från ett brev till Nathan Söderblom.

KATOLSK MANLIGHET I EN SKANDINAVISK KONTEXT – AVSLUTANDE REFLEXIONER

Hur gestaltades den diskursiva katolska manligheten i Skandinavien under konfessionalismens tidevarv? Och hur förhöll sig de katolska manlighetsidealen till de idéer om manlighet som framträdde inom nordisk folkkyrkokristendom vid samma tid? Dessa frågor har utgjort utgångspunkten för min undersökning om mansideal och manlighetskonstruktioner hos katolska präster, ordensmän och manliga konvertiter i Danmark, Norge och Sverige under perioden 1850–1940. Jag har undersökt hur dessa män och mansgrupper manifesterade sin manliga identitet och vilken roll konfessionella och etniskt kulturella aspekter spelade i detta sammanhang. Mitt arbete har ett kulturmötesperspektiv, och jag har tagit fasta på relationen mellan nordiskt och utländskt, katolskt och protestantiskt, religiöst och sekulärt och analyserat hur dessa kategoriseringar knöts till det manliga respektive det kvinnliga. Källmaterialet består främst av officiell och privat kyrklig korrespondens mellan katolska missionärer i de nordiska länderna och kyrkliga myndigheter och ordenshögkvarter samt katolska tidskrifter och religiösa uppbyggelseskrifter.

Under perioden efter 1850 förstärktes den katolska kyrkans ställning i Europa både på det politiska och på det kulturella området. Detta visade sig också på missionens område och ledde till ökade katolska missionsinsatser världen över. Katolicismen fick samtidigt en markerat konfessionell prägel. Den katolska konfessionalismen, som brukar gå under beteckningen »ultramontanism«, kom att utgöra basen i en religiöst präglad världsåskådning vilken stod i skarp motsatsställning till den liberala ideo-

Katolsk manlighet © Yvonne Maria Werner & Makadam förlag 2014 · www.makadambok.se

logi som utgjorde basen för den moderna statsrättsutvecklingen. Denna utveckling gick hand i hand med en aktivering av den folkliga religiositeten, en mobilisering av de troende och en förstärkning av påvemakten. Katolicismen kom därmed att framstå som en »antimodern« motkultur i det moderna samhället. Det religiösa ordenslivet, som under denna tid betecknades som ett »fullkomlighetens stånd«, ansågs vara det mest fulländade uttrycket för den katolska livsformen. Ordensfolket representerade den katolska motkulturen i dess mest radikala form, vilket förklarar varför den »kulturkamp« mellan kyrka och stat som under denna tid rasade i många länder främst drabbade just ordensfolket. I protestantiska länder som de nordiska framträdde katolicismen som en motkultur i dubbel bemärkelse. Arvet från reformationen var långt in på 1900-talet en självklar och viktig del av den nordiska nationella identiteten och för många nordbor framstod katolicismen som en vidskeplig irrlära och ett främmande ideologiskt system.

Det var de nordiska religionslagarnas liberalisering i mitten av 1800-talet som öppnade vägen för den katolska kyrkans återkomst i Skandinavien, och den katolska verksamheten var inriktad på mission. Enligt den dåvarande katolska kyrkoläran, som starkt betonade den katolska kyrkans anspråk att vara den enda sanna kyrkan, betraktades protestantiska länder som de nordiska som missionsfält och var underställda missionskongregationen i Rom, Propaganda Fide. De katolska präster och ordensmedlemmar som var verksamma i de nordiska länderna var följaktligen missionärer och hade till uppgift att bedriva mission och vinna konvertiter. Målet var att utveckla en katolsk miljö på nordisk grund som ett första steg mot de nordiska ländernas rekatolisering. Många konverterade, och de katolska församlingarna bestod till stor del av nordiska konvertiter, medan prästerna och ordensfolket huvudsakligen kom från det katolska utlandet. I min undersökning har jag utifrån en analys av manliga konvertiter belyst det katolska lekmannaidealets konkretisering i en nordisk kontext. Men fokus har legat på de manliga missionärerna, särskilt ordensmännen. Detta motiveras av att det katolska mansidealet vid denna tid var präglat av den monastiska livsformen, vilken gällde som riktmärke för den prästerliga spiritualiteten och tjänade som en förebild även för lekmännen. Prästutbildningen hade en klosterlig utformning, och prästerna förväntades leva ett asketiskt liv uppfyllt av själavård och fromhetsövningar. Jag har

Katolsk manlighet © Yvonne Maria Werner & Makadam förlag 2014 · www.makadambok.se

studerat synen på genus och manlighet hos nordiskfödda sekularpräster, vilket speglar den spänning mellan olika nationella och konfessionella genuskonstruktioner som står i centrum för min analys. Dessa präster var uppvuxna i en protestantisk miljö och kom efter studier vid katolska prästseminarier i utlandet att fungera som präster i nordiska katolska församlingar som till stor del bestod av konvertiter.

Flertalet av de katolska präster som var verksamma i de nordiska länderna tillhörde religiösa ordnar eller kongregationer, vilket innebar att de i enlighet med de »evangeliska råden« levde i egendomsgemenskap, var underkastade en ordensregel och stod i ett religiöst förankrat lydnadsförhållande till sin ordensledning. Jag har undersökt tre manliga ordensgemenskaper, nämligen barnabitorden, Jesu sällskap och dominikanorden. Italienska barnabiter slog sig ner i Stockholm och i Christiania (Oslo) i början av 1860-talet, och de spelade en viktig roll under det nordiska katolska missionsarbetets initiala fas. De fungerade också som biktfäder för de franska systrakongregationer som var verksamma i Stockholm, och två av dem tjänstgjorde som hovkaplaner hos den katolska änkedrottningen Josefina. Jesuitorden representerade i särskilt hög grad den ultramontana konfessionalismen och dess prästideal. De jesuiter som var verksamma i Skandinavien tillhörde den tyska jesuitprovinsen, vilken etablerat sig i Danmark och Sverige som en följd av kulturkampen i Tyskland på 1870-talet och som kom att inta en dominerande ställning både i den danska och i den svenska missionen. Jesuitorden utgjorde själva sinnebilden för allt det negativa som förknippades med katolicismen, men trots detta var det just jesuiterna som drog till sig flest nordiska konvertiter. Dominikanorden representerar en mer asketisk tradition än de båda andra ordenssamfunden och har till skillnad från dessa även en kvinnlig gren. Under mellankrigstiden etablerade sig dominikanfäder från ordens franska provins i Norge och Sverige, där de samverkade med franska dominikansystrar.

En viktig utgångspunkt för min analys är den av genus- och religionsforskare hävdade tesen om kristendomens feminisering under 1800-talet, vilken kontrasterats mot den av andra forskare konstaterade religiösa och kyrkliga revitaliseringen i konfessionalismens tecken under samma period. Feminiseringstesen utgår dels från den samtida borgerligt liberala diskursens syn på religion som en privatsak knuten till den kvinnliga sfären,

dels från kyrkostatistiska fakta. Som Callum Brown och andra forskare har visat betraktades sekulariseringen i mångt och mycket som en mansfråga. Inom den borgerliga kultureliten sammankopplades kristendomen i ökad utsträckning med kvinnlighet och mjuka värden och i fritänkarnas antikristna retorik framställdes den som oförenlig med sann manlighet. Inom den socialhistoriska forskningen har man emellertid uppmärksammat de olika konfessionella kulturernas fortsatta betydelse i det moderna västerländska samhället. Flera forskare, däribland Olaf Blaschke, har pekat på i hur hög grad kopplingen mellan konfession och nation präglades av en strävan att befästa, försvara respektive förnya kristna manlighetsideal.

En annan teoretisk inspirationskälla är Bourdieus teori om den manliga dominansen eller herraväldet och Connells teori om den »hegemoniska manligheten«, vilka båda tar sikte på betydelsen av konkurrens- och statuskamp mellan män och grupper av män för utkristalliseringen av normer för hur män bör vara respektive inte vara. Vidare har jag använt mig av Mosses koncept »counter-types«, som utgör motbilder till den rådande ideala manligheten samtidigt som de bekräftar den. I min analys har jag tagit fasta på vilka motbilder till den ideala katolska manligheten som förekom, vilken funktion de hade och vilken betydelse konfessionella faktorer spelade i detta sammanhang. Jag har också inspirerats av den känslohistoriska forskningens perspektiv och hypoteser om känslodiskurser eller emotionologier och deras betydelse för konstruktionen av genus och manlighet. En viktig faktor i sammanhanget är den starka ställning som celibatidealet och den monastiska livsformen hade i den dåtida katolicismen. I den katolska doktrinen var äktenskapet visserligen ett sakrament, men samtidigt underströks den celibatära levnadsformens högre värde i förhållande till det äktenskapliga livet. Liksom äktenskapet och det välordnade hushållet utgjorde normen i den reformatoriska samhällsläran var klosterlivet riktmärke i den katolska samhällsdoktrinen, och det var endast de celibatära livsformerna – som präst eller medlem av en religiös orden – som betraktades som kall i egentlig mening.

Pionjärtidens katolska missionärsmanlighet

Under 1860- och 1870-talen pågick en dragkamp om hur missionsverksamheten skulle organiseras. Sverige och Norge utgjorde ett gemensamt

apostoliskt vikariat med en egen biskop, medan Danmark var knutet till de nordtyska missionerna under ledning av biskopen av Osnabrück. Vid sidan av detta fanns den så kallade nordpolmissionen, en arktisk apostolisk prefektur med centrum i Nordnorge, vilken under den inledande fasen leddes av en rysk konvertit. Ett tiotal yngre präster av olika nationaliteter engagerades i detta missionsprojekt, som till en början var tämligen framgångsrikt. Men strävan att vidga nordpolmissionen till att omfatta hela Norge jämte Danmark mötte motstånd från övriga missionärer i området, varav de flesta kom från det tyska språkområdet. Vid samma tid etablerade sig italienska barnabiter i Sverige och Norge, och det fanns planer på att överlåta ansvaret för den svensk-norska missionen åt denna orden. Slutet på det hela blev att nordpolmissionen upphävdes och att Norge och Danmark gjordes till egna separata missionsdistrikt. I samma veva lämnade barnabiterna den skandinaviska missionen.

Den omfattande korrespondensen kring dessa frågor och den maktkamp som den speglar belyser bilden av den ideala prästerliga (missionärs) manligheten och dess motbilder. Här framträder »types« och »countertypes« för prästerlig manlighet och för gestaltningen av maktrelationerna mellan manliga och kvinnliga missionärer. I dessa skrivelser och rapporter riktar parterna kritik mot varandra genom att lyfta fram beteenden, handlingar och förhållningssätt som på olika sätt stred mot det kyrkliga normsystemet eller av andra skäl kunde anses olämpliga. Samtidigt bemödade de sig om att framställa det egna handlandet i så positiv dager som möjligt. Liknande strategier användes i de protestantiska missionerna. Så visar Kristin Tjelle Fjelde hur konstruktionen av norsk missionärsmanlighet tillkom som ett resultat av en maktkamp mellan olika missionärsgrupper, där förlorarnas missionsideal utmönstrades och deras karaktär och renlärighet ifrågasattes.

Ett exempel på den goda prästmanligheten och dess motbilder ges i rapporter om och från den nyutnämnde katolske kyrkoherden i Köpenhamn. Denne beskrivs som en from, intelligent och nitisk präst med känsligt samvete och gott omdöme, en bild som indirekt bekräftas i hans egna rapporter, medan nordpolmissionens prefekt framställs som en omdömeslös och fåfäng präst som saknade takt, självbehärskning och prästerlig värdighet. Den sistnämnde i sin tur betecknade sina kritiker som intriganta och avundsamma och beskyllde dem för att i nationalistisk anda vilja reservera den nordiska missionen för tyska missionärer. I sina många och ofta långa rapporter redogör nordpolmissionärerna för strapatsrika och ofta farofyllda missionsresor i polarområdet. Dessa berättelser uppvisar stora likheter med den samtida anglosaxiska missionsdiskursens maskuliniserade retorik, där missionären liknas vid en upptäcktsresande som trotsar alla faror och hinder i sin väg. Även nordiska protestantiska missionärer använde sig av denna typ av retorik, vilket Erik Sidenvall ger många exempel på i sitt arbete om den lågkyrkliga svenska kinamissionen. Men medan dessa missionärer, vilka ofta var gifta lekmän, orienterade sig efter den borgerliga medelklassideologins manlighetskoncept, utgick nordpolmissionärerna från det tridentinska prästmannaidealet med dess klerikala och antiborgerliga prägel. I rapporterna lyfts klassiska missionärsegenskaper som djärvhet, mod och uthållighet fram men också den läromässiga ortodoxin och ivern att försvara kyrkans rättigheter i en fientlig omgivning. De positiva omdömen som framförs i den analyserade korrespondensen speglar, om än på olika sätt, det rådande katolska prästidealet med dess betoning av askes, offervilja och hierarkisk underordning.

Striden om barnabitmissionen handlade i första hand om verksamheten i Stockholm, där italienska barnabiter stationerats som hjälppräster till den tyskfödde katolska kyrkoherden i Eugeniaförsamlingen, men också om missionen i Christiania, där en norskfödd barnabit installerats som kyrkoherde. Barnabiterna, vilka representerade en markerat mariansk spiritualitet, blev snart populära som själasörjare och predikanter. I Stockholm inriktade de sig på missionsverksamhet i de bildade klasserna, och de var välkomna gäster i huvudstadens förnäma salonger. De till övervägande delen tyskättade sekularprästerna menade att barnabiterna inte dög som missionärer i Norden, eftersom deras sydländska mentalitet var alltför främmande i ett nordiskt sammanhang. Själva ansåg sig barnabiterna representera en i kraft av sin »romanitet« och intellektuella bildning överlägsen form av prästerlig manlighet. De lyfter i sina rapporter fram betydelsen av att visa på det katolska prästämbetets höga värdighet och sakrala status samt att demonstrera katolicismens kulturella överlägsenhet. Kultur ses här som identiskt med bildning, förfining och akademisk lärdom.

Ett genomgående drag i barnabiternas missionsrapporter är betoningen av offertanken. I vissa fall beskrivs det nordiska missionsprojektet

som sådant som ett offer liksom också avsaknaden av ett reguljärt kommunitetsliv. Vidare framhålls bönen och lydnaden, och ordensgeneralens befallningar ses som ett uttryck för Guds vilja. Denna lydnadsdiskurs var typisk för det katolska ordenslivet vid denna tid, men i rapporterna från barnabiterna i Skandinavien framhålls lydnaden inte bara som en självklar dygd utan också som ett existentiellt problem, vilket artikuleras i starkt känslomässiga termer. Detsamma gäller redogörelser för motgångar och problem. Sådana religiösa känslouttryck förekommer endast sällan i de övriga prästernas missionsrapporter, vilket skulle kunna tolkas som att barnabiterna representerade en mer expressivt religiös emotionologi än dessa. Men skillnaden kan också förklaras med att barnabiternas korrespondens är ordensintern, och att det i detta sammanhang ansågs naturligt att använda ett mer religiöst färgat språkbruk. En annan förklaring är att den sydeuropeiska kultursfären präglades av en mer expressiv emotionsdiskurs än den nordeuropeiska, vilket kom till uttryck inte minst på det religiösa området.

Barnabiternas nordiska missionsprojekt var på många sätt en produkt av kvinnliga strävanden och ambitioner. Att orden etablerade sig i den svensk-norska missionen berodde till stor del på att de franska josefsystrarna engagerade sig för saken, och att verksamheten i Stockholm inte fick den form barnabiterna tänkt sig sammanhängde i inte så ringa grad med det motstånd de mötte från en annan fransk systrakongregation, mariadöttrarna. I sina rapporter beskriver både barnabiter och sekularpräster systrakongregationernas inflytande på missionsarbetet som ett uttryck för förfall och för en pervers kvinnlig strävan efter makt. Samtidigt var de i hög grad beroende av ordenssystrarna, som just vid denna tid alltmer började uppfattas som prästernas medarbetare och som en del av kleresiet i vid mening. Detta kom klart till uttryck i den katolska församlingen i Stockholm, där den ordenssyster som förestod prästhushållet framträdde som en kvinna med makt och inflytande; hon kom i mångt och mycket att inta den roll som i ett protestantiskt sammanhang tillkom en prästhustru. Barnabiterna var inställda på samverkan med josefsystrarna, och i den interna korrespondensen framträder de båda kongregationerna som jämställda parter. Ordenssystrarna intog alltså inte den underordnade och passiva position som utgör utgångspunkten för Bourdieus teori om det manliga herraväldet. Men även om tillhörigheten till det celibatära ordensståndet på sätt och vis transcenderade de socialt konstruerade könsskillnaderna, så var det liksom i samhället i stort männen som hade de makt- och normgenererande positionerna.

Det präst- och ordensmannaideal som tonar fram i den analyserade korrespondensen om barnabiternas nordiska mission präglas av egenskaper som ödmjukhet, självuppoffring, lydnad och underordning. Motbilden, sådan den tecknas i de ömsesidiga anklagelserna, är den äregirige, högmodige och karaktärslöse karriäristen respektive den maklige, småborgerligt sinnade mannen som rutinmässigt sköter sina tjänsteplikter och som låter sig styras av kvinnor. Dessa dygdeideal upprätthölls, som Alexander Maurits illustrerar i sin analys av den äldre svenska högkyrkligheten, också i mer konservativa, protestantiska miljöer. Men här var de kopplade till kallet i vardagen, inte till ordensliv och fromhetsövningar som inom katolicismen, och de tillskrevs heller inget meritvärde i teologisk mening. Jämför man med samtida borgerligt liberala eller kulturprotestantiska genusdiskurser kan man konstatera att motbilderna är desamma, medan de katolska idealen från denna utgångspunkt närmast framstår som kvinnoideal och den celibatära livsformen som ett uttryck för bristande manlighet.

Jesuitisk manlighetsdiskurs i nordisk kulturmiljö

Jesuiternas ordensregel med dess från det militära hämtade metaforer har en betonat manlig prägel. Orden, som leds av en på livstid vald general, betecknas som Jesu Kristi kampgrupp, apostolatet framställs som en helig kamp, frälsningen beskrivs som ett krigsmål och lydnadslöftet definieras i militära termer. Hårda krav ställdes på den enskilde jesuiten som skulle utmärka sig för intellektuell förmåga, karaktärsfasthet, självbehärskning och initiativkraft. Ordensregeln jämte de vid denna tid gällande tillämpningsföreskrifterna hade till syfte att garantera enhetlighet och disciplin och att upprätthålla en gemensam anda i jesuitordens provinser och residens världen över.

Jesuiterna var framför allt verksamma som lärare vid ordens kollegier, som skriftställare eller som predikanter och biktfäder. Ordens nordiska apostolat var inriktat dels på själavård och mission, dels på skolundervisning och skulle i enlighet med ordens traditioner och generalernas in-

struktioner framför allt fokusera på männen. Jesuiternas högre skolor i Köpenhamn och Ordrup var endast öppna för pojkar och det var till en början bara män som kunde bli medlemmar i ordens marianska kongregationer, ett slags lekmannaföreningar där medlemmarna förpliktade sig att leva ett religiöst liv i enlighet med en regel. De kvinnliga mariakongregationer som grundades i början av 1900-talet talas det endast sällan om i fädernas korrespondens. Redogörelserna för de manliga kongregationernas verksamhet är desto fylligare, och i rapporterna beskrivs med vilken iver männen deltog i andaktsövningar och religiösa trosmanifestationer av olika slag. Också på det diskursiva planet prioriterades alltså manssjälavården, och detta trots att majoriteten av de konvertiter som jesuiterna efter undervisning upptog i kyrkan var kvinnor. Jesuitordens spiritualitet hade en starkt mariansk prägel, och även i sin nordiska mission engagerade sig jesuiterna för att sprida och befästa kulten av jungfru Maria. Mariakongregationerna spelade en viktig roll i detta arbete, inte minst i strävan att göra de marianska andaktsformerna populära bland män. Det som Olaf Blaschke visat i fråga om jesuiternas mansapostolat i Tyskland under mellankrigstiden gällde även för den nordiska verksamheten. Så omkodades attityder och förhållningssätt som i den sekulära genusdiskursen betraktades som feminina till att framstå som manliga och heroiska och vice versa. Andakts- och gudstjänstliv framställdes som något i högsta grad manligt medan religiös likgiltighet och bristande kyrksamhet beskrevs som ett uttryck för omanlig feghet.

Vid sidan av missions- och församlingsverksamhet intog den manliga ungdomens fostran en central roll i jesuitordens apostolat. Ordens högre skolor i Ordrup och Köpenhamn var centrum för denna verksamhet, vilken även användes som ett redskap för katolsk mission; majoriteten av eleverna i Ordrup var protestanter. Av rapporter att döma fäste jesuiterna större avseende vid sedlighetsfrågor än som var vanligt på andra gymnasier i Danmark, vilket kan ses som en konsekvens av den celibatära livsformens normativa funktion. Ett annat särdrag var religionsutövningens framträdande roll. De katolska pojkarna fick lära sig tjäna som korgossar och många var medlemmar i skolans mariakongregation. Jesuiterna var måna om att gestalta liturgin så högtidligt och formfulländat som möjligt, och i de latinska årsberättelserna ges ingående skildringar av gudstjänstliv och större liturgiska evenemang. Liturgin var vid denna tid en alltiegenom manlig och klerikal angelägenhet och en symbolisk markering av en skapelseteologiskt motiverad genusordning med mannen som norm. Men samtidigt var den katolska gudstjänsten både i sina texter och i de symboliska gesterna starkt präglad av uttryck för ödmjukhet, bot och underordning, alltså egenskaper som i den samtida borgerligt liberala diskursen förknippades med kvinnlighet. Som förebilder för den manliga ungdomens fostran tjänade katolska helgon, vars stränga askes, självuppoffrande ödmjukhet och lydnad i apologetiska berättelser stiliserades till en sinnebild för det katolska fullkomlighetsidealet. Vittnesbörd från nordiska konvertiter visar att det var svårt att förmedla detta världsfrånvända dygdeideal i en nordisk miljö. I sin praktiska gärning var jesuiterna emellertid mera jordnära och sökte så långt möjligt anpassa sig till nordiska seder och bruk. De försökte alltså bli så nordiska som möjligt utan att för den skull ge avkall på sin katolska och klerikala identitet.

Disponibilitet var en viktig punkt i den jesuitiska lydnadsdiskursen och ett centralt inslag i den jesuitiska manlighetsformeringen. För vissa innebar detta ständiga förflyttningar, för andra att de hade att stanna på samma post under lång tid, ibland större delen av livet. Det var emellertid inte alltid som jesuitfäderna fann sig i den stationering som de överordnade beslutat. Enskilda fäders invändningar godtogs endast i undantagsfall och förutsatte, vilket exempel från det nordiska missionsfältet illustrerar, att jesuiten ifråga levde upp till den inom orden gällande dygdediskursen. I rapporterna från de nordiska jesuitresidensen framstår brist på lydnad och vilja till underordning som de mest demeriterande egenskaperna. Vad gäller positiva egenskaper var det vid sidan av lydnaden framför allt fromhet och offervilja som lyftes fram men också egenskaper som kreativitet, intellektualitet, organisationsförmåga och handlingskraft. För lekbröderna, alltså de ordensmedlemmar som utförde de praktiska sysslorna i kommuniteterna, gällde delvis andra dygdeideal. I deras fall var det vid sidan av de specifikt kristna dygderna främst trohet, flit och arbetsamhet som gällde.

Jesuitorden framträder i den analyserade korrespondensen både som en homosocial mansgemenskap med utrymme för humor och kamratskap och som en stramt organiserad, religiös kamporganisation, präglad av en sträng lydnads- och pliktetik och strikta regelverk. Även religionsutövningen var underkastad denna reglering, vilket visade sig också på det diskursiva planet. Så är jesuiternas brev och rapporter mer nyktra och

sakliga än barnabiternas; fromma känsloyttringar förekommer sällan och de religiösa uttryck som används ter sig närmast formelartade. I de apologetiskt hållna latinska årsrapporterna, vilka var avsedda att distribueras till jesuitresidens världen över, är fokuseringen på det religiösa starkare. Det är dock inte fråga om förmedling av personliga religiösa erfarenheter utan om berättelser om religiösa omvändelser, mirakulösa tillfrisknanden och andra uttryck för Guds nåd och barmhärtighet i det pastorala arbetet.

Liknande perspektiv finner man också i jesuiternas tidskrifter. Även här framhålls betydelsen av religiösa dygder kopplade till gudstjänstdeltagande och sakramental praxis såväl för män som för kvinnor, och denna könsöverskridande diskurs präglar också beskrivningen av helgonen. Men samtidigt betonas mannens primat, och kvinnlig underordning framställs som en självklar kristen plikt. I sin relation till kvinnor och ordenssystrar tillämpade jesuiterna denna princip striktare än exempelvis barnabiterna, och även om de samarbetade med ordenssystrar var det inte tal om den typ av samverkan som präglat barnabitordens nordiska apostolat. Utgångspunkten var en komplementär genusuppfattning med rötter hos kyrkofäderna, där kvinnan representerar det passiva och mottagande och mannen det aktiva och skapande. Denna skapelseteologiskt motiverade genusordning utgjorde också fundamentet för den katolska synen på prästämbetet. I jesuiternas skriftställarverksamhet understryks det katolska prästämbetets helighet, höga värdighet och exklusivt manliga karaktär, och celibatet och den manliga »jungfruligheten« lyfts fram som ett fundament för den prästerliga manligheten.

Flera av de egenskaper och förhållningssätt som framträder som bärande element i den jesuitiska spiritualiteten och manlighetsdiskursen betraktades i samtida sekulära eller kulturprotestantiska genusdiskurser som feminina ideal. Andra jesuitiska dygdeideal som exempelvis självdisciplin, handlingskraft och organisationsförmåga framstår däremot som helt konforma med de rådande sekulära manlighetsidealen liksom också de motbilder till den jesuitiska prästmanligheten som det varnas för i ordensledningens instruktioner. Dessa ideal måste emellertid ses i sin respektive kontext. I jesuiternas liksom i de övriga katolska ordnarnas fall var dygde- och manlighetsidealen insatta i en kyrklig diskurs, där religionen hade en överordnad ställning. Från denna utgångspunkt handlade det inte

om manliga och kvinnliga ideal och egenskaper utan om kristna dygder och deras motsats.

Detta förklarar den skillnad som kan konstateras mellan katolska och protestantiska remaskuliniseringsstrategier. David Tjeder visar hur ledande protestantiska kyrkomän i början av 1900-talet försökte överbrygga den klyfta som uppstått mellan vad som uppfattades som manliga respektive kristna värden genom att knyta an till tidens nationalistiska kampretorik och genom att lyfta fram sina troskriser och den »manliggörande« intellektuella kampen för att övervinna dem. Den teologiskt grundade manliga tron skildes här från en förment naturlig och mer känslomässigt motiverad kvinnlig tro. Visserligen använde man sig även på katolskt håll av en maskuliniserad retorik, men samtidigt markerades den religiösa diskursens överordnade ställning, och det gjordes, vilket framträder klart även i nordiska katolska tidskrifter, ingen skillnad mellan manlig och kvinnlig tro. Den intellektuella kamp för gudstron som de lutherska kyrkomännen lyfter fram som typiskt manlig återfinns i den katolska konversionslitteraturen intressant nog snarare hos kvinnliga än hos manliga konvertiter.

Dominikansk asketism och manlighet

Dominikanerna, vilka under mellankrigstiden upprättade konvent först i Norge och sedan också i Sverige, representerade en både asketisk och lärd tradition. Liksom barnabiterna på sin tid var dominikanfädernas etablering i Skandinavien till stor del ett resultat av kvinnors engagemang, och större delen av medlemmarna i dominikanernas tredje orden var kvinnor. Men även om det i rapporterna ibland uttrycks viss oro över det starka kvinnliga inslaget i det dominikanska församlings- och gudstjänstlivet, så var dominikanfäderna inte alls på samma sätt som jesuiterna inriktade på att prioritera manssjälavården. Dessutom samverkade de nära med dominikansystrarna och var beroende av deras stöd. Rapporteringen kring denna samverkan visar emellertid att de såg systrarna främst som underordnade hjälpredor. De konflikter som förekom handlade i stor utsträckning om omfattningen av systrarnas »marktjänst« och statusrelationen mellan konventen. I Stockholm, där bröderna länge bodde inackorderade i systrarnas hus, var denna fråga särskilt brännande.

Dominikanerna i Norge och Sverige fungerade först och främst som

församlingspräster, vilket gick stick i stäv med den strävan att uppvärdera det kontemplativa livet och ordens monastiska tradition som gjorde sig gällande inom dominikanorden vid denna tid. Detta upplevdes som ett problem, och i rapporterna klagas det över att fäderna var överlastade med praktiskt arbete och därför inte hann ägna så mycket tid åt bön, kontemplation och studier som de skulle ha önskat. Vid sidan av församlingsarbetet höll de reträtter och föredrag och anordnade teologiska kurser och studiecirklar för bildad ungdom. Att sprida fransk kultur ingick som ett led i dominikanernas apostolat och sågs som ett viktigt redskap i den katolska missionens tjänst. Liksom barnabiterna inriktade sig dominikanerna framför allt på de högre samhällsskikten, där intresset för fransk kultur sedan gammalt var stort.

Detta kulturuppdrag hade klart politiska implikationer och gick ibland rakt emot principen att det var den konfessionella identiteten, inte den etniskt nationella som skulle tjäna som plattform för missionsarbetet. Frankrike var sedan skilsmässan mellan kyrka och stat 1904 en sekulär stat med starka antiklerikala tendenser, men på missionsfältet gällde andra principer, och den franska staten använde sig av den katolska missionen som ett kulturpolitiskt redskap i sin utrikespolitik. Att detta beroende kunde vara problematiskt visade sig tydligt i samband med striden om josefsystrarnas Franska skola, där den franska regeringen på uppdrag av den svenska tvingade fram en lösning som gick stick i stäv med de kyrkliga auktoriteternas beslut. Om dominikanerna öppet gick emot den franska regeringens intressen kunde detta hota ordens verksamhet såväl på missionsfältet som i hemlandet, vilket den franske provinsialen fäste uppmärksamheten på i sina instruktioner till priorn i Stockholm. Det gällde här att finna den rätta balansen mellan de kyrkliga plikterna och de krav som ställdes på honom som fransk medborgare.

Rapporterna kring dessa konflikter belyser synen på dominikansk spiritualitet och manlighet och visar samtidigt på den nära kopplingen mellan religion och politik och mellan manlighetsideal och nationell identitet. För de franska ordensmännen var lojalitet mot den egna nationen en religiös plikt. Det finns vissa likheter mellan denna fransk-katolska patriotiska diskurs och den svenska ungkyrkorörelsens nationella kampretorik. I båda fallen handlade det om att visa på betydelsen av den konfessionella kristna traditionen för den egna nationen och dess identitet. Men den koppling

till manlighet och strävan att remaskulinisera kristendomen som präglade ungkyrkorörelsen finns det inga spår av i det här analyserade materialet. I förkunnelsen lyfts dominikanordens stora manliga helgon fram, men skildringen av dessa tar främst sikte på religiösa dygder som fromhet, ödmjukhet och självuppoffring, alltså egenskaper som i den hegemoniska borgerligt liberala diskursen gällde som feminina. Jungfru Maria framställs som den främsta förebilden, och de kvinnliga helgonen tillskrivs lika heroiska egenskaper som de manliga. På samma sätt som hos barnabiterna och jesuiterna beskrivs dygdeidealen som könsneutrala och könsöverskridande. Manlighet handlade liksom hos de båda andra ordnarna om att leva upp till ordensregelns ordensmannaideal, vilket förutom de evangeliska råden och de gängse religiösa dygderna även inbegrep asketism och intellektualitet. Som motbilder (counter-types) till detta ordensmannaideal framträdde sentimentalitet, vekhet och bristande underordning.

Dominikanorden är en botgörarorden och det asketiska levnadsidealet utgjorde ett viktigt fundament i ordens spiritualitet. Det nordiska apostolatet krävde emellertid en annan form av askes än den bröderna tränats till under novistiden. I stället för sträng fasta och botövningar handlade det här om att uthärda det hårda klimatet, vintermörkret och isoleringen. Detta visade sig svårare än väntat, och av rapporterna att döma drabbades nästan alla de i Skandinavien stationerade dominikanerna av klimatrelaterade hälsoproblem av olika slag, inte minst psykiska besvär. Religiösa resonemang förekommer, om man bortser från enstaka bisatser om förlitan på Guds nåd och hjälp, sällan i rapporterna och det ges heller inte, som hos jesuiterna, några omdömen om brödernas religiösa dygder. Däremot lämnas ingående redogörelser för hur ordensregeln efterlevdes och hur det religiösa livet i konventen fungerade. Ett återkommande klagomål var liksom i barnabiternas fall avsaknaden av ett verkligt kommunitetsliv, vilket ansågs vara en förutsättning för att fullt ut realisera den dominikanska spiritualiteten och ordensmannaidealet. I materialet kan man också se tendenser till den mer individualistiska emotionologi som enligt Yann Raison du Cleuziou kom att prägla orden efter andra vatikankonciliet och som innebar att personliga preferenser och tolkningar kom att ersätta den tidigare strikt hierarkiska lydnadsdiskursen. Marit Monteiro konstaterar liknande tendenser i den holländska grenen av orden redan på 1920-talet,

vilket här gick hand i hand med strävan att med inspiration från ordens monastiska traditioner remaskulinisera den dominikanska spiritualiteten.

Sekularpräster och nordiska lekmän

Den katolska missionsverksamheten syftade till att lägga grunden till självständiga lokalkyrkor. För att nå detta mål var det angeläget att uppmuntra inhemska prästkallelser. Flertalet av de nordiskfödda prästerna var utbildade vid den romerska missionskongregationens prästseminarium för missionärer i Rom. Som »propagandister« var de förpliktigade att sända lägesrapporter till kongregationens kardinalprefekt, vilka ger en god bild av deras visioner och problem och speglar synen på katolsk prästmanlighet. Många av dessa präster var nordiska konvertiter och hade vuxit upp i ett samhälle där prästmannaidealet byggde på den lutherska hustavlan och dess familjeorienterade genusordning, vilket stod i skarp kontrast till det asketiska och celibatära katolska prästidealet.

I breven från de nordiska propagandisterna betecknas seminarietiden i Rom med dess strikt reglementerade liv, intellektuella stimulans och gemenskapsanda som den lyckligaste i deras liv, och många hade svårt att anpassa sig till det ofta ensamma livet som församlingspräster i den nordiska diasporan. De präster som av olika skäl begärde att bli förflyttade till katolska länder fick avslag på sin anhållan. I detta liksom i andra liknande fall var budskapet att en »propagandist« hade att stanna och kämpa vidare på den post där han var satt och att betrakta detta som Guds vilja. Här framträder återigen den betoning av offertanken som var så typisk för det ultramontana prästmannaidealet. Att döma av propagandisternas rapporter var livet som missionär i Skandinavien fyllt av motgångar och prövningar, och redogörelserna har ofta en underton av besvikelse.

Detta gäller inte minst de nordiskfödda prästkonvertiterna, vilka enligt de omdömen de fick av sina kyrkliga överordnande hade svårt att leva upp till de krav som gällde för katolska präster. I redogörelsen för dessa svårigheter framträder en motbild till den goda katolska prästmanligheten, vilken intressant nog ges en konfessionell förklaring. Bland de negativa egenskaperna nämns främst kritiklusta, självöverskattning och brist på uthållighet, något som hänförs till den protestantiskt präglade nordiska folkkaraktären. Det betonas att dessa präster visserligen var fyllda av religiös iver och entusiasm men att deras protestantiska fostran och alltför ringa erfarenhet av katolskt levnadssätt gjorde att de ofta misslyckades i sin missionärsgärning. Några hade problem med celibatet, medan andra hade en besvärlig karaktär och lätt hamnade i konflikt med sina församlingar. Propagandisternas rapporter belyser dessa svårigheter och illustrerar samtidigt glappet mellan det diskursiva katolska prästmannaidealet och den krassa verkligheten. På prästseminariet förmedlades en bild av det prästerliga ämbetets höghet och värdighet som var svår att upprätthålla i de små missionsförsamlingar där de nordiskfödda sekularprästerna brukade placeras.

I nekrologerna över dessa prästmän lyfts de positiva egenskaperna fram. Här ligger fokus på de religiösa dygderna, och prästerna beskrivs som fromma, självuppoffrande och kärleksfulla själasörjare. I den analys av minnesteckningar över avlidna präster i Svenska kyrkan från samma tid som Anna Prestjan gjort dominerar karaktärsegenskaper som ligger i linje med tidens borgerliga manlighetsideal, som exempelvis arbetsamhet, plikttrohet och karaktärsfasthet. Det finns vidare en tendens att neutralisera traditionellt kristna dygdeideal genom att kombinera dem med egenskaper som i samtiden uppfattades som typiskt manliga. Inom katolicismen var det snarast tvärtom. Här stod den religiösa verksamheten i fokus, medan sekulära manlighetsideal instrumentaliserades för kyrkligt religiösa syften. Den ideale protestantiske prästen framställs som en man bland andra män, fast förankrad i vardagens realiteter, medan det katolska prästmannaidealet i sin ultramontana variant tog sikte på klassiskt kristna dygder som fromhet, ödmjukhet, askes och lydnad.

Några av de nordiska prästkonvertiterna ställde sig kritiska till den ultramontana, klerikala spiritualitet som de menade att framför allt jesuiterna representerade, och krävde ett större mått av anpassning till nordisk tradition och mentalitet. Under mellankrigstiden försökte en grupp unga danska prästkonvertiter utveckla ett nordiskt katolskt prästmannaideal i anslutning till den grundtvigska traditionen. De önskade ett större mått av lekmannainflytande och en avklerikalisering både av gudstjänstlivet och av den prästerliga spiritualiteten. Men dessa idéer, vilka uppfattades som en form av protestantisering, vann föga genomslag. Det stora flertalet nordiskfödda sekularpräster höll fast vid de ultramontana idealen, vilka sågs som en garant för renlärighet och gemenskap med den världsvida

kyrkan. Korrespondensen i dessa frågor visar dock att det var svårt att upprätthålla den hierarkiska ordning och distans till lekfolket som det ultramontana prästidealet innebar.

Det var först med andra vatikankonciliet på 1960-talet som detta prästideal kom att på allvar ifrågasättas och omprövas, vilket ledde till att den monastiska livsformen miste sin tidigare normativa ställning och ersattes med ett nytt, mer världstillvänt prästmannaideal. I linje med detta förändrades också lekmannaspiritualiteten och konstruktionen av katolsk manlighet. Men fram till dess gällde det ultramontana mansidealet med dess betoning av klassiskt kristna dygder som ödmjukhet, askes och underordning, och det monastiska livet tjänade som förebild också för lekmannaspiritualiteten. Den katolske lekmannen förväntades vara en gift man, och liksom i den protestantiska familjediskursen betonas hustruns plikt att underordna sig sin make och mannens patriarkala ansvar som familjefar och samhällsmedborgare. Betoningen av mannens överordning kan ses som ett utflöde av den hierarkiska antropologi som låg till grund för den kristna skapelseteologin och som också den borgerliga särartsideologin anknöt till.

Som Tine Van Osselaer har visat i en studie av genusidealen inom belgisk katolicism var det katolska familjelivet organiserat enligt en monastisk modell med regelbundna gudstjänstbesök, bönestunder och andra fromhetsövningar. För att kunna leva i enlighet med detta ideal anslöt sig många lekmän till de religiösa ordnarnas lekmannasällskap eller »tredje ordnar«. Samma mönster finner vi hos de nordiska konvertiterna, som engagerade sig i jesuiternas marianska kongregationer, i dominikanernas och franciskanernas tredje orden och i en rad andra religiösa sällskap. Förenings- och organisationslivet hade en central funktion i den ultramontana katolicismen. Kampen för kyrkans rättigheter i politik och samhälle sågs som en form av religiös aktivitet och en plikt för katolska män. Under den här aktuella perioden var politiken fortfarande ett manligt revir, vilket gjorde det dubbelt angeläget för kyrkan att försäkra sig om männens lojalitet och få dem att engagera sig för kyrkans sak. I de nordiska länderna var de katolska mansföreningarna i första hand inriktade på att stärka och befästa den katolska tron och gemenskapen. Men de katolska lekmännen, och inte minst konvertiterna, engagerade sig för kyrkans sak genom litterär och publicistisk verksamhet och genom att delta i debatter av olika slag.

Efter första världskriget fick de katolska mansföreningarna en mer aktivistisk och betonat maskulin karaktär. Detta framträdde särskilt tydligt inom ungdomsorganisationerna, där man knöt man an till »muskelkristna« ideal med lägerliv, marscher och uniformer. Syftet var att motverka de föreställningar om katolicismen som känslosam, feminin och omanlig som kom till uttryck i den protestantiska och antikyrkliga polemiken och som även gjorde sig gällande i reformkatolska kretsar. Också inom den nordiska katolska ungdomsverksamheten anknöt man till dessa strömningar. Denna typ av aktivism var ett led i strävan att få de unga männen kyrkligt engagerade och förhindra att de fjärmade sig från det kyrkliga livet. I nordiska katolska tidskrifter diskuterades frågan om manlig och kvinnlig religiositet. Argumentationen ligger i linje med de ovan nämnda tendenserna att framställa religiösa dygder och praktiker som i den hegemoniska borgerliga diskursen betraktades som feminina som manliga och heroiska, medan bristande kyrksamhet beskrivs som något omanligt.

Sammanfattande utblick

Enligt Götz von Olenhusen ledde ultramontaniseringen av den katolska kulturen till att det katolska mansidealet fick en vek och mild prägel som gick på tvärs mot rådande sekulära manlighetskoncept. Min undersökning har delvis bekräftat detta. Den monastiska livsformen med dess betoning av de religiösa dygderna tjänade som förebild både för präster och för lekmän och hade på ett diskursivt plan en markerat antiborgerlig prägel. I den analyserade korrespondensen mellan de katolska missionärerna i Skandinavien och deras överordnade framhålls också mer aktiva och utåtriktade egenskaper som ligger mer i linje med de borgerligt liberala mansidealen, och detsamma gäller motbilderna till den goda katolska manligheten. Dessa egenskaper tillmäts emellertid inget egenvärde utan ingår i en kyrklig kontext och emotionologi, där de religiösa dygderna är överordnade.

I min undersökning har jag kunnat konstatera att de religiösa dygdeidealen betraktades som könsöverskridande och allmänmänskliga och att det på det stora hela inte görs någon uppdelning i manlig och kvinnlig religiositet. Den monastiska spiritualiteten fungerade som en förebild för både män och kvinnor, och de kvinnliga helgonen, vilka dock nästan un-

dantagslöst var ordenssystrar, beskrevs som lika heroiska som de manliga. Men även om tillhörigheten till det celibatära ordensståndet på sätt och vis transcenderade de socialt konstruerade könsskillnaderna och ordenssystrarna ibland kunde inta en stark ställning, så var det inte desto mindre männen som innehade de makt- och normgenererande positionerna. I prästers och ordensmäns relation till ordenssystrarna framträder den i det dåtida samhället gängse uppdelningen i manliga och kvinnliga sysslor, och den analyserade korrespondensen visar att kvinnlig underordning uppfattades som en självklar plikt och, vilket är särskilt tydligt i jesuiternas fall, som en förutsättning för att männen skulle kunna utveckla sin fulla manlighet.

Detta resultat ligger i linje med Bourdieus teori om manligt herravälde, vilken i sin tur bygger på samma premisser som den kristna skapelseteologin där mannen representerar människan som sådan och kvinnan ses som hans underordnade följeslagerska. Kvinnans skapelseteologiskt motiverade underordning visade sig även i gudstjänstlivet, där inte bara prästämbetet utan också de liturgiska funktioner som inte krävde klerikal vigning var förbehållna män. Men samtidigt lyftes jungfru Maria fram som en förebild för alla troende och hennes gudshängivenhet, ödmjukhet och självuppoffrande hållning framställs som själva sinnebilden för den nya mänskligheten i Kristus. I ett eskatologiskt perspektiv sattes de jordiska sociala ordningarna ur spel och ersattes av den könsöverskridande helighetens hierarki.

Katolsk manlighet © Yvonne Maria Werner & Makadam förlag 2014 · www.makadambok.se

CATHOLIC MASCULINITY IN SCANDINAVIA: THE ANTI-MODERN ALTERNATIVE

How was Catholic manliness expressed in Scandinavia in the age of confessionalism? How did the Catholic discourses of manliness relate to ideas about Christian manliness that were evident in Nordic Protestantism? And in what way did they differ from middle-class, liberal constructions of masculinity? These questions have been the starting point for my study of male ideals and concepts of masculinity among Catholic priests, the male religious, and male converts in Denmark, Norway, and Sweden in the period 1850 to the 1940s. I have examined how these men, and groups of men, manifested their male identity; the way in which manliness was construed in relation to womanliness; and the role of confessional and ethnic cultural aspects in this context. The source material consists primarily of correspondence between Catholic missionaries at work in Scandinavia and their superiors. These letters, reports, and instructions provide a useful account of expected virtues, patterns of behaviour, feelings, and opinions, and thus reflect the construction of Catholic masculinity as well as male missionary ideals.

Up to the Second Vatican Council in the 1960s, which led to a theological reorientation within the Catholic Church, Catholicism was not only a religion—it was also a worldview with clearly political aims. This was due to the breakthrough of the Ultramontane movement in the mid nineteenth century, which contributed to a renewal of Counter-Reformation confessionalism and led to an upswing for Catholic missionary work across the world. Catholicism thus evolved into a counter-culture with clearly

Katolsk manlighet © Yvonne Maria Werner & Makadam förlag 2014 · www.makadambok.se

anti-modern traits, characterised by a strict hierarchical order, a broad popular footing, and triumphalism. The religious were very much to the fore in this Catholic system, and monastic life was regarded as the most accomplished expression of Catholic piety. In Scandinavia, meanwhile, where the heritage of the Reformation was regarded an important part of national identity, Catholicism was seen not only as a false and superstitious religion, but also as an outright menace to Nordic national culture and national identity.

The liberalisation of Scandinavian religious legislation in the mid nineteenth century opened the way for a Catholic mission. The Catholic Church strongly emphasised its claim to be the only true Church, and as consequence, all non-Catholic regions were regarded as missionary fields under the authority of the Roman Congregation of Mission, the Propaganda Fide. The Catholic priests and members of religious institutes in Scandinavia were thus missionaries, whose task was to pursue mission and build up networks of parishes and missions with schools, hospitals, and other social institutions. The Catholic parishes were largely made up of native converts, whereas most of the priests and members of Catholic orders and congregations came from abroad. In my study, I have analysed the concepts of manhood among male Catholic converts; however, my focus is on priests and male religious. Prior to Vatican II, the ideals of Catholic masculinity were inspired by the monastic lifestyle, which was the benchmark for clerical spirituality and also served as a model for lay piety. According to Tridentine clerical ideals, revitalised by Ultramontanism, a priest was not only a dispenser of the sacraments, a teacher, and a leader for the faithful, but he also was also expected to be a model of Christian virtue, piety, and asceticism.

Most of the Catholic priests who worked in the Nordic area were, however, members of religious institutes. They had thus professed to live according to the evangelical counsels of chastity, poverty, and obedience, which meant that they lived in a religious community and were subject to a specific rule and a religiously rooted subordination to their superiors. I have studied Italian Barnabites, who played an important role in the initial phase of the Catholic mission in Scandinavia; German Jesuits, who held a dominant position in the Danish and Swedish Catholic missions; and

French Dominicans. The latter started their mission in Scandinavia in the inter-war period.

The Barnabites, a mission-oriented priestly fraternity with a motherhouse in Rome, established themselves in Stockholm and Christiania (Oslo) in the 1860s. Their mission was primarily directed towards the upper classes with the aim not only of winning converts but also of dispelling prejudices against the Catholic faith. Two of the fathers served as court chaplains to the Swedish queen dowager Josephine, a Catholic. The Jesuits, who settled in Scandinavia in the wake of the *Kulturkampf* in Germany in the 1870s, were the leading representatives of Ultramontane confessionalism. In a Nordic perspective, the Jesuits by tradition were viewed as the embodiment of the 'Catholic peril', and of all the evil that customarily was associated with Catholicism. It is therefore interesting to note that it was the selfsame Jesuits who attracted most converts, and the Jesuit boys' school (collegium) in Ordrup outside Copenhagen was attended by a large number of Protestant pupils. The Dominicans embodied an ascetic and learned tradition, while at the same time representing the French culture so cherished by the Nordic upper classes.

A starting point for my research is the theory of a feminisation of Christianity in the nineteenth century, which runs counter to the religious revitalisation and re-confessionalisation that according to other researchers characterises the period. The feminisation theory, which has the position of a master narrative in modern research on religion and gender, is based partly on the contemporaneous bourgeois–liberal view of religion as a private matter related to the female sphere, and partly on church statistical facts. For the bourgeois cultural elite, Christianity was linked to femininity and soft values, and in the anti-Christian rhetoric of the freethinkers it was regarded as being incompatible with true manhood. Yet, social-historical research has drawn attention to the continued importance of confessional culture in modern Western society, and shown the great extent to which the link between religion in its denominational forms and nation was marked by efforts to consolidate, defend, and renew Christian ideals of manliness.

Another source of inspiration is the gender theories of Pierre Bourdieu and R. W. Connell, both of whom stress the importance of competition

and status struggle between men and groups of men for the crystallisation of norms regarding how men should and should not be. Further, I have used George Mosse's concept of 'countertypes', which are antithetical to the prevailing ideals of masculinity and at the same time confirm them. This concept is especially useful when analysing correspondence dealing with conflicts, where the parties concerned criticise one another and at the same time describe their own conduct in as favourable a light as possible, echoing in the process the types and countertypes of clerical manliness. I have also drawn inspiration from the research on the history of feelings, analysing emotional discourses and their connection to ideals of manliness and masculinity as a construct. An important factor in this connection was the strong position of the ideals of celibacy and ascetic monasticism in Catholicism. True, according to Catholic teaching, marriage is a sacrament, but celibate monastic life was nonetheless regarded as superior. Before Vatican II, it was common to speak of regulated religious life as a 'state of perfection'. The normative position of celibate ideals was apparent also in the liturgy, with its disciplinary regulations fixated on gender and purity in the sense of sexual abstinence.

In the pioneer stages of Catholic mission in Scandinavia the so-called North Pole mission, with its centre in northern Norway, played an important role. In numerous and often very lengthy reports, the north-pole missionaries describe in detail their adventurous and often dangerous travels in the polar region. These stories have many similarities to the masculinised rhetoric of contemporary Protestant mission discourse, where missionaries are compared to explorers who brave all dangers and surmount all hindrances in their way. But while those missionaries, who often were married laymen, were strongly influenced by contemporary liberal-bourgeois concepts of manliness, the North Pole missionaries were inspired by the Ultramontane ideals of manliness, with its clerical and anti-bourgeois character.

The establishment of the Barnabites in Scandinavia was to a great extent the result of the engagement of the St Joseph Sisters, a French congregation that had been active in Scandinavia since the 1850s, and the two orders developed a close collaboration. A common feature of the Barnabites' mission reports is the emphasis on the idea of sacrifice. The Nordic mission project as such is sometimes described as a sacrifice as well as

lacking in a regulated community life. The Barnabites were used to living in homosocial communities, in which masculinity was constructed within the framework of a hierarchical order vis-à-vis other men. The importance of prayer and obedience was strongly emphasised, and the instructions of the General were regarded as an expression of God's will. This Catholic discourse of obedience was typical of regulated religious life at this time. Yet, in the reports and letters of Barnabites working in Scandinavia, obedience was articulated not only as a self-evident virtue, but also as an existential problem, articulated in highly emotional terms. This was also the case with the reports on setbacks and problems.

In accordance with their constitution, the apostolate of the Jesuits was particularly directed towards men, a principle that the order's generals constantly repeated in their instructions. In the correspondence analysed here, the Jesuit order appears both as a homosocial male community, with some scope for humour and comradeship, and as a tightly organised, religious fighting organisation marked by strict obedience and a powerful sense of duty. Religious practice was equally subject to this ethic, which found expression not only in the prescribed spiritual exercises, but also on a discursive level. The deluge of emotions so typical of the Barnabites is hardly to be found in the official letters and reports of the Jesuits. Here the tone is either dry and matter-of-fact or boyishly humorous; the religious expressions used are more restrained and often seem formulaic. In the Latin yearly reports, which were distributed to all Jesuit houses across the world, the religious dimension is more noticeable. Yet there is still no question of expressing personal religious feeling, but rather carefully phrased stories of religious conversions, miraculous cures from serious illnesses, and other expressions of God's mercy. In the publications of the Jesuits, the holiness, high dignity, and the exclusively male character of Catholic priesthood is underlined, and celibacy and male 'virginity' is highlighted as a foundation for clerical manhood.

Alongside the male convents in Oslo and Stockholm, Dominican sisters settled down, and the fathers interacted closely with the sisters and were largely dependent on their support. The Dominicans served first and foremost as parish priests, which went counter to the ethos of the time of promoting the contemplative life and monastic tradition of the order. To spread French culture was part of the Dominican apostolate and was seen

as an important tool in the service of the Catholic mission. This cultural mission had clear political implications, and was sometimes at odds with the principle that it was confessional identity, not national identity, that should serve as a platform for mission work.

There are some similarities between this French Catholic patriotic discourse and the national rhetoric of the Protestant Young Church movement in Sweden. In both cases, the aim was to demonstrate the importance of inherited Christian tradition to one's own nation and its identity. Yet, the link to masculinity and strivings to masculinise Christianity so typical of the Protestant movement are not at all evident in the Dominicans' reports and sermons. In the portrayal of the great male saints of the Dominican order, religious virtues such as piety, humility, and self-sacrifice are highlighted – qualities that were regarded as feminine in the hegemonic bourgeois-liberal discourse. Religious reasoning is seldom a feature of the reports, but they do contain detailed accounts of spiritual life in the convents and how the order's rule was followed. As with the Barnabites, a repeated complaint was the lack of real community life, which was considered essential to fully realise the Dominican spirituality and ideals of religious masculinity. Dominican manhood was a question of living in accordance with the order's rule, which, in addition to the evangelical counsels and the standard religious virtues, also included asceticism and intellectuality. The countertypes according to this Dominican ideal of manhood would have appeared as sentimentality, weakness, and lack of subordination.

Most of the Scandinavian-born secular priests were trained at the Collegium Urbanum, the priest seminary of the Propaganda Fide in Rome. These 'propagandists', as they were called, were obliged to send progress reports to the Cardinal Prefect of the congregation, which provides a good picture of their visions and problems, and reflects their view of Catholic priestly manhood. Many of these priests were Nordic converts and had grown up in a Protestant environment, where the priestly ideal was built on the Lutheran doctrine of the household and its family-oriented gender order, which stood in sharp contrast to the ascetic and celibate Catholic concept of clerical masculinity.

Judging by the propagandists' reports, the life as a missionary in Scandinavia was filled with adversity and tribulation, and the accounts have

an undertone of disappointment. This is certainly true of the Scandinavian-born converts, who, in the estimation of their ecclesiastical superiors, had difficulties living up to the standards required of the Catholic clergy. Among the negative characteristics, mainly criticality, exaggerated self-esteem, and lack of endurance are mentioned, weaknesses that are attributed to the Protestant mentality and national character of the Scandinavians. Some had problems with celibacy, while others had a difficult character and easily ended up in conflict with their parishes. The propagandists' letters and reports shed light on these difficulties, and simultaneously illustrate the gap between the discursive Catholic clerical ideals of masculinity and the hard realities in the Scandinavian mission. The image of the lofty dignity of clerical ministry conveyed at the priest seminary was difficult to maintain in the small mission parishes where the Scandinavian-born secular priests used to be placed.

A Catholic layman was expected to be a married man. As in the Protestant family discourse, the wife's duty to submit to her husband, and the husband's patriarchal responsibilities as head of the family and citizen were emphasised. The accentuation of male superiority can be seen as an outcome of the hierarchical anthropology that formed the basis of Christian Creation theology and to which also the bourgeois ideology of the separate spheres was linked. In debates about gender and religious praxis in Nordic Catholic magazines, religious virtues and practitioners who in the hegemonic, bourgeois discourse would have been regarded as feminine were instead depicted as masculine and heroic, while lack of religious practice and church attendance was described as something unmanly. Several of the male converts were engaged in religious societies such as the Jesuit Marian congregations or the Third Orders of the Dominicans or Franciscans.

Previous research has showed that the 'ultramontanisation' of Catholic culture contributed to give the Catholic concept of manhood a weak and gentle touch that was contradictory to the prevailing secular ideals of masculinity. My study has partially confirmed this. Monastic life, with its emphasis on religious virtues such as humility, obedience, piety and self-sacrifice, served as a model for both clergy and laity, and, on a discursive level, Catholic ideals of masculinity had a marked anti-bourgeois character. In the correspondence between Catholic missionaries in Scandinavia

and their superiors, more active and extrovert characteristics, better in line with bourgeois-liberal masculinity, are singled out, and the same is true regarding their counterpart to the good, Catholic masculinity. These characteristics, however, were not ascribed any value in themselves, but were part of a religious context, where religious virtues are regarded as superior.

Religious virtues were seen as transgender and universally human, and on the whole no distinction was made between male and female religiosity. Monastic spirituality served as a model for both men and women, and the female saints, who had usually been members of religious institutes, were described as being as heroic as their male counterparts. But even if the belonging to religious orders, the 'estate of perfection', transcended socially constructed gender differences, and women religious sometimes had great influence on the mission work, it was nevertheless only men who held the power- and norm-generating positions. The reports on the relations between male and female missionaries bear out the then current division into male and female occupations, and the analysed correspondence shows that woman's subordination was regarded a natural obligation, and – as is especially evident for the Jesuits –as a prerequisite for man's ability to realise his full manhood.

This finding is in line with Bourdieu's theory of male dominance, which in turn is based on the same premises as the Christian theology of Creation, according to which it is man alone who represents the human state as such, and the woman is seen as his subordinate companion. This theologically motivated subordination of women was also to be found in liturgical life, where not only the priesthood, but also the liturgical functions that did not require clerical ordination were reserved for men. This despite the fact that the Virgin Mary was held up as a model for all believers, and her devotion, humility, and self-sacrificing attitude were portrayed as the epitome of the new humanity in Christ.

This text has been copy-edited by Dr Charlotte Merton.

KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING

Otryckt material

KÖPENHAMN

Katolsk Historisk Arkiv (KHA)

Samlingar (1000, 30)

Biskop Johannes von Euchs samling

Peter Schindlers samling

Ämnesordnade handlingar

1000, 010: Det danske Apostoliske Vikariat

1000, 2001–2004: Hermann Grüder, Personalia

1090, 093: Propaganda Fide 1855–1938

MÜNCHEN

Archivum Provinciae Germaniae Septentrionalis (APGS)

Dania V65: 1872–1924

Suecia OV 64: 1879–1902

Schweden 251/301a

Mittheilungen 1898 –1917

Nachrichten aus der deutschen Ordensprovinz der Jesuiten 1920

PARIS

Archive de la Province Dominicaine de France (APDF)

Norvège K01

Suède 310

Archives Diplomatiques, Courneuve (ADC)

Suède 1918–1940

LUND

Dominikanernas arkiv

Dewaillys samling, Dominikanernas arkiv i Lund

Konventet i Stockholm

ROM

Archivum Generale Ordinis Predicatorum (GAOP)

XIII, 77020: Catalogus omnium Fratrum Ordinis Praedicatorum Provinciae Reginae SS.

Epistolae varique documenta, XIII 30144, AFPR

Epistolae varique documenta, XIII 30152

050.183.4, Provincia Francia

Archivio Storico dei Barnabiti (ASBR)

Carte Almerici: ASBR

Epistolario Generalizio, 1864–1869

Archivio Storico della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli o »de Propaganda Fide« (ASPF)

Scritture riferrite nei Congressi:

Germania e Missioni Settentrionali, vol. 20–26 (1846–1892)

Nuova Serie (NS) 1892–1922:

Rubrica 105

Svezia vol. 4

Archivum Romanum Societas Ieus (ARSI)

Provincia Germaniae Particulares, vol. 1009–1017

Provincia Germaniae Inferioris, vol. 1018–1023

Litterae annuae/Historia Domus Provinciae Germaniae, vol. 1505–1513

Epistolae praepositorum generalium ad Provinciae Germaniae, vol. IV–IX och 1020–1027

STOCKHOLM

Bernadotteska familjearkivet (BFA)

Drottning Josefinas arkiv

Riksarkivet (RA)

Katolska Biskopsämbetets Arkiv (KBA)

Eugeniaförsamlingens arkiv

Franska skolan

Jesuitorden

Svenska konvertiter i utlandet

Tryckta källor, memoarer och litteratur

Altermatt, Urs, »Katholizismus und Nation. Vier Modelle in europäisch-vergleichender Perspektive« i Urs Altermatt, Franziska Metzger (utg.), *Religion und Nation. Katholizismen in Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2007

Altermatt, Urs, »Katholizismus. Antimodernismus mit modernen Mitteln«, i Urs Altermatt, Heinz Hürten, Nicolaus Lobkowics (utg.), *Moderne als Problem des Katholizismus*, Regensburg 1995

Andagtsbog for Mariakongregationen, København 1887

Anderson, Margaret Lavinia, »Die Grenzen der Säkularisierung. Zur Frage des katholischen Aufschwungs in Deutschland des 19. Jahrhunderts« i Hartmut Lehmann (utg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*, Göttingen 1997

Angenendt, Arnold, *Liturgie und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung*?, Freiburg 2001

Angenendt, Arnold, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994

Arens, Bernard, *Die katholischen Missionsvereine. Darstellung ihres Werdens und Wirkens, ihrer Satzungen und Vorrechte*, Freiburg 1922

Assarsson, Bernt David, »Petrus och Petri«, artikelserie i 12 avsnitt, *Credo* 1923

Aubert, Roger, »Die Auseinanderetzung zwischen Katholizismus und Liberalismus« i H. Jedin (utg.) *Handbuch der Kirchengeschichte. Zwischen Revolution und Restauration*, Band VI.1, Freiburg 1971

Bahr-Bergius, Eva, *Min väg tillbaka till kristendomen*, Uppsala 1933

Bangert, William V., *A History of The Society of Jesus*, St. Louis 1986

Baumann, Ursula, *Protestantismus und Frauenemanzipation in Deutschland 1850 bis 1920*, Frankfurt am Main 1992

Bautz, Friedrich Wilhelm, »Paul von Hoensbroech« i *Das katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon*, Band II, Augsburg 1990

Bederman, Gail, »'The Woman have had Charge of the Church long enough'. The Men and Religion Forward Movement of 1911–1912 and the Masculinization of Middle-Class Protestantism« i *American Quarterly* 1989:3

Bederman, Gail, *Manliness & Civilization. A Cultural History of Gender and Race in the Unitied States 1880–1917*, Chicago 1995

Beinert, Wolfgang, »Die Frauenfrage im Spiegel kirchlicher Verlautbarungen« i

Wolfgang Beinert (utg.), *Frauenbefreiung und Kirche. Darstellungen, Analyse, Dokumentation,* Regensburg 1987

Beinert, Wolfgang, »Theologie und kirchliches Frauenbild« i Wolfgang Beinert (utg.), *Frauenbefreiung und Kirche. Darstellungen, Analyse, Dokumentation,* Regensburg 1987

Benzon, Cay, *Sognepræsten i Ars, den hellige Jean-Marie-Baptiste Vianney*, København 1927

Berger, David, »Das Zweite Vatikanische Konzil und die Priesterausbildung« i *Katholische Monatsschrift. Themenheft 40 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil*, 2005:12

Berger, Teresa, *Gender Differences and the Making of Liturgical History. Lifting a Veil on Liturgy's Past*, Farnham 2011

Berger, Teresa, *Liturgie und Frauenseele. Die liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung*, Stuttgart 1993

Bergqvist, Christina, *Mäns makt och kvinnors intressen*, Uppsala 1994

Bexell, Oloph, *Sveriges kyrkohistoria*, band 7, *Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid*, Stockholm 2003

Birkenmeier, Rainer, »Geistliche Berufe« i *Lexikon für Theologie und Kirche* (3. Aufl) Band II, Freiburg/Br 1994

Bitter, Albert, *Inlaga till Kungl. Skolöverstyrelsen angående oriktiga påståenden om katolsk lära och praxis i vid svenska statsskolor använda historiska läroböcker*, Stockholm 1921

Blaschke, Olaf, »Fältmarskalk Jesus Kristus. Religiös remaskulinisering i Tyskland« i Yvonne Maria Werner (red.), *Kristen manlighet. Ideal och verklighet 1830–1940*, Lund 2008

Blaschke, Olaf (utg.), *Konfessionen im konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles zeitalter*, Göttingen 2002

Blaschke, Olaf, »Das 19. Jahrhundert. Ein zweites konfessionelles Zeitalter« i *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft* 2000:1

Blaschke, Olaf, »Der 'Dämon des Konfessionalismus'. Einführende Überlegungen« i Olaf Blaschke (utg.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002

Blaschke, Olaf, »Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel« i Olaf Blaschke, Frank-Michael Kuhlemann (utg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen*, Gütersloh 1996

Blaschke, Olaf, »Germany in the Age of Culture Wars« i Sven Liver Müller, Cornelius Torp (red.), *Imperial Germany Revisited. Continuing Debates and New Perspectives*, Oxford, New York 2011

Blaschke, Olaf, »The Unrecognised Piety of Men. Strategies of Remasculinisation in Germany around 1900« i Yvonne Maria Werner (red.), *Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Century*, Leuven 2011

Blessing, W., »Reform, Restauration, Rezession. Kirchenreligion und Volksreligiosität zwischen Aufklärung und Industrialisierung« i W. Schieder (utg.), *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte,* Göttingen 1986

Blückert, Kjell, »Den starka strömmen. David Assarssons historievision som inkulturationsförsök« i Ann och Kjell Blückert (red.), *Med hjärtats öga. Studier och essayer tillägnade Lars Cavallin*, Malmö 2000

Blückert, Kjell, *The Church as Nation. A Study in Ecclesiology and Nationhood*, Frankfurt am Main 2000

Bocquet, Jérôme, »Les lois anticongréganistes et leurs effets au Levant« i Patrick Cabanel och Jean Dominique Durand (red.), *Le Grand exil des congrégations religieuses françaises 1901–1914*, Paris 2005

Bonvin, Bernard, *Lacordaire, Jandel. La restauration de l'Ordre dominicain en France après la Révolution,* écartelée entre deux visions du monde, Paris 1989

Borutta, Manuel och Verheyen, Nina, »Vulkanier und Choleriker? Männlichkeit und Emotion in der deutschen Geschichte 1800–2000« i Manuel Borutta, Nina Verheyen (utg.), *Die Präsenz der Gefühle.* Männlichkeit und Emotion in der Moderne, Bielefeld 2010

Borutta, Manuel, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen 2009

Bourdieu, Pierre, »Genèse et structure du champ religieux« i *Revue française de sociologie* 1971:3

Bourdieu, Pierre, *Homo academicus*, Paris 1994

Bourdieu, Pierre, *La domination masculine*, Paris 1998

Bowman, William D., »Frauen und geweihte Männer. Priester und ihre Haushälterinnen in der Erzdiözese Wien, 1800–1850« i *Die Religion der Geschlechter. Histoirische Aspekte religiöser Mentalitäten*, Wien, Köln, Weimar 1995

Bradstock, Andrew et al. (red.), *Masculinity and Spirituality in Victorian Culture*, New York 2000

Bremer, Fredrika, *Dagboks-anteckningar. Under resor i Söder- och Österland*. Del 2, *Italien*, Malmö 1929

Broady, Donald, *Sociologi och epistemologi. Om Pierre Bourdieus författarskap och den historiska epistemologin*, Stockholm 1991

Brodersen, Arnstein, *Die Nordpolmission. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Missionen in den nordischen Ländern im 19. Jahrhundert*, Münster 2006

Brown, Callum, »Masculinity and Secularisation in Twentieth-century Britain« i Yvonne Maria Werner (red.), *Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Century*, Leuven 2011

Brown, Callum, *The Death of Christian Britain. Understanding Secularisation 1800–2000*, London 2001

Brunotte, Ulrike och Herrn, Rainer (utg.), *Männlichkeiten und Moderne. Geschlecht in den Wissenskulturen um 1900*, Bielefeld 2007

Busch, Norbert, »Die Feminisierung der ultramontanen Frömmigkeit« i Irmtraud Götz von Olenhusen (utg.), *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn 1995

Busch, Norbert, *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*, Gütersloh 1997

Børresen, Kari Elisabeth, *From Patristics to Matristics. Selected Articles on Christian Gender Models,* Rom 2002

Cabanel, Patrick och Durand, Jean-Dominique (red.), *Le Grand Exil des congrégations religieuses françaises 1901–1914*, Paris 2005

Carboni, Luca, »Cecare Tondin gli anni della giovinezza (1839–1871)« i *Barnabiti Studi. Rivista di ricerche storiche dei Chierici Regolari di S. Paolo (Barnabiti*), 2005

Catechismus Catholicae Ecclesia, Città del Vaticano 1997

Chastonay, Paul de, *Die Satzungen des Jesuitenordens. Werden, Inhalt, Geistesart*, Einsiedeln 1938

Colombo, Alessandro, »The Laws of Suppression in Italy. Characteristiscs and Effects« i Jan de Maeyer, Sofie Leplace, Joachim Schmiedl (red.), *Religious Institutes in Western Europe in the 19th and 20th Centuries. Historiography, Research and Legal Position*, Leuven 2004

Connell, R. W., *Masculinities,* Cambridge 1995

Credo. Katolsk tidskrift

Dander, Franz, »Berufung zum Priester und Ordensstand«, *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. II, Freiburg 1958

Davidoff, Leonore och Hall, Catherine, *Family Fortunes. Men and Women of the English Middle Class, 1780–1850*, London 1987

Declercq, Silvestro, »Gli ultimi anni dei Barnabiti in Norvegia« i *Eco dei Barnabiti studi. Supplemento semestrale* 1938

Declercq, Silvestro, »La missione dei Barnabiti in Svezia« i *Eco dei Barnabiti studi* 1939

Declercq, Silvestro, »La missione di Gefle« i *I Barnabiti Studi* 1941

Declercq, Silvestro, »La Rinascita cattolica in Norvegia« i *Pagine di cultura* 1935

Declercq, Silvestro, »La Rinascita cattolica in Norvegia nel secolo XIX. Contributo alla Storia della Chiesa nei Paesi Scandinavi« i *I Barnabiti studi. Supplemento semestrale* 1936 och 1937

Den helige Benedictus regel. Översättning från latinet med inledning och förklarande noter av Bengt Högberg och Alf Härdelin, Stockholm 2005

Denzinger, Heinrich, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 1991

Dessain, Charles S., *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, Vol. XI, London 1962

Dinges, Martin, »'Hegemoniale Männlichkeit'. Ein Konzept auf dem Prüfstand« i Martin Dinges (utg.), *Männer – Macht* – Körper. Hegemoniale Männlichkeit vom Mittelalter bis heute, Frankfurt am Main 2005

Dortel-Claudot, Michel, »Vie consacrée« i *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, tome 16, Paris 1994

Eason, Andrew M., *Women in God's Army. Gender and Equality in the Early Salvation Army*, Waterloo, Ont. 2003

Eder, Manfred, »'Eine modernere Gestalt des Christenthums kann für uns nur eine deutschere Gestalt sein …'. Vom 'artgemässen Christentum' zum 'deutschen Glauben'« i Hubert Wolff (utg.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*, Paderborn 1998

Eidsvig, Bernt I., »Den katolske kirke vender tilbake« i Bernt I. Eidsvig (red.), *Den katolske kirke i Norge fra kristningen til idag*, Oslo 1993

Eijnatten, Joris Van, Yates, Paula, *Dynamics of Religious Reform in Church, State and Society in Northern Europe, 1780–1920*, vol. 2: *The Churches*, Leuven 2011

Ekenstam, Claes, »Män, manlighet och umanlighet i historien« i Claes Ekenstam, Jørgen Lorentzen (red.), *Män i Norden. Manlighet och modernitet 1840–1940*, Hedemora 2006

Ekman, Greger, »Nils Santessons femtioåriga helvete« i Fredrik Silverstolpe och Göran Söderström (red.), *Sympatiens hemlighetsfulla makt. Stockholms homosexuella 1860–1960*, Stockholm 1999

Elmgren, Ainur, »The Jesuit Stereotype. An Image of the Universal Enemy in Finnish Nationalism« i Yvonne Maria Werner och Jonas Harvard (red.), *European Anti-Catholicism in a Comparative and Transnational Perspective*, Amsterdam 2013

Elmund, Gunnel, *Det kvinnliga diakonatet som kall. Johan Christoffer Brings syn på diakonissverksamhetens uppgift och form*, Stockholm 2005

Engeström, Sigfrid von, *Biskop Bitters klagomål hos Kungl. Skolöverstyrelsen över de svenska läroböckerna. Yttrande på anmodan av Kungl. Skolöverstyrelsen*, Uppsala 1921

Eriksonas, Linas, »Christian Traditionalism in Theory and Praxis. A Case Study of Norway ca. 1905–1930« i *Norsk Teologisk Tidsskrift* 2001

Fischer, Alfons, *Pastoral in Deutschland nach 1945*, Band I, Würzburg 1986

Fischer, Heinz-Joachim, *Der heilige Kampf. Geschichte und Gegenwart der Jesuiten*, München 1987

Fogelklou, Emilia, *Protestant och katolik. Ett bidrag till fromhetslivets psykologi*, Uppsala 1919

Ford, Caroline, *Divided Houses. Religion and Gender in Modern France*, Ithaca N.Y. 2005

Forstner, Thomas, *Priester in Zeiten des Umbruchs. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern 1918 bis 1945*, Göttingen 2014

Fouilloux, Étienne, »Der Katholizismus« i Jean-Marie Mayeur, Kurt Meier (utg.), *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, Band 12, *Erster und zweiter Weltkrieg. Demokratien und totalitäre Systeme 1914–1958*, Freiburg 1992

Fouilloux, Étienne, »'Fille aînée de l'Église' ou 'pays de mission'? (1926–1958)« i Jacques Le Goff, René Rémond, *Histoire de la France religieuse*, Tome 4, *Société sécularisée et renouveau religieux*, Paris 1992

Frevert, Ute, »*Mann und Weib, und Weib und Mann«, Geschlechter-Differenzen in der Moderne,* München 1995

Frevert, Ute, »Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube? Religion und Kirchen im bürgerlichen 19. Jahrhundert«, i Ute Frevert (red.), *Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1988

Frevert, Ute, »Kulturfrauen und Geschäftsmänner. Soziale Identitäten im deutschen Bürgertum des 19. Jahrhunderts« i Ute Frevert (utg.), »*Mann und Weib, und Weib und Mann«. Geschlechter-Differenzen in der Moderne,* München 1995

Frevert, Ute, »Gefühlvolle Männlichkeiten. Eine historische Skizze« i Manuel Borutta, Nina Verheyen (utg.), *Die Präsenz der Gefühle.* Männlichkeit und Emotion in der Moderne, Bielefeld 2010

Frevert, Ute, »Was haben Gefühle in der Geschichte zu suchen« i *Geschichte und Gesellschaft* 2009:2

Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004

Friedrich, Martin, »Das 19. Jahrhundert als 'Zweites Konfessionelles Zeitalter'? Anmerkungen aus evangelish-theologischer Sicht« i Olaf Blaschke (utg.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002

Fülöp-Miller, René, *Macht und Geheimnis der Jesuiten. Kulturhistorische Monographie*, Leipzig 1929

Gabriel, Karl, *Christentum zwischen Tradition und Moderne*, Freiburg 1992

Gadille, Jacques, Zorn, Jean-François, »Der neue Missionseifer« i Jacques Gadille, Jean-Marie Mayeur, Martin Gretschat (utg.), *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, Band 11, *Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830–1914)*, Freiburg 1997

Gailus, Manfred, »'Nationalsozialistische Christen' und 'christliche Nationalozialisten'« i Hartmut Lehmann, Manfred Gailus (utg.), *Nationalprotestantische Mentalitäten in Deutschland (1870–1970). Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes*, Göttingen 2005

Gall, Lothar, *Europa auf dem Weg in die Moderne, 1850–1890*, München 2004

Gentili, Antonio M., *I Barnabiti*, Rom 1967

Gibson, Ralph, »Le Catholicisme et les femmes en France au XIXe siècle« i *Revue de l'Histoire de l'Église en France* 79 1993

Graf, Friedrich Wilhelm, »Moderne Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten?« i Hubert Wolff (utg.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*, Paderborn 1998

Gross, Michael B., *The War against Catholics. Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany*, Ann Arbor 2004

Gunnarsson, Thorstein, »Den katolske missionsstation i Alten i femtiaarene. Et bidrag til Nordpolsmissionens historie« i *Norsk teologisk tidsskrift* 1913

Gustavsson (numera Maurits), Alexander, »Manlig bekännelsetrohet i motvind. En mikrohistorisk studie av prästen Bo Giertz« i Anders Jarlert (red.), *Bo Giertz. Präst, biskop, författare*, Göteborg 2005

Götz von Olenhusen, Irmtraud (red.), *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn 1995

Götz von Olenhusen, Irmtraud, »Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Forschungsstand und Forschungsperspektiven« i Irmtraud Götz von Olenhusen (utg.), *Frauen unter dem Patrarchat der Kirchen. Frauen, Kirche und Religion vom Vormärz bis ins Dritte Reich*, Stuttgart 1995

Götz von Olenhusen, Irmtraud, »Geschlechterrollen, Jugend und Religion« i M. Kraul, C. Lüth (utg.), *Erziehung der Menschengeschlechter. Studien zur Religion, Sozialisation und Bildung in Europa seit der Aufklärung*, Winheim 1996

Götz von Olenhusen, Irmtraud, *Priester und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert. Die Erzdiözese Freiburg*, Göttingen 1994

Hahn-Thomsen, Preben, *100 år i Århus. Den katolske menighed og skole 1873–1973*, Århus 1973

Hall, Donald E. (red.), *Muscular Christianity. Embodying the Victorian Age*, Cambridge 1994

Hallberg, Lars, »Väktaren vid Sankta Birgittas grav« i Ann och Kjell Blückert (red.), *Med hjärtats öga. Studier och essayer tillägnade Lars Cavallin*, Malmö 2000

Hallberg, Lars, »Svenskfödda jesuiter under 1800-talet« i *Signum* 2006:5

Hallonsten, Gösta, »The New Catholic Feminism. Tradition and Renewal in Catholic Gender Theology« i Yvonne Maria Werner (red.), *Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Century*, Leuven 2011

Hammar, Inger, »From Fredrika Bremer to Ellen Key. Calling, Gender and Emancipation Debate in Sweden, c. 1830–1900« i *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries, 1830–1940*, Helsinki 2000

Hammar, Inger, *Emancipation och religion. Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca 1860–1900*, Lund 1999

Hampton Frosell, Preben, *Omkring »Jesu-Hjerte«. En Copenhagenerkirkes baggrund og betydning*, København 1995

Hanisch, Ernst, *Männlichkeiten. Eine andere Geschichte des 20. Jahrhunderts*, Wien 2005

Hansen, Johs, »Mariakongregationen for Mænd« i *Jesu Hjerte Kirke,* 1945

Hartmann, Peter Claus, *Die Jesuiten*, München 2001

Harmer, Karl, *Biskop Josef Brems, Danmarks katolske Biskop mellem to Verdenskrige*, København 1945

Hastings, D. K., »Fears of a Feminized Church. Catholicism, Clerical Celibacy, and the Crisis of Masculinity in Wilhelmine Germany« i *European History Quarterly* 2008:38

Haupt, H.-G., Langewiesche, D. (red.), *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt/Main 2004

Haupt, Heinz-Gerhard och Langewiesche, Dieter (red.), *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt/Main 2004

Healy, Roísin, *The Jesuit Specter in Imperial Germany*, Leiden 2003

Heilesen, Henning, *Skt. Andreas Kirke 1873–1973*, København 1973

Heimbucher, Max, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, Band II, Paderborn 1934

Hendrix, Scott H. och Karant-Nunn, Susan C. (red.), *Masculinity in the Reformation Era*, Kirksville, Missouri 2008

Hill Lindley, Susan (red.), *You Have Stept Out of Your Place. A History of Women and Religion in America*, Louisville, Ky 1996

Hinnebusch, William A., *The Dominicans. A Short History*, Dublin 1985 http://www.catholicprimer.org/dom_his/default.htm

Hirdman, Yvonne, *Genus. Om det stabilas föränderliga former*, Malmö 2003

Hoensbroech, Paul von, *14 Jahre Jesuit. Persönliches und Grundsätzliches*, Band I & 2, Berlin 1912

Holzapfel, Christoph, Fleckenstein, Gisela, Schmiedl, Joachim (utg.), *Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung*, Paderborn 2005

Hübinger, Georg, *Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland*, Tübingen 1994

Hölscher, Lucian, »Konfessionspolitik in Deutschland zwischen Glaubensstreit und Koexistenz« i Lucian Hölscher (utg.), *Baupläne der sichtbaren Kirche. Sprachliche Konzepte religiöser Vergemeinschaftung in Europa*, Göttingen 2007

Hölscher, Lucian, »Secularisation and Urbanisation in the 19th Century. An interpretative Model« i H. McLeod (red.), *European Religion in the Age of Great Cities 1830–1930*, London 1995

Hölscher, Lucian, »'Weibliche Religiosität'? Der Einfluß von Religion und Kirche auf die Religiosität von Frauen im 19. Jahrhundert« i Margret Kraul, Christoph

Lüth (utg.), *Erziehung der Menschengeschlechter. Studien zur Religion, Sozialisation und Bildung in Europa seit der Aufklärung*, Weinheim 1996
Institutum Societatis Iesu, Florentiae 1892/93
Iserloh, Erwin, »Innerkirchliche Bewegungen und ihre Spiritualität« i Hubert Jedin (utg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Band. VII, *Die Weltkirche im 20. Jahrhundert,* Freiburg 1979
Jarlert, Anders, »Lekmannens plats i kyrkan« i *Kristen manlighet. Ideal och verklighet 1830–1940*, Lund 2008
Jesu-Hjertes-Budbringer
Jezernik, Maksimilijan, »Il Pontificio Collegio Urbano de Propaganda Fide« i *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum*, vol. 3, Rom 1975
Jochnick Östborn, Agneta af, »Birgittinernas återkomst till Sverige« i Yvonne Maria Werner (red.), *Kvinnligt klosterliv i Sverige. En motkultur i det moderna samhället*, Ängelholm 2005
Johannisson, Karin, *Melankoliska rum. Om ångest, leda och sårbarhet i förfluten tid och nutid*, Stockholm 2009
Johnsen, Johan, *Jesu Hjerte Kirke*, København 1945
Jonas, Raymond, *France and the Cult of the Sacred Heart. An Epic Tale for Modern Times*, Berkeley 2000
Jordansson, Birgitta, Wammen, Tinne (red.), *Charitable Women. Philanthropic Welfare 1780–1930*, Odense 1998
Josef Metzler (red.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum*, vol. III:1, Rom 1975
Josef Metzler (red.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum,* vol. III:2, Rom 1976
Jüttemann, Veronika, *Im Glauben vereint.* Männer und Frauen im protestantischen Milieu Ostwestfalens 1845–1918, Köln 2008
Jørgensen, Johannes, *Den hellige Frans av Assisi*, Kjøbenhavn 1907
Jørgensen, Johannes, *Livsløgn og Livssandhed,* Kjøbenhavn 1896
Jørgensen, Johannes, *Mit Livs Legende*, band III–V, Kjøbenhavn 1917–19 och 1928
Jørgensen, Johannes, *Vor Frue af Danmark*, Kjøbenhavn 1900
Kaiser, Jochen-Christoph, »Die Formierung des protestantischen Milieus. Konfessionelle Vergesellschaftung im 19. Jahrhundert« i Olaf Blaschke, Frank-Michael Kuhlemann (utg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen*, Gütersloh 1996
Katholsk Ungdom

Katolsk Haandbog for Danmark 1943, København 1943
Kieler, Else (red.), *Kirke i kamp. Hubert Messerschmidt im memoriam*, København 1982
Kilström, Bengt I., (red.), *Societas Sanctae Birgittae 1920–1970*, Strängnäs 1970.
Kimmel, Michael S., »'Consuming Manhood'. The Feminization of American Culture and the Recreation of the Male Body, 1832–1920«, i Sören Ervö, Thomas Johansson (red.), *Moulding Masculinities.* Vol. 2, *Bending Bodies*, Aldershot 2003
Kirkley, Evelyn A., »Is It Manly to Be Christian? The Debate in Victorian and Modern America«, i Stephen B. Boyd et al. (red.), *Redeeming Men. Religion and Masculinities*, Louisville Kent. 1996
Kjelstrup, Karl, *Norvegia Catholica. Moderkirkens Gjenreisning i Norge*, Oslo 1942
Koch, Ludwig, *Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt*, Paderborn 1934
Koivunen Bylund, Tuulikki, *»Frukta icke, allenast tro«. Ebba Boström och Samariterhemmet 1882–1902*, Uppsala 1994
Krebs, Engelbert, »Lebensfragen der katholischen Akademikerin« i *Stimmen der Zeit* 1929
Krusenstjerna-Hafstrøm, Holger, *Hvordan de blev Katholikker. 16 Samtaler med konvertitter*, København 1935
Kruszewski, Eugeniusz S., *Pastor Edward Ortved og hans breve till biskop Johannes von Euch fra 1894–1906*, København 1903
Kuhlemann, Frank-Michael, *Bürgerlichkeit und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860–1914*, Göttingen 2001
Kühne, Thomas (utg.), *Männergeschichte als Geschlechtergeschichte. Männlichkeit im Wandel der Moderne*, Frankfurt 1996
Lackerstein, Debbie, *National Regeneration in Vichy France. Ideas and Policies, 1930–1944*, London 2012
Lacouture, Jean, *Jésuites. Une mulitibiographie*, Tome 2, *Les revenants*, Paris 1992
Lagergren, Claes, *Kronor av guld och törne*, Stockholm 1923
Lagergren, Claes, *Mitt livs minnen*, band I–IX, Stockholm 1922–30
Langlois, Claude, *Le Catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Paris 1984
Lapierre, Jean-Pie och Levillain, Philippe, »Laïcisation, union sacrée et apaisement (1895–1926)« i Jacques Le Goff, René Rémond (red.), *Histoire de la France religieuse*, Tome 4, *Société sécularisée et renouveau religieux*, Paris 1992

Larkin, Maurice, *Religion, Politics and Preferment in France since 1890. La Belle Epoque and its Legacy*, Cambridge 2002 (1995)

Laudouze, André, *Dominicains français et Action française*, Paris 1990

Lauer, Laura, »Soul-saving Partnerships and Pacifist Soldiers. The Ideal of Masculinity in the Salvation Army« i Andrew Bradstock et al. (red.), *Masculinity and Spirituality in Victorian Culture*, New York 2000

Lehmann, Hartmut, »Von der Erforschung der Säkularisierung zur Erforschung von Prozessen der Dechristianisierung und der Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa« i Hartmut Lehmann (utg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*, Göttingen 1997

Lehmann, Hartmut, *Säkularisierung, Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*, Göttingen 2004

Les Congrégations religieuses et la société française d'un siècle à l'autre. Actes du Colloque des 17–18 octobre 2003, Paris 2004

Leymarie Michel, Prévotat, Jacques (red.), *L'Action française. Culture, société, politique*, Tome I, Villeneuve-d'Ascq 2008

Lindqvist, Barbro, »Vänskapens dialog« i *Signum* 1983:9–10

Lindqvist, Barbro, »Confession d'un reine« i N.-L. Rodén (red.), *Ab Aquilone. Nordic Studies in Honour and Memory of Leonard E. Boyle*, Stockholm 1999

Lindqvist, Barbro, »Från Genua till Gävle« i *Signum* 1981:7

Lindqvist, Barbro, »Padre Paolo Fumgalli con l'università in vista. Una pagina di storia della Chiesa Cattolica svedese« i *I Barnabiti Studi. Rivista di ricerche storiche dei Chierici Regolari di S. Paolo (Barnabiti)* 2000

Lindqvist, Barbro, »Slaget om Lunds universitet« i *Signum* 1999:3 (»Padre Paolo Fumgalli con l'università in vista. Una pagina di storia della Chiesa Cattolica svedese« i *I Barnabiti Studi* 2000

Lippert, Peter, »Die Krisis der Ehe« i *Stimmen der Zeit* 1926

Littberger Caisou-Rousseau, Inger, Över alla gränser. *Manlighet och kristen (o)tro hos Almqvist, Strindberg och Lagerlöf*, Göteborg & Stockholm 2013

Ljunggren, Jens, *Känslornas krig. Första världskriget och den tyska bildningselitens androgyna manlighet*, Stockholm 2004

Lohrum, Meinolf, *Die Wiederanfänge des Dominikanerordens in Deutschland nach der Säkularisierung 1856–1875*, Mainz 1971

Lundin, Johan, *Predikande kvinnor och gråtande män. Genus och religion i Frälsningsarmén i Sverige 1883–1921*, Göteborg 2013

Lützen, Karin, »The Cult of Domesticy in Danish Women's Philanthropy, 1870–1920« i *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries, 1830–1940*, Helsinki 2000

Lönne, Karl-Egon, »Katholizismus-Forschung« i *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft* 2000:1

Löser, Werner, »Ehe« i Hans Jörg Urban, Harald Wagner (utg.), *Handbuch der Ökumenik*, Band III/2, Paderborn 1987

Löser, Werner, *Sankt Georgen 1926 bis 1951*, Frankfurt/Main 2001

Maeyer, Jan de, Leplace, Sofie, Schmiedl, Joachim (red.), *Religious Institutes in Western Europe in the 19th and 20th Centuries. Historiography, Research and Legal Position*, Leuven 2004

Mangan, J. A. och Malvin, James (red.), *Manliness and Morality. Middle-class Masculinity in Britain and America, 1800–1940*, Cambridge 1994

Markkola, Pirjo (red.), *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries, 1830–1940*, Helsinki 2000

Markkola, Pirjo, »Promoting Health and Welfare« i *Scandinavian Journal of History 2000*: 25

Markkola, Pirjo, »The Calling of Women. Gender, Religion and Social Reform in Finland, 1860–1920« i *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries, 1830–1940*, Helsinki 2000

Marklund, Andreas, *I hans hus. Svensk manlighet i historisk belysning*, Umeå 2004

Maugue, Annelise, *L'Identité masculine en crise. Au tournant du siècle 1871–1914*, Marseille 1987

Maurits Alexander, »Treståndsläran och den lutherske prästmannen« i *Kristen manlighet. Ideal och verklighet 1830–1940*, Lund 2008

Maurits, Alexander och Van Osselaer, Tine, »Heroic Men and Christian Ideals« i Yvonne Maria Werner (red.), *Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Century*, Leuven 2011

Maurits, Alexander, *Den vackra och erkända patriarchalismen. Prästmannaideal och manlighet i den tidiga lundensiska högkyrkligheten, ca 1850–1900*, Lund 2013

Mayrhofer, Johannes, *Jesuitenroman aus der Gegenwart*, Regensburg 1922

McDonough, Peter, »Metamorphoses of the Jesuits. Sexual Identity, Gender Roles, and Hierarchy in Catholicism« i *Comparative Studies in Society and History* 1990:2

McLeod, Hugh, »Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube? Religion und Kirchen im bürgerlichen 19. Jahrhundert« i Ute Frevert (utg,), *Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1988

McLeod, Hugh, *Secularisation in Western Europe, 1848–1914,* Houndmills 2000

McLeod, Hugh, Ustorf, Werner (red.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*, Cambridge 2003

McMillan, James, »Religion and Gender in Modern France. Some Reflections« i Frank Tallett och Nicholas Atkin, *Religion, Society and Politics in France since 1789*, London 1991

McNamara, Jo Ann K., *Sister in Arms. Catholic Nuns through Two Millennia,* London 1996

Meissner, Andrea, »'Da heisst es zuerst beharrlich den Kampf gegen die Leidenschaften führen'. Gefühlsregeln für katholische Männer in der Zwischenkriegszeit« i *AIM Gender* November 2010 (http://www.fk12.tu-dormund.de/cms/ISO/de/arbeitsbereiche/soziologie_der_geschlechterverhaeltnisse/Medienpool/AIM_Beitraege_siebte_Tagung/Meissner_Gefuehlsregeln_katholische_Maenner.pdf)

Meissner, Andrea, »Männlichkeit in katholischen Jugendzeitschriften der Zwischenkriegszeit« i Walter Hömberg, Thomas Pittrof (utg.), *Katholische Publizistik im 20. Jahrhundert. Positionen, Probleme, Profile* (under tryckning), Freiburg 2014

Meiwes, Relinde, *»Arbeiterinnen des Herrn«. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert*, Frankfurt 2000

Meiwes, Relinde, »Religiosität und Arbeit als Lebensform für katholische Frauen. Kongregationen im 19. Jahhundert«, i Irmtraud Götz von Olenhusen (red.), *Frauen unter dem Patrarchat der Kirchen. Frauen, Kirche un Religion vom Vormärz bis ins Dritte Reich,* Stuttgart 1995

Mettepenningen, Jürgen, *Nouvelle Théologie – New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, London 2010

Metzger, Franziska, »The Legal Situation of Religious Instituts in Switzerland. Conflicts about Social and Cultural Modernisation and Discourses about National Hegemony« i Jan de Maeyer et al. (red.), *Religious Institutes in Western Europe in the 19th and 20th Centuries. Historiography, Research and Legal Position*, Leuven 2004

Metzler, J., *Biskop Johannes von Euch*. København 1910, s. 79ff; E. D. Vogt, *The Catholic Church in the North. A preliminary Report*. (Stencil) Bergen 1962

Metzler, Johannes, Die *Apostolischen Vikariate des Nordens*, Paderborn 1919

Meuser, Michael, Scholz, Sylka, »Hegemoniale Männlichkeit. Versuch einer Begriffserklärung aus soziologischer Perspektive« i Martin Dinges (utg.), *Männer – Macht – Körper. Hegemoniale Männlichkeiten vom Mittelalter bis heute*, Frankfurt, New York 2005

Meyer, Ansgar, *Troslära*, del III, Kyrkan, Stockholm 1928

Meyer, H. B., *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Band 4, Regensburg 1989

Montagnes, B., »Ouverture ou résistance à la modernité? Le rétablissement de l'Ordre dominicain en France au dix-neuvième siècle« i *History of European Ideas* 1982:3

Montagnes, Bernard, *Les Dominicains en France et leurs réformes,* Paris 2001

Monteiro, Marit, »Masculinity, Memory and Oblivion in the Dutch Dominican Province, 1930–1950« i Yvonne Maria Werner (red.), *Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Century*, Leuven 2011

Monteiro, Marit, *Gods Predikers. Dominicanen in Nederland (1795–2000)*, Hilversum, 2008

Moro, Giovanni, *Samlade Skrifter*, Gefle 1887

Mosse, George L., *The Image of Man. The Creation of Modern Masculinity*, New York 1996

Mottier, Véronique, »Masculine Domination. Gender and Power in Bourdieu's Writings« i *Feminist Theory* 2002:3

Moulinet, Daniel, »La législation relative aux congrégations religieuses en France« i Jan de Maeyer et al. (red.), *Religious Institutes in Western Europe in the 19th and 20th Centuries. Historiography, Research and Legal Position*, Leuven 2004

Muel-Dreyfus, Francine, *Vichy and the Eternal Feminine. A Contribution to a Political Sociology of Gender*, London 2001

Murphy, Bartholomew J., *Der Wideraufbau der Gesellschaft Jesu in Deutschland im 19. Jahrhundert, 1849–1872*, Frankfurt am Main 1982

Müller, Johannes, »P. Josef Paul Erik Benelius S.J., ein grosser Prediger und Schriftsteller, eine Säule des Glaubens in Schweden« i *Alt und Jung Metten* 1959:3

Nachrichten aus der deutschen Ordensprovinz der Jesuiten, 1920

Newby, Andrew G., »Rebuilding the Archdiocese of Nidaros. Etienne Djunkowsky and the North Pole Mission, c. 1855–1870« i *The Innes Review* 2010:1

Newmark, Catherine, »Vernünftige Gefühle? Männliche Rationalität und Emotionalität von der frühneuzeitlichen Moralphilosophie bis zum bürgerlichen Zeitalter« i Manuel Borutta, Nina Verheyen (utg.), *Die Präsenz der Gefühle.* Männlichkeit und Emotion in der Moderne, Bielefeld 2010

Nilsen, Else-Britt, *Nonner i storm og stille. Katolske ordenssøstre i Norge i det 19. og 20. århundre*, Oslo 2001

Nordberg, Marie, »Hegemonibegreppet och hegemonier inom mansforskningsfältet« i Per Folkesson et al. (red.), *Hegemoni och mansforskning*, Karlstad 2000

Nordisk Ugeblad for Katholske Kristne

Norseth, Kristin, *»La os bryte over tvert med vor stumhet«. Kvinners vei til myndighet i de kristelige organisasjonene 1842–1912*, Oslo 2007

Notice sur Les Missions du Pole Artique 1854–1860, Bruxelles 1861

Nyblom, Helena, »Kirken, som jeg har søgt og fundet« i *Nordisk Ugeblad* 1899

Nybo Rasmussen, Jørgen, »Katolikkers retsstillning fra reformationen til grundloven« i *Religionsfrihed i 150 år. En jubilæumshilsen fra danske katolikker och baptister*, København 1999

Nyhagen Predelli, Line, »Marriage in Norwegian Missionary Practice and Discourse in Norway and Madagascar, 1880–1910« i *Journal of Religion in Africa* 2001:1

Nykvist, Martin. »'Vi män höra ock Guds rike till!': Manlighetsideal inom Kyrkobröderna, Svenska kyrkans lekmannaförbund 1918-1929« i *Kyrkohistorisk årsskrift* 2013

Nørr, Erik, *Det højere skolevæsen og kirken. Faget Religion i sidste halvdel af det 19. århundrede*, Aarhus 1979

O'Brien, Anne, »Missionary Masculinities, the Homoerotic Gaze and the Politics of Race. Gilbert White in Northern Australia, 1885–1915« i *Gender & History* 2008:1

O'Brien, Anne, »'A Church Full of Men'. Masculinism and the Church in Australian History« i *Australian Historical Studies* 1993:25

Oftestad, Bernt T., *Sigrid Undset. Modernitet og katolisisme*, Oslo 2003

Okkenhaug, Inger Marie (red.), *Gender, Race and Religion. Nordic Missions 1860–1940*, Uppsala 2003

Olden-Jørgensen, Sebastian, *Sankt Andreas Kirke 1873–1998. Strejflys over livet i og omkring kirken i 125 år*, Ordrup 1998

Oremus. Katolsk bönbok för den offentliga gudstjänsten, bearbetad av J. P. E. Benelius, Stockholm 1909

Ott, Ludwig, *Grundriss katholischer Dogmatik*, Freiburg 1957

Paillerets, Michel de, *Catholicisme en Scandinavie*, Paris 1968

Palmqvist, Arne, *Die Römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781*, del II, Uppsala 1958

Pasture, Patrick och Art, Jan (red.), *Beyond the Feminization Thesis. Gender and Christianity in Modern Europe*, Leuven 2012

Pasture, Patrick, »Beyond the Feminization Thesis. Gendering the History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries« i Patrick Pasture, Jan Art (red.), *Beyond the Feminization Thesis. Gender and Christianity in Modern Europe*, Leuven 2012

Peckham, Magray, *The Transforming Power of the Nuns. Women, Religion and Cultural Change in Ireland, 1750–1800*, Oxford 1998

Piltz, Anders, »'Ändamålet helgar medlen' – från Pascal till Gunnar Sträng« i *Signum* 1979:7

Pius XI, »Casti Connubi« (1930) i Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 1991

Planert, Ute, *Antifeminismus im Kaiserreich. Diskurs, soziale Formation und politische Mentalität*, Göttingen 1998

Pollard, Miranda, *Reign of Virtue. Mobilizing Gender in Vichy France*, Chicago 1998

Pontificale Romanum. Summorum Pontificum Jussu Editum a Benedicto XIV. et Leone XIII. Pont. Max. Recognitum et Castigatum, Regensburg 1988

Predelli, Line Nyhagen, *Issues of Gender. Race and Class in the Norwegian Missionary Society in Nineteenth-Century Norway and Madagascar*, New York/Ontario 2003

Prestjan, Anna, »En korsfäst främling på jorden? Prästmanlighet som problem« i Yvonne Maria Werner (red.), *Kristen manlighet. Ideal och verklighet 1830–1940*, Lund 2008

Prestjan, Anna, *Präst och karl. Prästmanlighet i början av 1900-talet*, Lund 2009

Prévotat, Jacques, »Les milieux catholiques d'Action française« i Michel Leymarie, Jacques Prévotat (red.), *L'Action française. Culture, société, politique*, Tome I, Villeneuve-d'Ascq 2008

Pribilla, Max, »Zur katholischen Ehemoral« i *Stimmen der Zeit* 1931

Prudhomme, Claude, »Les congrégations missionnaires face aux lois anticongréganistes. Un régime de faveur?« i Patrick Cabanel och Jean Dominique Durand (red.), *Le Grand exil des congrégations religieuses françaises 1901–1914*, Paris 2005

Prudhomme, Claude, »Les Missions Catholiques et la Colonisation Française sous la IIIe République (1870 – 1940). Raison Missionnaire, Raison d'Etat et Régulation Romaine« i *Social Sciences and Mission*, 2008:1

Prudhomme, Claude, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878–1903). Centralisation romain et défis culturelles*, Rom 1994

Przywara, Erich, »Konvertiten« i *Stimmen der Zeit* 1926

Przywara, Erich, »Mutter aller Lebendigen« i *Stimmen der Zeit* 1926

Punt, Johannes, *Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung*, Paderborn 1987

Putney, Clifford, *Muscular Christianity. Manhood and Sports in Protestant America, 1880–1920*, Cambridge 2001

Python, Francis, »De la vocation de 'Fille aînée de Église' à l'affirmation de la laîcité« i Altermatt, Urs, Metzger, Franziska (red.), *Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2007

Qvist, Gunnar, *Fredrika Bremer och kvinnans emancipation. Opinionshistoriska studier*, Göteborg 1969.

Raison du Cleuziou, Yann, *De la contemplation à la contestation, socio-histoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1950–1980). Contribution à la sociologie de la subversion d'une institution religieuse* (otryckt dissertation), Paris 2008

Rasmussen, Jens, *Religionstolerance og religionsfrihed. Forudsætninger og Grundloven 1849*, Odense 2009

Reddy, William M., »Historical Research on the Self and Emotions« i *Emotion Review* 2009:4

Reddy, William M., *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge 2001

Rémond, René, *L'Anticléricalisme en France de 1815 à nos jours,* Paris 1999*; C. Chauvin, La République anticléricale XIXe – XXe siècles*, Paris 2002

Rémond, René, *Religion et société en Europe aux XIXe et XXe siècles. Essai sur la sécularisation*, Paris 1996

Rivinius, Karl J., »Die Entwicklung des Missionsgedankens und Missionsträger« i Erwin Gatz (utg.), *Katholiken in der Minderheit. Diaspora, Ökumenische Bewegung, Missionsgedanke*, Freiburg 1994

Roper, Lyndal, *The Holy Household. Women and Morals in Reformation Augsburg*, Oxford 1989

Rosenwein, Barbara H., »Worrying about Emotions in History« i *The American Historical Review* 2002:3

Rota, Olivier, »L'Association de Prières pour Israël (1903–1966). Une association révélatrice des orientations orthodoxes de l'Église face aux Juifs« i *Bullentin du Centre de recherche francais à Jérusalem* 13: 2003

Rutherdale, M., »'It is No Soft Job to be Performed'. Missionaries and Imperial Manhood in Canada, 1880–1920« i P. Grimshaw, A. May (red.), *Missionaries, Indigenous Peoples and Cultural Exchange*, Eastbourne 2010

Sander Olsen, Ulla, *Peter Schindlers Birgittinske periode 1916–1920*, København 2000

Sandqvist, Erik, »Vad läget kräver« i *Credo* 1920

Sankt Knuds Skole gennem 75 aar. 1869–1944, København 1944

Sastre Santos, Eutimio, *La vita religiosa nella storia della Chiesa e della società*, Milano 1997

Saurer, Edith, »Gender and the History of Religion. New Approaches and Recent Studies« i *Kvinder, køn & Forskning* 2005:1–2

Scalese, Giovanni, »'Il rosminianesimo nell'ordine dei Barnabiti« i *Barnabiti Studi. Rivista di ricerche storiche dei Chierici Regolari di S. Paolo* (Barnabiti), 1991

Scaraffia, Lucia, »Christianity Has Liberated Her and Placed Her alongside Man in the Family. From 1850–1988« i L. Scaraffia och G. Zarri (red.), *Women and Faith. Catholic Religious Life from Late Antiquity to the Present*, Cambridge 1999

Scherer, Klaus R., »Emotion Experiences across European Cultures. A Summary statement« i Klaus R. Scherer et al. (red.), *Experiencing Emotion. A Cross-Cultural Study*, Cambridge 1986

Schindler, Peter, *Mogens Francesco Ballin,* København 1936

Schindler, Peter, *Tilbage til Rom. Livserindringer* II, København 1951

Schindler, Peter, *Vejen til Rom. Livserindringer I*, København 1949

Schmale, Wolfgang (red.), *MannBilder. Ein Lese– und Quellenbuch zur historischen Männerforschung*, Berlin 1998

Schmale, Wolfgang, *Geschichte der Männlichkeit in Europa*, Wien 2003

Schmiedl, Joachim, »The Social, Cultural and Legal Conditions for the Foundation of Religious Orders and Congregations in Germany« i Jan de Maeyer et al. (red.), *Religious Institutes in Western Europe in the 19th and 20th Centuries. Historiography, Research and Legal Position*, Leuven 2004

Schneider, Bernhard, »Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert. Perspektiven einer These im Kontext des deutschen Katholizismus« i *Trierer Theologische Zeitschrift* 2002

Schwarz-Lausten, Martin, *A Church History of Denmark*, Aldershot 2002

Schweter, J., *Apostolisches Heldentum. Bernhard Graf zu Stolberg-Stolberg. Priester der Gesellschaft Jesu, Missionär in Schweden 1838–1926,* Breslau 1933

Segenwitz, A., »Die Not erwerbstätiger Frauen und Mädchen« i *Stimmen der Zeit* 1930

Segenwitz, A., »Soziale Hilfe für erwerbstätige Frauen und Mädchen« i *Stimmen der Zeit* 1931

Semple, Rhonda A., »Missionary Manhood. Professionalism, Belief and Masculinity in the Nineteenth-century British Imperial field« i *Journal of Imperial and Commonwealth History* 36:3 (2008)

Sidenvall, Erik, »Manlighet och mission. En *case study* av den brittiska evangelikalismens manskonstruktion under 1880-talet« i *Kyrkohistorisk årsskrift* 2003

Sidenvall, Erik, »'Gap men'. Manlighet och mission i 1800-talets Kina« i Yvonne Maria Werner (red.), *Kristen manlighet. Ideal och verklighet 1830–1940*, Lund 2008

Sidenvall, Erik, *The Making of Manhood among Swedish Missionaries in China and Mongolia, c.1890–c.1914*, Leiden 2009

Sjöberg, M.-T., Vammen, T. et al., *På tröskeln till välfärden. Välgörenhetsformer och arenor i Norden 1800–1930*, Eslöv 1995

Skyum-Nielsen, Erik, »Johannes Jørgensen« i *Danske digtere i det 20. århundrede. Fra Johs. V. Jensen till Martin Andersen Nexø*, Bd 1., red. T. Brostrøm, M. Winge., København 1980

Sorrel, Christian, *La République contre les congrégations. Histoire d'une passion française (1899–1904)*, Paris 2003

St. Andreas Kollegium. Mindeskrift, København 1923

Stadin, K., *Stånd och genus i stormaktstidens Sverige*, Lund 2005

Stearns, P. N. och Zisowitz Stearns, C., »Emotionology. Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards« i *The American Historical Review* 1985:4

Stearns, Peter N., *Be a Man! Males in Modern Society*, New York 1990

Stein, Edith, »Grundlagen der Frauenbildung« i *Stimmen der Zeit* 1931

Steinhoff, Anthony, »Ein zweites konfessionelles Zeitalter? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert« i *Geschichte und Gesellschaft* 2004

Stenqvist, Catharina och Lindstedt-Cronberg, Marie, *Dygder och laster. Förmoderna perspektiv på tillvaron*, Lund 2010

Strasser, Ulrike, »'The First Form and Grace'. Ignatius of Loyola and the Reformation of Masculinity« i Scott H. Hendrix och Susan C. Karant-Nunn (red.), *Masculinity in the Reformation Era*, Missouri 2012

Stromberg Childers, K., *Fathers, Families, and the State in France, 1914–1945*, Ithaca, N. Y.

Suaud, Charles, *La Vocation. Conversion et reconversion des prêtres ruraux*, Paris 1978

Sundkler, Bernt, *Nathan Söderblom. His Life and Work*, Lund 1968

Sutton, Michael, *Charles Maurras et les catholiques français, 1890–1914. Nationalisme et positivisme*, Paris 1994

Södling, Maria, »Hemmet är vårt kall! – en kyrklig kvinnokongress 1920« i *Mot halva makten – elva historiska essäer om kvinnors strategier och mäns motstånd*, SOU 1997:113

Thalhofer, Valentin, *Handbuch der katholischen Liturgik*, Band I och II, Freiburg 1912

Thorkildsen, Dag, »Scandinavia. Lutheranism and National Identity« i Sheridan Gilley och Brian Stanley (red.), *The Cambridge History of Christianity. World Christianities c. 1815–1914*, Cambridge 2006

Tjeder, David, »Crises of Faith and the Making of Christian Masculinities at the Turn of the Twentieth Century« i Yvonne Maria Werner (red.), *Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Century*, Leuven 2011

Tjeder, David, »Det manliggörande tvivlet« i Yvonne Maria Werner (red.), *Kristen manlighet. Ideal och verklighet 1830–1940*, Lund 2008

Tjeder, David, »Maskulinum som problem« i *Historisk Tidskrift* 2002:2

Tjeder, David, *Manlig man i en omanlig tid? J. A. Eklunds kamp med moderniteten* (arbetstitel, utkommer 2014)

Tjeder, David, *The Power of Character. Middle-class Masculinities, 1800–1900*, Stockholm 2003

Tjelle Fjelde, Kristin, *Missionary Masculinity. The Case of the Norwegian Lutheran Missionaries to the Zulus, 1870–1930*, Stavanger 2011

Tosh, John, *»A Man's Place«. Masculinity and the Middle Class Home in Victorian England*, New Haven 1999

Tosh, John, »Hegemonic Masculinity and the History of Gender« i Stefan Dudink et al. (red.), *Masculinities in Politics and War. Gendering Modern History*, Manchester 2004

Tosh, John, *Manliness and Masculinities in Nineteenth-Century Britain. Essays on Gender, Family and Empire*, New York 2005

Turin, Yvonne, *Femmes et religieuses au XIX siècle. Le féminisme en religion*, Paris 1989

Tüchle, Hermann, »Hilfe auf dem Weg zur Selbständigkeit. Deutschland, Skandinavien, Russland« i *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum*, vol. III:1. Rom 1975

Tyrell, Hartmann, »Die Familienrethorik des Zweiten Vatikanums und die gegenwärtige Desinstitutionalisierung von Ehe und Familie« i F.-X. Kaufmann, A. Zingerle (utg.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiv,* Paderborn 1996

Tysk, Karl E., »The Saint and the Archbishop. The Correspondence between Nathan Söderblom and Julia Ursula Ledóchowska« i *Tro och Tanke* 1993:7

Ulfsdotter Eriksson, Ylva, *Yrke, Status & Genus. En sociologisk studie om yrken på en segregerad arbetsmarknad*, Göteborg 2006.

Undset, Sigrid, »Hvordan jeg blev katolikk og hvorfor jeg er det i dag« i H. Bergwitz (red.), *De søkte de gamle stier*, Oslo 1936

Wadensjö, Bengt, »Romersk-katolska kyrkan i svensk opinion 1920–1923« i *Kyrkohistorisk årsskrift* 1968

Walker, Pamela J., *Pulling the Devil's Kingdom Down. The Salvation Army in Victorian Britain*, Berkeley 2001

Vallquist, Gunnel, *Helena Nyblom*, Stockholm 1987

Vallquist, Gunnel, Katolska läroår. Uppsala–*Paris–Rom*, Stockholm 1995

Van Osselaer, Tine, *The Pious Sex. Catholic Constructions of Masculinity and Femininity in Belgium c.1800–1940*, Leuven 2009 (ny upplaga 2013)

Van Osselaer, Tine och Buerman, Thomas, »Feminization Thesis. A Survey of International Historiography and A Probing of Belgian Ground« i *Revue d'histoire ecclésiatique* 2008:2

Vance, Norman, *The Sinews of the Spirit. The Ideal of Christian Manliness in Victorian Literature and Religious Thought*, Cambridge 1985

Waser, P., *Den hellige Aloisius af Gonzaga. Ungdommens Patron og Forebillede*, København 1875

Veer, Peter van der och Lehmann, Hartmut, *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*, Princeton 1999

Wehner, Richard, *S:ta Eugenia kyrka 1837–1937. Bidrag till Stockholms katolska församlings historia*, Stockholm 1937

Weichlein, Sigfried, »Nationsbilder und Staatskritik im deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhundert« i Altermatt, Urs, Metzger, Franziska (red.), *Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2007

Welter, Barbara, »The Feminization of Religion. 1800–1860« i Mary Hartman och Lois Banner (red.), *Clio's Consciousness Raised. New Perspectives on the History of Women*, New York 1974

Werner, Yvonne Maria (red.) *Kristen manlighet. Ideal och verklighet 1830–1940*, Lund 2008

Werner, Yvonne Maria (red.), *Nuns and Sisters in the Nordic Countries after the Reformation A Female Counter-Culture in Modern Society*, Uppsala 2004

Werner, Yvonne Maria, »Monsignore David Assarsson. Den skånsk-katolske skandinavisten« i Ann och Kjell Blückert (red.), *Med hjärtats öga. Studier och essayer tillägnade Lars Cavallin*, Malmö 2000

Werner, Yvonne Maria och Harvard, Jonas (red.), *European Anti-Catholicism in a Comparative and Transnational Perspective*, Amsterdam 2013

Werner, Yvonne Maria, »Religious Feminisation, Confessionalism and Re-masculinisation in Western European Society 1800–1960« i Lene Sjørup och Hilda Rømer (red.), *Pieties and Gender*, Leiden 2009

Werner, Yvonne Maria, »Himmelskt fängelse eller andligt vilorum. Svenska perspektiv på klosterliv« i*Värstingkristna i drevet*, Skellefteå 2008

Werner, Yvonne Maria, »Kunglig missionär – änkedrottning Josefina och katolska kyrkan« i Gunnel Becker, Kjell Blückert (red.), *Drottning Josefina av Sverige och Norge*, Stockholm 2007

Werner, Yvonne Maria, »Rätt, religion och katolsk motkultur. Nordiska katoliker mellan katolsk och nordisk rättstradition« i *Rätten. Festskrift till Bengt Ankarloo*, Lund 2000

Werner, Yvonne Maria, »'The Catholic Danger'. The Changing Patterns of Swedish Anti-Catholicism 1850–1965« i Yvonne Maria Werner, Jonas Harvard, *Anti-Catholicism in a Comparative and Transnational Perspective, 1750–2000*, Amsterdam 2013

Werner, Yvonne Maria, *Kvinnlig motkultur och katolsk mission. Sankt Josefsystrarna i Danmark och Sverige 1856–1936*, Stockholm 2002

Werner, Yvonne Maria, *Nordisk katolicism. Katolsk mission och konversion i Danmark i ett nordiskt perspektiv*, Göteborg 2005

Werner, Yvonne Maria, *Världsvid men främmande. Den katolska kyrkan i Sverige 1873–1929*, Uppsala 1996

Verucci, Guido, *L'Italia laica prima e dopo l'unità (1848–1876). Anticlericalismo, libero pensiero e ateismo nella società italiana*, Rom/Bari 1996

Viallet, Jean-Pierre, *Anticléricalisme en Italie, 1865–1917*, Paris 1992

Wikander, Ulla, *Det evigt kvinnliga. En historia om förändring*, Stockholm 1994

Winther Jørgensen, Marianne, Phillips, Louise, *Diskursanalys som teori och metod*, Lund 2000

Wobbe, Theresa, »Edith Stein (1891–1942). Die Wandel von Geschlechterordnung und Religion im frühen 20. Jahrhundert« i Ingrid Lukatis et al., *Religion und Geschlechterverhältnis*, Opladen 2000

Voss, Lex H. van, Linden, Marcel van der (red.), *Class and Other Identities. Gender, Religion, and Ethnicity in the Writing of European Labour History*, Oxford 2002

Vuorela, Kalevi, *Finlandia Catholica. Katolinen kirkko Suomessa 1700-luvulta 1980-luvulle,* Helsinki 1989

Zwank, Rudolf, »Amtliche Dokumente zur Frage der Stellung der Frauen in Kirche und kirchlichen Gemeinschaften« i Wolfgang Beinert (utg.), *Frauenbefreiung und Kirche. Darstellungen, Analyse, Dokumentation,* Regensburg 1987

Åberg, Alf, *Marie Bebådelse församling. Till kyrkans 50-årsminne 16 juli 1989*, Stockholm 1989

Åmell, Katrin, »Kulturmöte i kloster. Dominikansystrar i Sverige 1931–2000« i Yvonne Maria Werner (red.), *Kvinnligt klosterliv i Sverige. En motkultur i det moderna samhället*, Ängelholm 2005

Ørjasæter, Tordis, *Menneskenes hjerter. Sigrid Undset en livshistorie*, Oslo 1994

Katolsk manlighet © Yvonne Maria Werner & Makadam förlag 2014 · www.makadambok.se

Personregister

Adams Ray, Dagmar 239
Albini, Giuseppe 91, 92
Alby, André 203, 205, 209, 210
Almerici, Luigi (Gregorio) 76, 77, 82, 90, 91, 92, 95, 100, 108
Aloisius 161, 162
Ammann, Albert 134, 183
Ammann, Ellen 134, 183, 184
Anderledy, Anton Maria 117, 128
Anne de Jésus (Modelon) 48, 53, 80, 84, 96
d'Argenlieu, Benoît Thierry 204, 212, 213, 216, 220, 221, 223, 224, 225, 227, 228, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239
Assarsson, Bernt David 265, 276
d'Auchamps, Marguerite 272

Bahr-Bergius, Eva von 269, 285
Ballin, Jan 262, 263, 267, 268, 272, 274
Ballin, Mogens 267, 268, 269, 272, 273, 276
Bannwart, Clemens 139, 156
Barnabò, Alessandro 48, 49, 54, 59, 64, 67, 68, 69, 70, 72, 79, 80, 82, 87, 89, 90, 91, 100, 106, 249
Baudrillart, Henri 224
Bea, Augustin 135, 136, 137
Béchaux, Henri Dominique 202, 203, 204, 205, 209, 210, 211, 217, 219, 222, 228, 229, 230, 252, 265
Beckx, Peter 106, 117, 149, 166
Bederman, Gail 12, 20
Benedictus XV 23
Benedikt av Nursia 56
Benelius, Erik 127, 128, 131, 144, 145, 167, 168, 183, 184
Benzon, Cay 262, 263, 264
Berger, Teresa 282
Bergius, Niklas 138, 269
Berling, Polly 109, 179
Bernard, Bernard 58, 67, 71, 72, 73, 91, 96, 110
Bernhard, Anton 46, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 59, 60, 63, 64, 66, 74, 79, 81, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 95, 96, 100, 103, 107, 125, 145, 166
Bilio, Luigi 89, 90
Billiet, Alexis 78, 79
Billing, Einar 177, 269
Birgitta, s:ta 100, 111
Bitter, Albert 43, 112, 127, 128, 143, 145, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 259
Bjørnebak, Bjørn 160
Blaschke, Olaf 14, 19, 175, 275, 283, 289, 294, 316, 321, 324
Bley, Bernhard 118, 132, 134, 169
Bogen, Caroline de 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 60, 79, 80, 81, 85, 95, 96, 100
Boller, Andreas 58
Borghers, Michel 205, 212, 234
Borka, Franz 145
Borutta, Manuel 22, 26
Bourdieu, Pierre 23, 24, 55, 79, 102, 246, 289, 292, 304
Bowman, William D. 48
Brandes, Georg 146, 277
Brandt, Carl 154
Bravi Bertini 159
Breitung, Amandus 146
Bremer, Fredrika 97, 99, 100
Brems, Josef 169, 172, 258, 284
Briand, Artistide 204
Brinkmann, Augustin 126, 148, 163

Katolsk manlighet © Yvonne Maria Werner & Makadam förlag 2014 · www.makadambok.se

Brinkmann, Franz 137
Brown, Callum G. 12, 283, 289
Brüggemann, Friedrich 129
Brühl, Thomas 127, 144
Brunner, August 134, 135, 136, 137
Busch, Gabriel 202, 208, 210, 228
Busch, Norbert 150, 279

Caccia, Francesco 49, 76, 78, 80, 82
Cadart, Albert-Marie 203, 208, 209, 210, 228
Canet, Louis 224
Carboni, Luca 76
Caroff, Andrée 271, 272
Catharina av Sienna 217
Cederblad, Fanny 183
Champs, Mary de 59, 64, 66
Chantal, Jeanne de 60
Chauvin, Marie-Dominique 202, 208, 214
Chenu, Marie-Dominique 239
Clérissac, Humbert 180, 190, 199
Congar, Yves 239
Connell, R. W. 23, 24, 25, 27, 29, 113, 246, 289

Dacia, Petrus de 214
Declercq, Silvestro 29
Dewailly, Louis-Marie 204, 205, 208, 209, 215
Diepen, Arnold 139, 250, 259, 260, 263
Djunkowsky, Stefan 54, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 80, 96, 103

Dominicus (Domingo) de Guzmán 193, 237
Drehmann, Josef 265
Droste, Joseph 140
Dubois, Albert 93

Ekenstam, Claes 25
Eklund, J. A. 20, 177, 237, 269
Elisabeth (Ulrich) 220, 221
Engberg, Arthur 222
Eskland, Lars 218
Esser, Friedrich 131, 156
Euch, Johannes von 43, 112, 156, 157, 165, 169, 170, 247, 253, 258, 260, 263

Fallize, Jean-Baptiste 43, 72, 201
Fehr, Fredrik 162, 163
Fels, Benedikt 144
Feltin, Maurice 210
Fens, Bertrand 204, 205, 209, 212, 213, 215, 220, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236
Ferrini, Contardo 177
Fogelklou, Emilia 101, 102
Forstner, Thomas 241
Franchi, Alessandro 92, 100, 249
Frederiksen, Johannes 159, 244, 245, 246, 247, 255
Frevert, Ute 26
Frins, Gustav 163, 170
Fumagalli, Paolo 93, 94

Galgani, Gemma 177
Gallén, Jarl 218
Gamél, Henrik 172
Gaulle, Charles de 232, 234
Gaussen, Edouard 204, 222, 231, 232
Geyr-Schweppenburg, Albert von 131
Gillet, Martin 204, 207, 233
Gonzaga, Aloisius (Luigi) 161
Götz von Olenhusen, Imtraud 68, 83
Grason, Anschaire 204, 216
Gregorius XVI 41
Gross, Michael B. 22
Gruber, Hermann 141
Grüder, Hermann 45, 64, 67, 71, 72, 73, 91, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 166, 242, 248, 249
Grundtvig, N. F. S. 171
Günther, Ludvig 154, 159, 188, 261

Haan, Alois 129
Hastings, Derek K. 255
Hausmann, Michael 137
Heiden, Ferdinand 242, 254
Heidenstam, Verner von 184
Hélaine, Réginald 202, 207, 217, 225
Hesselblad, Elisabeth 257, 258
Hinnebush, William A. 196
Hoensbroech, Paul von 121, 122, 178, 179
Holfeldt-Houen, Christopher 76, 91
Hölscher, Lucian 13, 15, 323
Hövel, Kaspar 126
Huber, Johann Georg 46, 52, 92, 93, 100, 108, 112, 127, 141, 164, 165

Ignatius av Loyola 115, 155, 175, 176

Jandel, Alexander 195, 196
Jaricot, Pauline 41
Jarlerts, Anders 20
Johansen, Andreas 243
Josefina, änkedrottning 29, 42, 46, 68, 76, 87, 90, 91, 92, 93, 99, 100, 107, 108, 288
Joséphine (Roullier) 221
Joye, Joseph 140, 143, 165
Jurzick, Johannes 86
Jüttemann, Veronica 101
Jørgensen, Johannes 163, 164, 172, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 277

Karlén, Karl 264
Kerff, Frederik 243, 245, 246, 249, 261
Key, Ellen 99, 184
Kiesler, Rudolf 92, 242, 245, 254, 261
Kjelstrup, Karl 201, 245, 252
Klemp, Vilhelm 249
Knudtzon, Marie 217, 218
Kohues, Anton 45
Krusenstjerna-Hafstrøm, Holger 258, 284
Küpferle, Friedrich 127, 140, 142, 143, 144

Lacordaire, Henri 195, 196
Lagergren, Claes 77, 274, 275
Lagerlöf, Selma 184
Lamotte, Gabriel 201, 202, 216
Lange, Henri 201
Lauer, Johannes 136
Le Breton, François 203, 209, 210, 228
Ledóchowska, Julia 148, 184, 185
Ledóchowski, Miescysław 250, 252, 260.
Ledóchowski, Vlodimir 117, 118, 123, 132, 136, 141, 145, 165, 175, 184, 185
Lehmann, Hartmut 14, 315, 321, 326
Leo XIII 109, 149, 274
Lichtlé, Jean-Claude 65, 74
Lieber, Ernst 119, 120, 127, 128, 130, 131, 142, 143, 145, 146, 162, 165, 166, 167, 179, 180, 181
Lieber, Friedrich 119, 120, 121, 146
Littberger Caisou-Rousseau, Inger 21
Lohmann, Johannes 125, 126, 127, 128, 129, 130, 145, 153, 179
Lohmeyer, Julius 145
Luther, Martin 34
Lutz, Ambrosius Joseph 202, 207, 210, 211, 214, 217, 230

Malmer, Elin 20
Manderström, Ludvig 85
Mangers, Jacob 209, 252
Marie-Caroline (Goddard) 221
Marie de l'Annonciation 237

Katolsk manlighet © Yvonne Maria Werner & Makadam förlag 2014 · www.makadambok.se

Katolsk manlighet © Yvonne Maria Werner & Makadam förlag 2014 · www.makadambok.se

Marie des Anges (Glaizot) 219
Marie-Félicité (Veyrat) 48, 52, 53, 77, 78, 79, 80, 100
Marie-Geneviève (Girard) 248
Marie-Louise (Massat) 203
Marie-Zoé (Durcruet) 219
Martin, Luis 117
Maurits, Alexander 20, 101, 293
Maurras, Charles 199, 238
Mayrhofer, Johannes 121, 122
McDonough, Peter 177
McLeod, Hugh 15
Meissner, Andrea 282
Melchers av Osnabrück 64, 67, 68, 72
Melchers, Paulus 62
Menzinger, Alois 172, 187
Meschler, Moritz 111
Messerschmidt, Hubert 171, 173
Metzler, Johannes 169, 170
Meyer, Ansgar 137, 148, 163, 168, 180, 188, 189
Möller, Otto 121
Möllersvärd, Karl 93
Monteiro, Marit 206, 215, 299
Moro, Carlo Giovanni 48, 49, 54, 74, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 101, 253
Mosse, George 24, 25, 55, 113, 289
Motte, Antonin 233
Muckenhirn, Fredrik 253
Müller, Jenny 224, 238
Müller, Johannes 134, 136, 137, 169, 203, 215, 221, 222, 230, 254, 265
Müller, Paul 165
Mussa, Luigi 58, 66, 67

Napoleon III 61
Navacelle, Valborg de 202, 216, 217
Neuvel, Anton 244, 245
Newman, John Henry 242
Nordmark, Sven 254, 257, 276
Nyblom, Carl 180
Nyblom, Helena 179, 180, 190, 277, 285
Nyblom, Holger 180
Nyblom, Lennart 180
Näsmark, Hans 221

O'Brien, Anne 20
Offerdahl, Olav 251, 252, 265
Olrik, Jacob 139, 250, 259, 262, 263, 284
Oppenraaij, Rudolf van 131, 132
Ortved, Edvard 253, 254, 259
Oscar II 107, 108, 109
Osterhammel, Max 250

Pacelli, Eugenio 134
Padé, Jourdain 207, 210, 227, 233
Paillerets, Michel de 218
Palmqvist, Arne 51
Pernez, François 89
Pétain, Philippe 200, 229, 232, 234, 239
Pius IX 37, 46, 48, 53, 54, 58, 63, 64, 67, 69, 70, 76, 79, 87, 89, 91, 100, 105, 107, 108, 195, 196
Pius X 138, 188, 257
Pius XI 68, 174, 225, 266
Plett, Franz 140
Pohl, Henrik 254, 261
Prestjan, Anna 20, 262, 301
Pribilla, Max 175
Przywara, Erich 131, 132, 133, 175, 187
Putney, Clifford 20

Raison du Cleuziou, Yann 235, 299
Ramsing, Augusta Utke 187
Rasmussen, Sven Aage 159

Katolsk manlighet © Yvonne Maria Werner & Makadam förlag 2014 · www.makadambok.se

Reddy, William 25, 103, 133
Reisach, Karl August von 64
Reuterdahl, Henrik 84
Ronge, Frederik 250, 251, 263
Roothaan, Johannes 117
Rosenwein, Barbara 26, 103
Rosmini-Serbati, Antonio 75
Rossum, Willem van 136, 174, 228, 250, 251, 258, 279, 280
Roullier 221, 222, 224, 225, 231, 238
Räss, Andreas 96

Sales, François de 60, 80
Sandqvist, Edvin 276
Santesson, Nils 138
Scarpati, Pasquale 90
Schindler, Peter 122, 123, 152, 161, 171, 172, 173, 174, 180, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 263, 265, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 280, 283
Schmale, Wolfgang 27
Schmid, Ignatius 129, 130
Schmitt, Ludwig 129, 142
Schneider, Bernhard 13
Schreiber, Peter 252
Schürhoff, Georg 45
Schuvalov, Grigorij 76, 77
Sidenvall, Erik 20, 61, 291
Slavon, Victorine 48, 81, 95
Slump, Henrik 244, 252, 253
Smit, Jan 202, 228, 229, 251, 265
Stearns, Peter 26
Stein, Edith 186, 188
Stolberg-Stolberg, Bernhard zu 122, 131, 165
Straeter, August 125, 126, 128, 145, 182
Stub, Johan Daniel 54, 74, 75, 76, 77, 78, 86, 90, 91, 95
Studach, Laurentius 42, 46, 47, 49, 50, 53, 54, 59, 62, 64, 76, 79, 80, 81, 82, 86, 87, 88, 89, 91, 95, 96, 103, 108
Suaud, Charles 240
Sundström, Lilly 183, 184
Sveinsson, Jon 140
Söderblom, Anna 278
Söderblom, Nathan 135, 177, 184, 190, 269, 278

Teillard du Chambon, Marie-Dominique 202, 207, 208
Teppa, Alessandro 83, 86, 87, 89, 90
Thill, Ernest 118, 119, 128, 131, 139, 141, 145, 157, 167
Thomas av Aquino 194, 237
Thorn, Finn 210, 221
Tjeder, David 20, 25, 177, 268, 297
Tjelle Fjelde, Kristin 20, 73, 290
Tondini de'Quarenghi, Cesare 48, 49, 74, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 94, 95, 96, 97, 99

Undset, Sigrid 218, 269, 270, 278

Vallega, Giovanni 230, 251
Vallquist, Gunnel 220
Vanneufville, Gabriel-Marie 202, 205, 208, 209, 210, 211, 213, 218, 230, 232, 234, 236
Van Osselaer, Tine 13, 150, 266, 272, 278, 302
Verheyen, Nina 26
Verkade, Jan 267
Vianney, Jean-Marie-Baptiste 264
Waldenström, Paul Petter 93
Wehrhahn, Paul 128, 144, 154, 161
Wernz, Franz-Xaver 117, 118, 143, 156, 157
Wessel, Edward 131, 143, 166, 168
West, Fritz 261
Whitte, Axel 247, 248, 252, 253

Katolsk manlighet © Yvonne Maria Werner & Makadam förlag 2014 · www.makadambok.se

Wiberg, Lennart 138
Wolfisberg, Josef 142, 144, 172, 187, 188

Zanichelli, Carl 138
Zisowitz Stearns, Carol 26

Zurstrassen, Hermann 106, 124, 125, 126, 128, 145

Åmell, Katrin 223

Katolsk manlighet © Yvonne Maria Werner & Makadam förlag 2014 · www.makadambok.se

OM CENTRUM FÖR DANMARKSSTUDIER / CENTRUM FÖR ÖRESUNDSSTUDIER

Centrum för Danmarksstudier grundades den 25 september 1998 efter beslut av Lunds universitets styrelse. 2014 ändrades namnet till Centrum för Öresundsstudier. Centret är en nätverksorganisation för forskare vid Lunds universitet med intresse för Öresundsregionen och Danmark, vars övergripande syfte är att göra jämförelser mellan danskt och svenskt och utforska den gränsöverskridande Öresundsregionen. För att detta ska kunna utvecklas på ett intressant och fruktbart sätt måste det ske i dialog med forskare från Danmark och övriga Norden. Vår verksamhet omfattar såväl rena forskarsamarbeten i form av konferenser och workshops som populärvetenskapliga föredrag och danska språkkurser. Vi förmedlar även kontakt mellan forskare och andra aktörer med intresse för Öresundsregionen och det danska.

En av huvuduppgifterna för oss har blivit utgivningen av vår skriftserie, som i och med denna bok omfattar 32 band. Böckerna i serien är resultat av olika former av forskarinsatser och samarbetsprojekt. Dansk-svenska forskarkonferenser har resulterat i antologier om bland annat Grundtvig och Kierkegaard, om 1100-talet och om dagens invandrarpolitik och kulturarvsdebatt, medan andra forskarsamarbeten över Öresund ligger bakom antologier om Karen Blixen, det medeltida Dalby och moderna teatrars arbete med publikmöten. I böcker om tidigmoderna gränser, 1800-talets litterära värld, 1900-talets radikala äktenskapslagstiftning, skandinavism och framtidens hamnar hämtas exemplen från hela Norden. Även enskilda forskares monografier finns i serien.

Katolsk manlighet © Yvonne Maria Werner & Makadam förlag 2014 · www.makadambok.se

Öresundsregionen har hela tiden varit ett centralt tema som bland annat behandlats inom ramen för två större, externt finansierade, tvärvetenskapliga projekt: det forskningsinriktade »Development of a Cross Border Region« och det mer förmedlingsorienterade, delvis EU-finansierade »Øresundsfolk« (www.oresundsfolk.se). Öresundsregionen förr, nu och i framtiden analyseras och diskuteras därför också i flera böcker som *Öresundsgränser*, *Regionauterna* och *Flytande gränser*.

Serien rymmer också populärvetenskapliga skrifter i mindre format samt en diktsamling, Gustaf Munch-Petersens *solen finns* – en konstnärlig produkt av en människa som levde och skrev i mötet mellan danskt och svenskt.

Det är vår förhoppning att vår skriftserie och övriga verksamhet kan få människor på båda sidor av Öresund, inom och utanför den akademiska världen, att mötas och tillsammans bygga en bro av debatt och intellektuellt utbyte.

Katolsk manlighet © Yvonne Maria Werner & Makadam förlag 2014 · www.makadambok.se

BOKSERIEN

ISSN 1651-775X (Centrum för Danmarksstudier)
ISSN 2001-9874 (Centrum för Öresundsstudier, print)
ISSN 2001-9882 (Centrum för Öresundsstudier, online)

Centrum för Danmarksstudier

1. *Grundtvig – nyckeln till det danska?* Red. H. Sanders & O. Vind, 2003.
2. *Gustafs ansigter – selvfremstilling i Gustaf Munch-Petersens forfatterskab.* Martine Cardel Gertsen (avh.), 2003.
3. *Ett annat 1100-tal. Individ, kollektiv och kulturella mönster i medeltidens Danmark*. Red. P. Carelli, L. Hermanson & H. Sanders, 2004.
4. *Att gestalta en region. Källornas strategier och mediernas föreställningar om Öresund*. Jesper Falkheimer (avh.), 2004.
5. *Holberg i Norden. Om Ludvig Holbergs författarskap och dess kulturhistoriska betydelse*. Red. G. Dahlberg, P. Christensen Teilmann & F. Thorsen, 2004.
6. *Nordisk katolicism. Katolsk mission och konversion i Danmark i ett nordiskt perspektiv.* Yvonne Maria Werner, 2005.
7. *H. C. Andersens underbara resor i Sverige*. Red. Ivo Holmqvist, 2005.
8. *Kungamakt och bonderätt. Om danska kungar och bönder i riket och i Göinge härad ca 1525–1640*. Stefan Persson (avh.), 2005.
9. *Tänkarens mångfald. Nutida perspektiv på Søren Kierkegaard.* Red. L. Koldtoft, J. Stewart & J. Holmgaard, 2005.
10. *Vid gränsen. Integration och identiteter i det förnationella Norden*. Red. H. Gustafsson & H. Sanders, 2006.
11. *Inte ett ord om kärlek. Äktenskap och politik i Norden ca 1850–1930*. K. Melby, A. Pylkkänen, B. Rosenbeck & C. Carlsson Wetterberg, 2006.
12. *Bortom stereotyperna? Invandrare och integration i Danmark och Sverige*. Red. U. Hedetoft, B. Petersson & L. Sturfelt, 2006.
13. *Nyfiken på Danmark – klokare på Sverige*. Hanne Sanders, 2006.
14. *Öresundsgränser. Rörelser, möten och visioner i tid och rum*. Red. F. Nilsson, H. Sanders & Y. Stubbergaard, 2007.

Katolsk manlighet © Yvonne Maria Werner & Makadam förlag 2014 · www.makadambok.se

15. *Migration och tillhörighet. Inklusions- och exklusionsprocesser i Skandinavien*. Red. G. Alsmark, T. Kallehave & B. Moldenhawer, 2007.
16. *Skåne i Danmark. En dansk historia till 1658*. Harald Gustafsson, 2008.
17. *Efter Roskildefreden 1658. Skånelandskapen och Sverige i krig och fred*. Hanne Sanders, 2008.
18. *Öresund – barriär eller bro? Kulturella kontakter och samhällsutveckling i Skåne och på Själland under järnåldern*. Red. Anne Carlie, 2008.
19. *Kanon och kulturarv. Historia och samtid i Danmark och Sverige*. Red. L.-E. Jönsson, A. Wallette & J. Wienberg, 2008.
20. *Ett möte. Svensk och dansk litterär romantik i ny dialog*. Red. G. Hermansson & M. Nygaard Folkmann, 2008.
21. *Wool and Society. Manufacturing Policy, Economic Thought and Local Production in 18th Century Iceland*. Hrefna Róbertsdóttir (avh.), 2008.
22. *Lyksalighedens øer. Møder mellem poesi, religion og erotik i dansk og svensk romantik*. Gunilla Hermansson, 2010.
23. *»Mitt hems gränser vidgades«. En studie i den kulturella skandinavismen under 1800-talet*. Kari Haarder Ekman (avh.), 2010.
24. *Regionauterna. Öresundsregionen från vision till vardag*. Red. O. Löfgren & F. Nilsson, 2010.
25. *Flytande gränser. Dansk-svenska förbindelser efter 1658*. Red. A. Palm & H. Sanders, 2010.
26. *Det politiska äktenskapet. 400 års historia om familj och reproduktion*. Red. B. Rosenbeck & H. Sanders, 2010.
27. *solen finns*. Gustaf Munch-Petersen. Efterskrift av M. Cardel Gertsen & A. Palm, 2011.
28. *Locus Celebris. Dalby kyrka, kloster och gård*. Red. S. Borgehammar & J. Wienberg, 2012.
29. *Publik i perspektiv. Teaterarbete i Öresundsregionen*. Red. M. Forsare & A. Mølle Lindelof, 2013.
30. *Den främmande förförerskan. Svenska synpunkter på Karen Blixen*. Red. I. Holmqvist, 2013.
31. *Framtidskuster. Hållbar utveckling i kustsamhällen*. Red. C. Fredriksson & M. Larson, 2013.

Centrum för Öresundsstudier

32. *Skandinavism. En rörelse och en idé under 1800-talet*. Red. M. Hillström & H. Sanders, 2014.
33. *Katolsk manlighet. Det antimoderna alternativet – katolska missionärer och lekmän i Skandinavien*. Yvonne Maria Werner, 2014.

Katolsk manlighet © Yvonne Maria Werner & Makadam förlag 2014 · www.makadambok.se