



LUND UNIVERSITY

Nordisk katolicism : katolsk mission och konversion i Danmark i ett nordiskt perspektiv

Werner, Yvonne Maria

2005

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Werner, Y. M. (2005). *Nordisk katolicism : katolsk mission och konversion i Danmark i ett nordiskt perspektiv*. (Centrum för Danmarksstudier; Vol. 6). Makadam förlag.

Total number of authors:

1

General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

NORDISK KATOLICISM

Centrum för
Dokumentation

•
MAKADAM



KATOLSK MISSION OCH KONVERSION I DANMARK I ETT NORDISKT PERSPEKTIV

Yvonne Maria Werner



NORDISK KATOLICISM







NORDISK KATOLICISM


*Katolsk mission och konversion i Danmark
i ett nordiskt perspektiv*

YVONNE MARIA WERNER



*Utgiven i samarbete med
Centrum för Danmarksstudier
vid Lunds universitet*

MAKADAM FÖRLAG
2005





MAKADAM FÖRLAG
GÖTEBORG · STOCKHOLM
WWW.MAKADAMBOK.SE

CENTRUM FÖR DANMARKSSTUDIER 6
SERIEREDAKTÖR HANNE SANDERS

*Tryckningen av denna bok har möjliggjorts genom
anslag från Riksbankens Jubileumsfond*



*Kopiering eller annat mångfaldigande
kräver förlagets särskilda tillstånd.*

© 2005 Yvonne Maria Werner,
Centrum för Danmarksstudier och Makadam förlag
Omslagsfoto: Katolsk procession i Rudkøbing på Langeland i mitten av 1920-talet
Tryck Preses Nams, Riga 2005
ISBN 91-7061-012-6
ISSN 1651-775X



INNEHÅLL

<i>Förord</i>	7
INLEDNING	9
Teoretiska ramar	14
Studiens uppläggnig	33
Forskningsläge och källmaterial	43
KATOLSK MISSION PÅ DET NORDISKA MISSIONSFÄLTET	49
Religionsfrihet och mission	49
De första trevande missionsansatserna	61
Katolsk mission i ultramontanismens skugga	84
Katolsk mission i optimismens tecken	120
Mission och inkulturation	152
KONVERTITER OCH NORDISK KATOLICISM	179
Katolsk diskurs om konvertiter och konversion	179
Konversion i memoarform – norm, ideal, verklighet	197
Enkäter om konversion och konvertitberättelser	240
Miljökatolicism på nordisk grund	281
TRADITION, MODERNISERING OCH KONVERSION	323
Den katolska konfessionalismens fall	323
Katolicism och konversion i Norden efter andra vaticankonciliet	356
Muslimer i Norden	375
Katolicism och nordiskhet: perspektiv på mission, konversion och identitetskonstruktion	388
<i>Källor och litteratur</i>	413
<i>Summary in English</i>	443
<i>Personregister</i>	447
<i>Om Centrum för Danmarksstudier</i>	453



FÖRORD

Vilken betydelse har religiösa konversioner och religionsbyten i det moderna nordiska samhället? Och vad är det som får människor att lämna den religiösa gemenskap de vuxit upp med och ta steget över till en annan religion eller konfession? Dessa frågor utgör utgångspunkten för det tvärvetenskapliga forskningsprojektet *Religionsbyten – individ, samfund, samhälle* under ledning av docent Ulf Görman vid Centrum för teologi och religionsvetenskap vid Lunds universitet. Tolv forskare har varit knutna till detta konversionsprojekt, vilket 1998 beviljades forskningsmedel från *Riksbankens Jubileumsfond*, som också bekostat tryckningen av denna bok. Mitt eget arbete inleddes redan dessförinnan, och ett anslag från *Birgit och Gad Rausing's Stiftelse för Humanistisk forskning* och ett resestipendium från *Vetenskaps societeten i Lund* gav mig möjlighet att lägga upp mitt delprojekt och göra en första inventering av källmaterialet. Valet av tema har i viss mån bestämts av det faktum att jag själv är katolsk konvertit. Jag har alltsedan min upptagning i den katolska kyrkan 1997 intresserat mig för konversionsproblematiken och för förhållandet mellan den lutherskt präglade nordiskheten och den i mångas ögon utländska katolicismen.

Konversionsprojektet har haft regelbundna seminarier, där vi diskuterat varandras texter och utbytt tankar om stort och smått. Jag vill här ta tillfället i akt att tacka mina kollegor i projektet för en stimulerande gemenskap och för konstruktiv kritik. Sommaren 2001 gjorde projektgruppen en resa till England, där vi deltog i stimulerande seminarier i Birmingham



NORDISK KATOLICISM

och London och besökte en rad intressanta religiösa miljöer, däribland den berömde brittiske katolske konvertiten John Henry Newmans Oratory, som ju är ett »måste« för den som bedriver forskning om katolska konvertiter, och Islamic Foundation, som utgör ett centrum för islamisk upplysningsverksamhet i Europa. I maj i år hade »konversionsprojektet« en slutkonferens i Lund, till vilken en rad inhemska och utländska forskare var inbjudna. Slutligen vill jag rikta ett tack till de arkivarier som hjälpt mig i mitt arbete i arkiven runt om i Europa och till alla som hjälpt mig med korrekturläsning av mitt manus.

Lund den 26 maj 2004
Yvonne Maria Werner

INLEDNING

I missionsarkivet *Œuvres Pontificales Missionnaires* på Rue Sala 12 i Lyon finns ett rikt material som belyser den katolska verksamheten i Skandinavien från 1840-talet och fram till 1922, då organisationen överflyttades till Rom. Denna missionsorganisation omfattar numera fyra separata föreningar, och det är den äldsta av dessa, den 1822 grundade *L'Œuvre de la Propagation de la Foi*, som understödde det katolska missionsarbetet i Norden och i många andra länder världen över.¹ Sommaren 1999 besökte jag detta arkiv. Flertalet forskare kom från tredje världen, och samtliga ägnade sig åt missionshistoria. Detta satte mitt forskningsobjekt i blyxtbelysning: den katolska kyrkans återetablering i de nordiska länderna under 1800-talet var ett resultat av mission, och detta missionsarbete finansierades – liksom missionsarbetet i de icke-kristna länderna i tredje världen – av en katolsk missionsorganisation, vars med tiden mycket omfattande ekonomiska resurser helt och hållet var ett resultat av privat insamlingsverksamhet. Syftet med denna missionsverksamhet i icke-katolska länder, kristna som hedniska, var att sprida och förmå människor att anta den katolska tron: kort sagt att vinna konvertiter.

1. K. J. Rivinius, »Die Entwicklung des Missionsgedankens und Missionsträger«: *Katholiken in der Minderheit. Diaspora-Ökumenische Bewegung – Missionsgedanke*. Hg. E. Gatz. Freiburg 1994, s. 222f. Jfr B. Arens, *Die katholischen Missionsvereine. Darstellung ihres Werdens und Wirkens, ihrer Satzungen und Vorrechte*. Freiburg 1922, s. 49–63. Initiativtagaren Pauline Jaricot utvecklade ett insamlingsförfarande, som sedan övertogs av de flesta andra missionsföreningarna. Föreningen, som med tiden vann utbredning i hela den katolska världen, leddes av råd i Paris respektive Lyon.

Men huvudansvaret för den katolska verksamheten i de nordiska länderna låg inte hos missionsorganisationen i Lyon utan 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.² Även de protestantiska områdena betraktades alltså som missionsfält och kom därför att sortera under denna kongregation. För Nordens del kvarstod denna missionsstatus officiellt ända fram till 1977, då de nordiska stiftet erhöll status av fullvärdiga lokalkyrkor. Vid den tidpunkten hade den katolska verksamheten fått en helt annan inriktning och kolumnen *conversorum ab heresi* var sedan länge borttagen från de romerska blanketterna. Detta var ett resultat av det stora reformkoncilium, det andra vatikankonciliet 1962–1965, vilket på många sätt framstår som en vattendelare i den katolska kyrkans moderna historia. Man brukar därför tala om en »förkonciliär« och en »efterkonciliär« epok. Konciliet innebar inte bara en teologisk nyorientering som banade väg för en mer positiv inställning till andra kristna samfund och för ett katolskt deltagande i den ekumeniska rörelsen. Det ledde också till en ny syn på katolska konversioner, vilket visat sig inte minst här uppe i Norden.³ För den nordbo som idag väljer att konvertera till den katolska kyrkan är steget därför inte lika drastiskt som det var före konciliet och väcker inte heller samma uppseende som tidigare.⁴ Men under den period som står i fokus i detta arbete var de nordiska länderna ett katolskt missionsfält, och de katolska präster och ordenssystrar som var verksamma här var med andra ord missionärer och hade till uppgift att bedriva mission och vinna konvertiter.

Därmed är temat för min studie angivet. Den handlar om den katolska missionsverksamheten i Norden och om nordiska katolska konvertiter, deras väg till den katolska kyrkan och deras betydelse för katolicismens utveckling och inkulturering i den nordiska kulturmiljön. Undersökningen

2. K. J. Rivinius, 1994, s. 217ff.

3. Ang. utvecklingen i de nordiska katolska lokalkyrkorna efter andra vatikankonciliet, se O. Bohn, »Dänemark« & Y. M. Werner, »Schweden«, »Norwegen«: *Kirche und Katholizismus seit 1945*. Bd. I. *Mittel-, West- und Nordeuropa*. Hg. E. Gatz. Paderborn 1998, s. 47–51, 275–281, 317–332.

4. S. Sundback, »The Role of Converts in the Return of Roman Catholicism to Scandinavia«: *Towards a New Understanding of Conversion*. Ed. U. Görman. Lund 1999, s. 49–63. Jfr även S. Sundback, »Den smalnande klyftan mellan det katolska och det nordiska«: *Norden och Europa. Språk, kultur och identitet*. Red. K. Stålberg. Köbenhavn 1999, s. 75–95.

Inledning

kommer alltså att cirkla runt två poler: mission och konversion. Jag kommer att rikta särskild uppmärksamhet mot danska förhållanden men jämförelser kommer också att göras med Sverige och Norge. Däremot kommer jag inte att behandla den katolska kyrkan i Finland, där det först 1922 blev officiellt tillåtet för lutheraner att övergå till andra religionssamfund och där det alltså inte kunde förekomma någon öppen katolsk missionsverksamhet.⁵ Det finns två skäl till att jag valt att koncentrera mig på Danmark. Forskningsläget är ett. Den katolska kyrkans verksamhet i Danmark under denna period har nämligen, till skillnad från katolicismen i de övriga nordiska länderna,⁶ inte gjorts till föremål för ett vetenskapligt studium.⁷ Visserligen finns det en rad äldre arbeten. Men de har alla en deskriptiv och mer eller mindre starkt framträdande apologetisk karaktär, och de nyare studier som gjorts koncentrerar sig på enskilda församlingar och deras historia. Någon mera omfattande vetenskaplig undersökning finns alltså inte, och detta trots att den katolska kyrkan med sina 24 missionsstationer med 36 kyrkor och kapell var en faktor att räkna med i det danska samhället redan omkring sekelskiftet 1900. I de övriga nordiska länderna var den katolska missionsverksamheten inte på långt när lika framgångsrik. Det faktum att den danska katolska missionen var så expansiv under denna period är det andra skälet till att jag valt att koncentrera mig på Danmark.

Den finländska religionssociologen Susan Sundback har fäst uppmärksamheten på att den genomgripande sekulariseringsprocessen i Norden under 1900-talet har gått hand i hand med en successiv förstärkning av den katolska kyrkans ställning.⁸ I såväl Sverige som Norge och Danmark är den katolska kyrkan numera det till medlemsantalet största kristna samfundet efter de lutherska folkkyrkorna. Men sekulariseringen

5. K. Vuorela, *Finlandia Catholica*. Helsinki 1989.

6. B. I. Eidsvåg, »Den katolske kirke vender tilbake«: *Den katolske kirke i Norge. Fra kristningen til idag*. Red. V. Gran et al. Oslo 1993. Y. M. Werner, *Världsvid men främmande. Den katolska kyrkan i Sverige 1873–1929*. Uppsala 1996. Y. M. Werner, »Den katolska kyrkans återkomst i Sverige«: *Vägen till katolska kyrkan i Sverige*. Red. K. A. Blom. Malmö 2000, s. 60–78.

7. Detta faktum beklagas i *Dansk kulturhistorisk opslagsværk*. København 1991, s. 431f (Katolske kirken). Jfr Y. M. Werner, »Between Secularization and Milieu Catholicism. Danish Converts and Scandinavian Catholicism in a Comparative Perspective«: *Towards a New Understanding ...*, 1999, s. 64–73.

8. S. Sundback, *The Catholic Reestablishment in Scandinavia: Questions to the Secularization Paradigm*. Åbo 1994. Opublicerad uppsats, presenterad vid den sociologiska världskonferensen i Bielefeld i juli 1994.

i form av ett minskat kyrkligt inflytande i stat och samhälle var samtidigt en förutsättning för den katolska kyrkans återkomst, eftersom religionen därmed successivt upphörde att vara samhällets gemensamma fundament och i stället överlämnades åt individens fria val.⁹ Rent konkret var det den liberala reformverksamheten som öppnade vägen för katolsk verksamhet i området. Danmark var först med att införa fullständig religionsfrihet, och det var också i Danmark som »rekatoliceringen« först började göra sig märkbar. Antalet katoliker ökade här från cirka 800 vid tiden för religionsfrihetens införande 1849 till cirka 25 000 i början av 1930-talet. Den starkaste expansionen ägde rum mellan 1895 och 1920, då den danska katolska minoriteten erhöll ett tillskott på cirka 15 000 personer. Till en viss del berodde detta på invandring men i första hand på konversioner, och antalet danska konvertiter uppgick vid sekelskiftet 1900 till i genomsnitt 230 per år. Denna siffra låg betydligt över genomsnittet i de övriga nordiska länderna. Konvertiterna spelade överallt en central roll i de dåtida katolska församlingarna i Norden. Men i Danmark var detta särskilt tydligt, inte minst genom de många namnkunniga personer som valde att konvertera till den katolska kyrkan. Med den berömda författaren och poeten Johannes Jørgensens konversion 1896 fick den danska katolicismen en litteraturpersonlighet av rang, och 1909 utsågs en katolik till dansk regeringschef. Det var den katolske konvertiten och politikern greve Ludvig Holstein-Ledreborg som trädde i spetsen för en liberal-konservativ regering med uppdrag att lösa försvarsfrågan.¹⁰

Det var emellertid inte bara de katolska missionsframgångarna som var mer framträdande i Danmark än i de övriga nordiska länderna utan också missionsredskapen i form av personal, resurser och verksamheter. Även på detta område var Danmark den utan jämförelse främsta katolska missionen i Norden. Redan 1909 fanns det inte mindre än åtta manliga

9. Ang. sekulariseringsproblematiken jfr H. Sanders, *Bondevækkelse og sekularisering. En protestantisk folkelig kultur i Danmark og Sverige 1820–1850*. Stockholm 1995, s. 15–18, 314f. F. W. Graf, »Dechristianisierung. Zur Problemgeschichte eines kulturpolitischen Topos«: *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*. Hg. H. Lehmann. Göttingen 1997, s. 32–66. T. Asad, »Religion, Nationstate, Secularism«: *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*. Ed. P. van der Veer & H. Lehmann. Princeton 1999, s. 178–196.

10. J. Metzler, *Biskop Johannes von Euch*. København 1910, s. 74–78. I Sverige uppgick antalet konvertiter vid samma tid till mellan 10 och 20 per år. Jfr Y. M. Werner, 1996, s. 241.

Inledning

och sju kvinnliga ordenskongregationer i landet, fördelade på 49 ordenskommuniteter. Bland de manliga ordnarna framträdde särskilt jesuiterna med sina tre stora ordenshus och sin högre utbildningsanstalt för pojkar i Ordrup utanför Köpenhamn. Vad gäller de kvinnliga ordenssamfundet märktes främst Sankt Josefsystrarnas kongregation från Chambéry i Frankrike, vars mer än trehundra systrar drev nio sjukhus, elva katolska folkskolor och tre högre flickskolor. Därtill kom så de elva skolor som drevs av andra kongregationer samt en katolsk lärarutbildningsanstalt, vilken även den drevs av josefsystrarna.¹¹ Det fanns tre katolska tidningar och en ansenlig mängd katolsk litteratur på danska, från dogmatiska verk till ren skönlitteratur. Tidningarnas annonser och församlingsnotiser vittnar om ett rikt och mångfacetterat föreningsliv.¹² Kronan på verket blev den stora katolska trosmanifestation i form av en så kallad eukaristisk kongress som i tidens triumfalistiska stil organiserades i Köpenhamn 1932 med deltagande katoliker från hela Norden och från det katolska utlandet.¹³

Denna händelse, vilken fram till påven Johannes Paulus II:s besök i de nordiska länderna 1989 var det mest uppseendeväckande offentliga uttrycket för den katolska kyrkans närvaro i Norden, får bilda en slutpunkt för den källbaserade delen av min undersökning. Men jag kommer också att göra jämförelser framåt i tiden – med dagens mer pluralistiska katolicism i Norden och i världen samt med islamiska religionssamfund som etablerat sig i de nordiska länderna och som liksom tidigare den katolska kyrkan bedriver mission och försöker vinna konvertiter. In på 1960-talet framställdes katolicismen ofta som ett hot mot nordisk identitet och nordiska värden. Numera har denna roll övertagits av islam.¹⁴ Medan den katolska kyrkan numera utgör en accepterad faktor i det nordiska samhället, ger de islamiska gruppernas växande numerära styrka upphov

11. Om josefsystrarna i Norden se. 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 (2002a).

12. Uppgifterna är hämtade från J. Metzler, 1910.

13. K. Harmer, *Biskop Josef Brems. Danmarks katolske Biskop mellem to Verdenskrige*. København 1945, s. 76ff.

14. Ang. islam i Norden, se J. Bæk Simonsen, *Islam i Danmark. Muslimske institutioner i Danmark 1970–89*. Århus 1990. *Blågul islam? Muslimer i Sverige*. Red. I. Svanberg & D. Westerland. Nora 1999. P. Ouis & A. S. Roald, *Muslim i Sverige*. Smedjebacken 2003.

NORDISK KATOLICISM

till farhågor, eftersom de företräder värderingar som på vissa punkter avviker från det gängse nordiska normsystemet, där demokrati, jämställdhet mellan könen och lika rättigheter för alla utgör viktiga hörnpelare.¹⁵ Det tycks alltså finnas vissa intressanta beröringspunkter mellan den »förkonciliära« katolicismens ställning i det dåtida och islams situation i dagens nordiska samhälle. I ett avslutande kapitel kommer jag att sammanfoga denna komparativa ansats till en större helhet, vilket också ger möjlighet att pröva de kultursociologiska teorier som utgör en ram för den empiriska undersökningen.

TEORETISKA RAMAR

Miljökatolicism, motkultur och mission

På Rue Sala 12 i Lyon ligger inte bara den katolska missionsorganisationen Œuvres Pontificales Missionnaires lokalkontor och arkiv. På samma adress har också ett katolskt prästbrödraskap, *Fraternitas Sacerdotalis Sancti Petri*, en av sina lokala kommuniteter. Detta prästbrödraskap grundades 1988 genom en utbrytning ur den traditionalistiska rörelse med Prästbrödraskapet Sankt Pius X som centrum, vilken under 1970-talet upprättats av den suspenderade franske prelaten och förutvarande missionsärkebiskopen av Dakar, Marcel Lefebvre. Anledningen var att Lefebvre utan påvligt mandat låtit viga fyra av sina präster till biskopar och därmed ådragit sig exkommunikation. De präster och prästkandidater som önskade bevara förbindelsen med Rom bildade då en ny sammanslutning, vilken erhöll påvligt godkännande och underställdes den för detta ändamål bildade romerska kommissionen *Ecclesia Dei*. Prästbrödraskapet Sankt Petrus, vilket till en början bara omfattade ett tiotal präster, har sedan dess vuxit betydligt och blivit ett centrum för en ny traditionalistisk rörelse, som formellt sett förhåller sig lojal mot det påvliga läroämbetet.¹⁶ Begreppet »traditionalistisk« skall här inte uppfattas pejorativt. Det används som

15. Detta gäller givetvis inte endast Sverige och Norden utan västvärlden i stort. Jfr P. van Ham, *European Integration and the Postmodern Condition. Governance, Democracy, Identity*. London 2001, s. 209–217.

16. »Das Schisma der Traditionalisten. Dokumente, Anmerkungen, Ausblick«: *Der Fels* 1988:7/8. G. Adriányi, »Das Schisma Lefebvre«: *Forum katholische Theologie* 1989:4, s. 255–270. »Wende zur Tradition. Sonderausgabe über die Priesterbruderschaft St. Petrus«: *pur-magazin* 1989:1.

Inledning

självbeteckning även av rörelsens egna anhängare och förstås då som synonymt med traditionstrogen katolik, vilket är den benämning som oftast brukas i traditionalistiska sammanhang.¹⁷

Det speciella med dessa traditionalistiska rörelser är att de håller fast vid den katolska livsform som var gängse fram till och med mitten av 1960-talet, då den katolska kyrkan genom andra vaticankonciliet reformer slog in på nya vägar. Konciliet banade väg för en mer öppen form av katolicism, vilken av många konservativt sinnade katoliker uppfattades som ett avsteg från den katolska tron och traditionen. Dessa reformer fick sitt symboliska uttryck i den liturgireform som genomfördes på 1970-talet. För att värna om det som man uppfattar som den sanna katolicismen bygger de traditionalistiska grupperna upp församlingar och missionscentra vid sidan av de etablerade katolska församlingsstrukturerna. Här möter man inte bara den så kallade tridentinska liturgin och alla de andaktsformer som var vanliga före andra vaticankonciliet utan också en förkonciliär prästutbildning, trospraxis och teologisk diskurs. Liturgin intar en central plats, och man betonar starkt, helt i enlighet med förkonciliär praxis, mässans karaktär av prästerlig offerhandling. Man avvisar, vilket är särskilt framträdande inom den schismatiska grenen, också den uppvärdering av den gudstjänstfirande gemenskapen som skedde i samband med den liturgireformen.¹⁸

I modern teologisk forskning brukar denna form av katolicism betecknas som integristisk eller integralistisk, och den beskrivs ofta som en pendang till den protestantiska fundamentalismen. Denna förkonciliära katolicism är ett omtyckt angreppsmål i många katolska tidskrifter, och begreppet »förkonciliär« används inte sällan som en synonym till trångsynt dogmatism, inskränkthet och formalism.¹⁹ Men före andra vaticankonciliet var denna katolska livsform, vars främsta uttrycksform var just

17. Även rörelsens ledare, ärkebiskop Lefebvre, använde ibland beteckningen traditionalist. Så exempelvis i ett tal på en konferens i Schweiz i november 1988, där han framhåller att den romerska kyrkoledningen infiltrerats av liberaler vilka vänder sig »contre les traditionalistes, alors nous somme persécutés«. *Fideliter* 1992:89, s. 13.

18. Jfr exempelvis F. Schmidberger, »Theologie und Spiritualität des hl. Messopfers. Eine Katechese«: *Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X.* April 2000, s. 14–37.

19. W. Beinert (Hg.), »Katholischer« Fundamentalismus. *Häretische Gruppen in der Kirche.* Regensburg 1991. P. Henrici, »Wie erkennt man Fundamentalismus«: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 2001, s. 497–506. Se också P. Beskow, »Vem är fundamentalist?«: *Politisk korrekthet på svenska – en antologi.* Red. P. Kullbom & P. Landin. Stockholm 1998, s. 33–43.

NORDISK KATOLICISM

den högtidliga, starkt ritualiserade liturgin, i stort sett allenarådande i den katolska kyrkan. Den var påbjuden norm och levande verklighet.²⁰ När man läser skönlitteratur med katolska teman eller reseberättelser från katolska länder från perioden före 1962 är det denna katolicism man möter. Och det var också denna form av katolicism som introducerades i de nordiska länderna när de gamla religionslagarna upphävts i mitten av 1800-talet.

Begreppet katolicism myntades under reformationstidevarvet. Inom teologisk vetenskap används termen för att beskriva den konkreta utformningen av det katolska troslivet och dess politiska och sociala konsekvenser. Katolicismen är alltså inte identisk med den katolska tron och heller ingen synonym till den katolska kyrkan. Historiskt sett fick katolicismen sitt genombrott efter franska revolutionens omvälvningar, då det gamla, på religiös grund vilande ståndssamhället successivt ersattes av en ny politisk ordning, vars fundament var helt profant. Katolicismen var den katolska kyrkans svar på och indirekta anpassning till den moderna tidens utveckling i pluralistisk och demokratisk riktning.²¹ Fram till 1960-talet hade denna katolicism en enhetlig, exklusiv och monolitisk karaktär. Den utgjorde inte bara ett enhetligt kulturellt system, den var, som den franske historikern Émile Poulat uttryckt saken, »un monde«. I katolska arbeten från tiden före 1960 sätts ofta likhetstecken mellan katolsk tro och katolicism, vilket indikerar att inte bara den katolska tron utan också den katolska livsformen ansågs ha bindande karaktär.²²

Inom religionssociologisk och kulturhistoriskt orienterad forskning har man tagit fasta på dessa systembildande karaktärsdrag och utifrån dem utvecklat teorier om katolicismen som livsform och kulturellt system, det vill säga som en väl avgränsad delkultur och ett säsamhälle (Sondergesellschaft). Den schweiziske historikern Urs Altermatt, de båda tyska religionssociologerna Karl Gabriel och Franz-Xaver Kaufmann

20. Jfr J. Ratzinger, *La mia vita. Ricordi 1927–1977*. Roma 1997, s. 110–113.

21. H. Hürten, »Katholizismus«: *Staatslexikon, Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*. Bd. 3. Freiburg 1987, s. 373–378. Se också O. Köhler, »Die Ausbildung der Katholizismen in der modernen Gesellschaft«: *Handbuch der Kirchengeschichte*. Bd. VI. *Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand 1878–1914*. Freiburg 1973, s. 197ff.

22. É. Poulat, *L'Église, c'est un monde. L'ecclésiologie*. Paris 1986, s. 211–258. Ang. katolicismen jfr G. Goyau, *Le Catholicisme*. Paris 1931.

Inledning

samt den ovan nämnde Émile Poulat, vilka alla bidragit till denna teo-ribildning, betonar vidare katolicismens ställning som en antimodern motkultur i det moderna samhället från mitten av 1800-talet och fram till 1960-talet.²³ Men katolicismen var inte bara en religiöst präglad livsstil. Den inbegrep också en världsåskådning med klart politiska implikationer och världsvida ambitioner. Riktningssgivande var Pius IX:s encyklika *Quanta Cura* från 1864, som i skarpa ordalag fördömde den dåtida liberala ideologins politiska, ekonomiska, sociala och kulturella grundsatser, vilka sammanfattades i en *Syllabus errorum*. Det var med andra ord den moderna tidens strävan att utveckla ett statssystem på helt rationalistiska och sekulära grunder som här förkastades. Mot detta ställdes de traditionella katolska principerna om de andliga värdenas primat, den statliga maktens förankring i Gud och bindning vid en evigt giltig, gudomlig naturrätt och den katolska kyrkans ställning som *mater et magistra* för mänskligheten.²⁴ Genom den av påven Leo XIII initierade thomistiska eller snarare nythomistiska renässansen på 1870-talet fick den katolska ideologin en fast filosofisk grund, och det var på denna grund som den nu utvecklade katolska socialläran vilade. Thomismen fick därmed, som Poulat framhållit, karaktären av en katolsk motideologi – ett katolskt alternativ till det moderna samhällets politiska ideologier.²⁵

Denna motsättning mellan de katolska principerna och tidens (national)liberala samhällsideologier gjorde att den katolska kyrkan kom att stå i ett spänt förhållande till statsmakten, vilket i länder som Italien, Tyskland, Schweiz och Frankrike ledde till en öppen konflikt – man talade

23. *Zur Soziologie des Katholizismus*. Hg. K. Gabriel & F.-X. Kaufmann. Mainz 1980. U. Altermatt, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*. Zürich 1989, s. 109–118, 145–165. U. Altermatt, »Katholizismus. Antimodernismus mit modernen Mitteln«: *Moderne als Problem des Katholizismus*. Hg. U. Altermatt, H. Hürten & N. Lobkowics. Regensburg 1995, s. 33–50. K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Moderne*. Freiburg 1992, s. 69–119. Denna modell har vunnit genomslag. Se exempelvis H. Hürten, *Deutsche Katholiken 1918–1945*. Paderborn 1992, s. 21–30. *Histoire de la France religieuse. Tome 4. Société sécularisée et renouveau religieux*. Éd. J. Le Goff & R. Rémond. Paris 1992. K.-E. Lönne, »Katholizismus-Forschung«: *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft* [Katholizismusforschung] 2000:1, s. 128–170.

24. J. Punt, *Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung*. Paderborn 1987, s. 175–209. J. Isensee, »Die katholische Kirche und das verfassungsstaatliche Erbe der Aufklärung«: *Moderne als Problem ...*, 1995, s. 75–88.

25. É. Poulat, 1986, s. 211–240.

om »kulturkamp« – mellan kyrka och stat. Starka katolska lekmannarörelser organiserades runt om i den katolska världen för att tillvarata den katolska kyrkans och katolikernas rättigheter. Denna lekmannaaktivitet var ett utflöde av den ultramontana väckelserörelse som från 1830-talet och framåt gjort sitt segertåg genom den katolska världen och som kom att fungera som en viktig motor i den kyrkliga centralisering som nu satte in. Denna katolska väckelse, som fått sitt namn genom sin anknytning till påvemakten »bortom bergen«, bars upp av breda folklager men var också en rörelse bland tidens intellektuella. Bland de tidiga anhängarna återfinns man många framträdande kulturpersonligheter, däribland inte så få konvertiter. I sin intellektuella form var ultramontanismen i mångt och mycket en konvertitrörelse. Det var i föreningen av den intellektuella och den folkliga katolicismen som den ultramontana rörelsen kunde vinna genomslag i den katolska världen och bli en verklig maktfaktor i det moderna samhället.²⁶

Ultramontanismen var traditionalistisk till sin karaktär och bidrog genom sin betoning av den katolska kyrkans anspråk på att ensam vara Kristi kyrka till att reaktivera den motreformatoriska konfessionalismen. Samtidigt fick påvemakten en mer framträdande ställning än tidigare, vilket klart manifesterades i den på första vatikankonciliet 1870 proklamerade dogmen om den påvliga ofelbarheten vid lärouttalanden *ex cathedra* i moraliska och religiösa frågor. Påven uppfattades inte bara som en väktare av den kristna tron och moralen utan också som en garant för kyrkans frihet och katolikernas rättigheter gentemot den moderna statsmaktens absoluthetsanspråk. Denna uppslutning kring påvemakten ledde till att påvliga encyklikor och romerska direktiv kom att få stor genomslagskraft i den katolska världen. För att försvara kyrkan mot statliga ingrepp, skydda de troende mot den sekulariserade världens inflytelser och skapa gynnsamma förutsättningar för inre och yttre mission, byggde den katolska hierarkin i samverkan med de allt starkare katolska lekmannarörelserna upp ett system av organisationer och föreningar av alla de slag, alltifrån religiösa sällskap till folkliga massorganisationer och

26. J. Gadille, »Lehre und Spiritualität innerhalb der katholischen Kirche« & »Theologie und Spiritualität in der katholischen Welt«: *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*. Bd. 11. Hg. J.-M. Mayeur, J. Gadille & M. Gretschat. Freiburg 1997, s. 118–132, 335–352.

Inledning

fackföreningar. Privata katolska sjukhus, skolor och ålderdomshem grundades i stort antal och spelade en viktig roll i denna katolska försvarsstrategi. Samtidigt bildades katolska politiska partier och en slagkraftig tidningspress för att tillvarata katolska intressen. I sitt försvar av traditionella värden använde sig den katolska kyrkan alltså av de moderna industrisamhällets organisationsformer och informationskanaler.²⁷ Genom dessa försvarsstrategier skapades den »miljökatholicism« (Milieukatholicismus) som kom att prägla den katolska kyrkan från mitten av 1800-talet till början av 1960-talet, då samhällsutvecklingen i förening med de efterkonciliära reformerna ledde till att denna katolska livsform började upplösas och ersättas av ett mer pluralistiskt koncept.²⁸

I dagens pluralistiska katolska värld, där de tidigare avgränsningsstrategierna ersatts av dialog och samverkan, återstår endast spillror av den en gång så fasta och, interna intressekonflikter till trots, enhetliga miljökatholicismen. Men dess principer förfäktas och lever vidare i den ovan nämnda traditionalistiska rörelsen, vars inomkyrkliga gren åtnjuter visst stöd från den katolska hierarkin.²⁹ Mest framgångsrik är rörelsen i Frankrike och i USA, men den är representerad i nästan alla formellt katolska länder och bedriver verksamhet även i Norden och runt om i tredje världen. Den före andra vatikankonciliet rådande liturgiska och kyrkliga ordningen ses här som den enda säkra garanten för dogmatisk renlighet. Ekumeniken i dess moderna form avvisas, och man håller fast vid den förkonciliära ecklesiologin (kyrkoläran) med dess betoning av den

27. K. Gabriel, 1992, s. 80–104. O. Köhler, 1973, s. 197–226. M. L. Anderson, »Die Grenzen der Säkularisierung. Zur Frage des katholischen Aufschwungs in Deutschland des 19. Jahrhunderts«: *Säkularisierung ...*, 1997, s. 194–222. Jfr också M. Seckler, *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*. Freiburg 1988, s. 178–191.

28. K. Gabriel, 1992, s. 121–202. K. Gabriel, »Katholizismus und Moderne als Aufgaben künftiger Forschung«: *Moderne als Problem ...*, 1995, s. 9–32. O. Blaschke, F.-M. Kuhleemann, »Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus«: *Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen*. Hg. O. Blaschke & F.-M. Kuhleemann. Gütersloh 1996, s. 7–56. I sistnämnda artikel analyseras miljöbegreppet och dess funktion som ett analytiskt redskap inom historisk forskning. Samtidigt med miljökatholicismen upplöstes även övriga ideologiskt grundade miljöbildningar som utvecklats under andra hälften av 1800-talet som exempelvis arbetarklassen och den bürgerliga medelklassens respektive kulturmiljöer. Se också K.-E. Lönne, 2000, s. 128–170. Jfr M. N. Ebertz, »Deinstitutionalisierungsprozesse im Katholizismus: Die Erosion der Gnadenanstalt«: *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektive*. Hg. F.-X. Kaufmann & A. Zingerle. Paderborn 1996, s. 375–394.

29. K. Gabriel, 1992, s. 196ff.

katolska kyrkan som den enda sanna kyrkan. Konversion i betydelsen upptagning i den katolska kyrkans gemenskap blir i detta perspektiv den enda vägen att uppnå kristen enhet. I dessa traditionalistiska gemenskaper kan man alltså i viss mån få en bild av hur katolicismen kunde te sig då den åter började slå rot i Norden under 1800-talet.

Men trots all sin traditionalism saknar denna nutida miljökatolicism själva det fundament som dess äldre förlaga byggde på: den absoluta troheten mot påvemakten och dess direktiv i religiösa, sociala och etiska frågor. Och detta gäller inte endast den formellt schismatiska grenen av rörelsen utan också den romtroga falangen. Utgångspunkten är ju i båda fallen en i den katolska traditionens namn uttalad vägran att acceptera den kyrkliga reformverksamhet som påvarna sedan andra vaticankonciliet ställt sig i spetsen för, inte minst på liturgins område.³⁰ Detta är också anledningen till att många biskopar och romerska prelater ställt sig skeptiska, för att inte säga direkt avvisande. För att försvara sitt förhållningssätt har de romtroga traditionalisterna måst tillgripa det argument som utgör själva grundbulten i den moderna katolicism som man för övrigt tar avstånd från, nämligen kravet på pluralism. På den grunden har Petrusbrödraskapet och andra inomkyrkliga traditionalistiska grupper kunnat utverka påvlig approbation (godkännande).³¹ Men den traditionalistiska rörelsen utgör inte desto mindre ett intressant jämförelseobjekt vid studiet av den katolska missionsverksamheten i de nordiska länderna under den klassiska miljökatolicismens epok.

I katolska teologiska och kyrkohistoriska arbeten från 1960- och 1970-talen riktas ofta stark kritik mot det katolska säsamhället och miljökatolicismen. Kyrkan anklagas här för att ha förskansat sig i ett getto och genom sin negativa attityd till den kulturella moderniseringsprocessen ha lagt hinder i vägen för katolikernas integrering i det moderna samhället. Men den bilden har inte fått stå oemotsagd; i nyare historisk och religions-sociologisk forskning har man kommit till andra slutsatser. Här har man visat att den katolska avgränsningen var en förutsättning för att katoli-

30. Jfr H. Wolf, »(Anti-)Modernismus und II. Vatikanum«: *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*. Hg. H. Wolf. Paderborn 1998, s. 15–38.

31. »1988–1992. Bilan de l'application du motu proprio *Ecclesia Dei*«: *La Nef*. Hors-Serie Mai 1993.

Inledning

kerna så småningom, och det utan att behöva uppge sin religiösa identitet, skulle kunna integreras i det moderna samhället. Man har också pekat på lekmännens aktiva roll i det katolska organisationsväsende som var en förutsättning för miljökatolicismen, vilket här ses som ett uttryck för den allmänna demokratiseringstrend som utmärkte det moderna samhället. I organisatoriskt hänseende var den katolska traditionalismen helt i takt med tiden, ja i vissa avseenden rent av före sin tid. Antimodernismen försvarades, som den ovan nämnde Altermatt formulerat det, med moderna medel, och denna modernitet bidrog på sikt till att det enhetliga katolska systemet föll sönder.³² Denna teori har formulerats utifrån förhållanden i länder som Holland, Schweiz och Tyskland, där den katolska befolkningsgruppen var en expanderande minoritet, men den kan med fördel användas också vid studiet av den katolska minoriteten i Norden.

Under perioden 1830 till 1930 förstärktes, mycket som en följd av de ultramontana principernas genomslag, den katolska kyrkans ställning i Europa både på det politiska och kulturella området. Flera forskare menar att det var först nu som den katolska hierarkin lyckades få till stånd en verklig genomorganisering av det religiösa livet. Hade det under upplysningstiden också på katolskt håll funnits en tendens att reducera religionen till etik och till en skeptisk hållning till folkreligiositeten och dess uttrycksformer, så kom man nu att medvetet anknyta till folkliga religiösa seder och bruk. Religionens yttre kultiska aspekter trädde åter i förgrunden, och andakter, vallfärder och processioner återfick sin tidigare centrala plats i den katolska religionsutövningen. Den religiösa folkkulturen renades från sådant som från dogmatisk synpunkt betraktades som vidskepelse och integrerades i den officiella kulten, och privatuppenbarelsen blev åter ett accepterat inslag i den katolska spiritualiteten. Flera av dessa uppenbarelsen som exempelvis de i Lourdes (1868) och i Fatima (1917), erhöll ett indirekt kyrkligt godkännande och orterna i fråga fick status av officiellt sanktionerade vallfärdsmål som drog till sig miljontals troende. Här framträdde den för den moderna katolicismen karakteristiska

32. U. Altermatt, 1989, 49–62. Se vidare L. Laeyendecker, »Soziologie des Katholizismus in den Niederlanden«: *Zur Soziologie ...*, 1980, s. 175–191. H. Hürten, 1992, s. 63–74, 119–143. P. Hünermann, »Antimodernismus und Modernismus: Eine kritische Nachlese«: *Antimodernismus ...*, 1998, s. 367–376.

blandningen av folklig religiositet, stram hierarkisk ledning och triumfalistiska yttre manifestationsformer särskilt tydligt.³³

Katolicismen tog formen av en uppifrån styrd massrörelse, mer enhetlig och disciplinerad än tidigare men också mer internationell.³⁴ Samtidigt blev kyrkoledningen alltmer centraliserad, vilket ledde till att biskoparnas handlingsutrymme inskränktes, men också till att lokalkyrkorna blev mindre känsliga för politiska påtryckningar. Påvedömet och den romerska kurians ökade maktställning bidrog till denna utveckling. Centraliseringen innebar på sitt sätt en anpassning till de hierarkiska och byråkratiska organisationsformer som enligt Max Weber utgör det moderna samhällets fundament, men med den skillnaden att de hierarkiska strukturerna här hade en sakramental legitimering och därmed en sakral prägel. Den romerska kyrkoledningen distribuerade inte bara order och instruktioner³⁵ utan också fullmakter för utförande av heliga handlingar, vilka skulle förnyas med jämna mellanrum. Utan dessa romerska fullmakter kunde, utom i dödsfara, inga sakrament distribueras giltigt. Den förhärskande nyskolastiska teologin gav detta hierarkiska kyrkosystem en strikt logisk, dogmatiskt grundad motivering, vilken även återspeglades i liturgin och i den kanoniska rätten.³⁶ Prästutbildningen, liksom hela den katolska kulturen, fick en alltmer ultramontan (romersk) prägel och de religiösa ordnarna och kongregationerna centraliserades och ställdes under den romerska kyrkoledningens kontroll.³⁷

Den katolska miljöbildningen, mobiliseringen av det katolska lekfolket och den romerska centraliseringen ledde till att katolicismen vid

33. É. Fouilloux, »Der Katholizismus«: *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*. Bd. 12. *Erster und zweiter Weltkrieg. Demokratien und totalitäre Systeme 1914–1958*. Hg. J.-M. Mayeur & K. Meier. Freiburg 1992, s. 242–252. J. Gadille, 1997, 123–127. A. Angenend, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*. München 1994, s. 282–292.

34. U. Altermatt, 1989, 66ff.

35. De viktigaste encyklikorna och lärodekreten finns i H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. (37 uppl.) Freiburg 1991.

36. Detta s.k. koncessionssystem avskaffades efter andra vaticankonciliet som en konsekvens av den av konciliet inledda ecklesiologiska nyorienteringen. Numera anses en med påvligt mandat giltigt vigd biskop erhålla sina jurisdiktionella fullmakter i samband med själva vigningen. Se H. J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*. Freiburg 1999, s. 44–102. Jfr W. Aymans, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*. Bd. II. Paderborn 1997, s. 342f.

37. É. Fouilloux, 1992, s. 134–302. J. Gadille, 1997, 335–352, 447, 473.



Inledning

1900-talets början utvecklats till en maktfaktor i det moderna samhället. Vid de stora eukaristiska kongresserna, på katolikdagar och i samband med stora jubileer och andra kyrkliga evenemang som samlade hundratusentals människor demonstrerade den katolska kyrkan sin enhet, makt och styrka. Ekumenisk samverkan med andra kristna kyrkor avvisades bestämt med motiveringen att endast den katolska kyrkan var Kristi sanna kyrka. Anhängare av andra kristna konfessioner uppmanades att återvända till moderkyrkan. Samtidigt aktiverades och förstärktes den katolska missionsverksamheten världen över.³⁸ Avgränsningen inåt hade sin motsvarighet i en offensiv hållning utåt, och denna missionsoffensiv gällde även Skandinavien. Men mission syftar till konversion och till religiös socialisation. En central uppgift i detta arbete blir därför att undersöka vilka uttryck denna katolska missionsverksamhet tog sig, vilka strategier som användes och vilka resultat som uppnåddes – kort sagt hur den missionsinriktade katolska motkulturen etablerade sig i Danmark och i Norden, hur miljökatolicismen tedde sig i nordisk tappning och vilken roll konversioner och konvertiter spelade i detta sammanhang.



Katolsk motkultur och konversion



I sitt stora arbete *Conversion* från 1933, vilket 1998 utkom i en ny upplaga, behandlar den brittiske religionshistorikern Arthur Darby Nock religionssystemen i den antika världen utifrån temat konversioner. Han pekar här på det faktum att kristendomen till skillnad från de »traditionella« hedniska religionerna framträdde som en profetisk religion med anspråk på att äga den totala sanningen. Denna karaktärsskillnad visade sig inte minst i synen på konversion. Medan en anslutning till någon av de icke-kristna religionerna endast innebar att man skulle tillbe nya gudar eller utöva en ny rituell praxis, medförde en övergång till kristendomen inte bara en regelrätt omvändelse, en konversion, utan också ett totalt avståndstagande från den religion vederbörande tidigare praktiserat och från den icke-kristna omvärlden och dess värderingar. Konversion

38. K. J. Rivinius, 1994, 251–265. J. Gadille & J-F. Zorn, »Der neue Missionseifer«: *Die Geschichte des Christentums ...*, Bd. 11, 1997, s. 133–155, 162ff. J. Gadille, »Die Missionsstrategien der Kirchen«: *Die Geschichte des Christentums ...*, Bd. 12, 1992, s. 317–326.



i denna mening förutsätter således *aversion*. Nock definierar konversion på följande sätt:³⁹

By conversion we mean the reorientation of the soul of an individual, his deliberate turning from indifference or from an earlier form of piety to another, a turning which implies a consciousness that a great change is involved, that the old was wrong and the new is right.

Nocks arbete behandlar som sagt endast antiken. Men hans teser kan med fördel användas även på konversioner i nyare tid, och särskilt då på katolska konversioner. Den katolska kyrkan har ju ända in i våra dagar upprätthållit det anspråk på att äga den totala sanningen som utmärkte den tidiga kristendomen. Nock gör också en del intressanta reflexioner om konversionsberättelsernas funktion och betydelse. Konversionsberättelsen utgår visserligen från en enskild individs religiösa erfarenhet, men den har samtidigt kännelsekaraktär och får därmed en doktrinär och dogmatisk funktion. Det som vid första påseende framstår som något mycket personligt är alltså i själva verket en aktualisering av en konvention som i sin tur ingår i ett större religiöst tolkningssystem. Och det är genom denna aktualisering av dogmatiska konventioner som de kristna traditionerna lever vidare och reproducerar sina tolkningssystem till nya generationer. Men inom en given konvention finns alltid utrymme för variationer. En intressant fråga är därför hur denna konvention uttrycktes i nordisk språkdräkt, vilka variationer som fanns och om man kan iaktta några förändringar över tid.

Det finns vissa anknytningspunkter mellan Nocks teorier och den amerikanske religionssociologen Lewis R. Rambos syn på konversion som en process där individen övertar ett nytt menings- och tolkningssystem och tolkar de egna erfarenheterna i enlighet med detta.⁴⁰ Också Rambo

39. A. D. Nock, *Conversion. The Old and the New from Alexander the Great to Augustin of Hippo*. Baltimore, London 1998 (London 1933), s. 7. Jfr recension av C. Décobert, »La conversion comme aversion«: *Archives des sciences sociales des religions* 1998:104, s. 33–60. »Med konversion menar vi individens själsliga reorientering, dess frivilliga omvändelse från likgiltighet eller från en religiös trospraxis till en ny form, en omvändelse som inbegriper en medvetenhet om att en stor förändring håller på att ske, att den gamla tron var fel och att den nya är riktig.«

40. L. R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*. New Haven 1993. Både Rambo och Nock behandlar konversion som ett psykologiskt fenomen. Andra forskare har starkare betonat de kulturella och sociala faktorerna. Jfr exempelvis C. M. Cusack, »Towards a General Theory of Conversion«: *Religious Change, Conversion and Culture*. Ed. L. Olson. Sidney 1996.

Inledning

betonar konversionsberättelsernas paradigmatiska funktion. Men Nock går ett steg längre genom att framhålla inte bara den positiva, bekännelse-relaterade sidan av en konversion, utan också den negativa – förkastandet av alla alternativa meningssystem. En konversion blir i Nocks tolkning en omvälvande process som har sin grund i vad som i dag brukar betecknas som en fundamentalistisk eller integristisk trosuppfattning, åtminstone i sina yttre uttrycksformer. Och det var just detta som utmärkte katolicismen under den här aktuella perioden. En katolsk konversion var nämligen inte bara ett uttryck för en personlig trosövertygelse, utan innebar också ett markerat avståndstagande från det religiösa samfund konvertiten dittills tillhört. Konversion var med andra ord inte möjlig utan aversion – avståndstagande. Detta gav den katolska konversionsrörelsen en utmanande karaktär och förklarar samtidigt motreaktionerna från protestantiskt håll. Här är det således viktigt att ta fasta på vilka uttryck dessa faktorer tog sig i Danmark och i Norden.

Men dessa antikatolska motreaktioner kan inte ses enbart som en reaktion mot katolsk missionsverksamhet. De var också ett utflöde av den antikatolska mentalitet som alltsedan reformationstiden präglade de protestantiska områdena. I de nordiska länderna, där den nationella traditionen var så intimt förknippad med evangelisk lutherdom och dess kamp mot »papismen«, var denna antikatolicism särskilt stark. Sambandet mellan protestantisk kristendom och nordisk identitet levde kvar långt efter det att de gamla religionslagarnas stränga förbud mot avfall från »den rena evangeliska läran« tagits bort. Att Danmark 1849 infört i stort sett fullständig religionsfrihet medförde ingen förändring på den punkten, och i Norge och Sverige kvarstod dessutom länge en rad restriktioner mot så kallat »främmande« religionssamfund. Antikatolicismen var helt enkelt en del av den nordiska mentaliteten och att konvertera till den katolska kyrkan var i mångas ögon liktydigt med landsförräderi och ett svek mot fosterlandet och dess traditioner. Jag har i mina tidigare arbeten visat

s. 1–21. En konkretisering av Rambos modell finner man i L. R. Rambo & C. H. Farhadian, »Converting: Stages of Religious Change«: *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*. Ed. C. Lamb & M. D. Bryant. London 1999, s. 23–34. I en antologi om konversion mellan olika religionssystem betecknas den franske religionshistorikern J.-C. Attias konversion rätt och slätt som en övergång från en religiös tro till en annan. *Centre d'étude des religions du livre de la conversion*. Éd. J.-C. Attias. Paris 1997 (Avant-propos), s. 3–9.

vilka hätska uttryck denna antikatolska mentalitet kunde ta sig i Sverige runt sekelskiftet 1900 men också pekat på det samband som fanns mellan den katolska missionsverksamheten och de antikatolska reaktionerna.⁴¹ Det finns ingen anledning att tro att det förhöll sig annorlunda i Danmark, särskilt som den katolska missionsverksamheten här var betydligt mera framgångsrik än i Sverige. Om teorin om sambandet mellan katolsk konversion och aversion i ovan angivna bemärkelse håller streck, aktualiseras därmed ytterligare en aspekt, nämligen konvertitens förhållande till det omgivande samhället och dess kultur, som i de nordiska länderna i så hög grad präglades just av den protestantiska religion konvertiterna lämnat och tagit avstånd från.

Inom nyare historisk och kyrkovetenskaplig forskning har man framhållit den roll som den hävdvunna konfessionella kulturen spelat för utformningen av den nationella identiteten under 1800-talet. Så har den brittiske forskaren Hugh McLeod visat på det nära sambandet mellan protestantisk kultur och nationell identitet i Storbritannien, och kyrkovetaren Kjell Blücker har pekat på liknande mönster i det svenska samhället vid samma tid.⁴² Den tyske historikern Olaf Blaschke går ett steg längre genom att hävda att den konfessionellt präglade kulturen på det stora hela faktiskt var en viktigare identifikationsfaktor än nationalismen. Även om den moderna nationalstaten formellt var religiöst neutral, så fortsatte konfessionell identitet och nationalitet ändå länge att vara sammankopplade i den politiska och religiösa retoriken och i den folkliga mentaliteten.⁴³ Religiösa minoriteter kom från denna utgångspunkt att

41. Y. M. Werner, »Schwedentum und Katholizismus: Die historischen Wurzeln einer nationalen Antipathie«: *Ab Aquilone. A Scandinavian Tribute to Leonard Boyle*. Red. K. Abukhanfusa & M.-L. Rodén. Stockholm 1999, s. 181–196.

42. H. McLeod, »Protestantism and British National Identity, 1815–1945«: *Nation and Religion ...*, 1999, s. 44–70. H. McLeod, »New Perspectives on Religious History of Western and Northern Europe 1815–1960«: *Kyrkohistorisk årsskrift 2000* (McLeod 2000a), s. 135–145. K. Blücker, *The Church as Nation. A Study in Ecclesiology and Nationhood*. Frankfurt/Main 2000. Jfr även B. Hettne, S. Sörlin & U. Østergård, *Den globala nationalismen. Nationalstatens historia och framtid*. Stockholm 1998. Här kopplas nationalstaten till moderniseringen, vilken i sin tur sammanhänger med industrialisering, demokratisering, nationalisering, individualisering samt ideologisk pluralism.

43. O. Blaschke, »Das 19. Jahrhundert. Ein zweites konfessionelles Zeitalter?«: *Geschichte und Gesellschaft* 2000:1, s. 38–75. Blaschke framför här tesen att det europeiska samhället under 1800-talet genomgick en andra konfessionalisering, vilken tog sig uttryck i en förstärkning av konfessionerna som kulturella och identitetsskapande system. Tesen har tillämpats och vidare-

Inledning

framstå som främmande och onationella.⁴⁴ I en studie om konversion och politisk »dissent« pekar den indiska forskaren Gauri Viswanathan med utgångspunkt från en jämförelse mellan det engelska och det indiska samhället på hur framträdande konvertiter försökt hantera denna problematik genom att utveckla nya mönster för nationell identitet och samhörighet. Hon nämner som exempel den kände brittiske konvertiten John Henry Newman, som efter sin konversion till den katolska kyrkan 1845 strävade efter att påvisa att den katolska kyrkan i själva verket var mer engelsk än den anglikanska, eftersom den stod närmare det engelska samhällets nationella och religiösa ursprung. Katolicismen var alltså inte en »främmande« religionsform utan en i högsta grad både engelsk och universell religion, medan den anglikanska kyrkan framställs som en del av den statliga byråkratin. Wiswanathans teori om att företrädare för religiösa minoriteter utvecklar strategier för att påvisa den egna religionens hemorts rätt kan med fördel användas också på de nordiska konvertiterna.⁴⁵ Frågan är vilka uttryck detta tog sig i en dansk och skandinavisk kontext.

Detta samband mellan konversion, aversion och strävan efter att skapa en ny gemenskapsbildande identitet har också framhållits av den franske teologen Pierre Lathuilière i en djuplodande studie om konversion och katolsk fundamentalism. Han visar här hur de av reformatorisk frikyrklig spiritualitet påverkade katolska väckelserörelser som vuxit fram efter andra vatikankonciliet lett till uppkomsten av en katolsk fundamentalism. Detta är särskilt tydligt inom den karismatiska väckelsen. Denna katolska fundamentalism uppvisar liksom den katolska traditionalismen en viss

utvecklats i antologin *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*. Hg. O. Blaschke. Göttingen 2002. Se särskilt O. Blaschkes bidrag »Der Dämon des Konfessionalismus. Einführende Überlegungen«, s. 13–70. Jfr också A. Jarlert, »Konversion och konfession – konversionsliknande övergångar hos Henric Schartau och F. G. Hedberg i relation till en andra konfessionaliseringsperiod«: *Kyrkohistorisk årsskrift* 2003, s. 103–129. Jarlert gör här ett försök att applicera Blaschkes teori på nordiska förhållanden.

44. Jfr H. McLeod, *Secularization in Western Europe, 1848–1914*. London 2000 (McLeod 2000b), s. 216–247.

45. G. Viswanathan, »Religious Conversion and the Politics of Dissent«: *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity*. Ed. P. Van der Veer. New York 1996, s. 89–98. Viswanathan jämför Newman med den indiske politikern B. R. Ambedkars konversion till buddhismen på 1950-talet, vilken tog sig klarare politiska yttringar än Newmans. I linje med denna tolkning går också den hypotes om konversion och samhällsförändring som utvecklats av Erik Sidenvall i *Change and Identity. Protestant English Interpretations of John Henry Newman's Seccession, 1845–1864*. Lund 2002.

tendens till dogmatisk rigiditet och förkärlek för vissa äldre ultramontana fromhetsformer. Men genom sin biblicism och sin betoning av den personliga omvändelsen har den utvecklat en helt annan syn på det kyrkliga läroämbetet och dess funktion. Det religiösa livet tolkas i ljuset av den egna omvändelseupplevelsen, konversionen. Men denna i sin tur bearbetas, systematiseras och dramatiseras utifrån den katolska traditionens konventioner. Här uppstår således en säregen blandning av evangelikal fideism och katolsk traditionalism.⁴⁶

Men frågan är om detta egentligen innebär något nytt. Under 1900-talets första hälft konverterade ett stort antal människor till den katolska kyrkan. Bara i Storbritannien uppgick antalet katolska konvertiter till i genomsnitt 12 000 per år.⁴⁷ Många av dessa konvertiter hade före sin konversion varit aktiva kristna i ett reformatoriskt samfund. Detta gällde också för de nordiska konvertiterna. Sålunda kan man tänka sig att den av Lathuilière beskrivna blandningen mellan reformatorisk fideism och katolsk traditionalism utvecklats redan före andra vatikankonciliet hos katolska minoritetsgrupper i protestantiska områden, inte minst då i länder som de nordiska, där konvertiterna spelade en central roll i det katolska kyrkolivet. Hypotesen är i varje fall väl värd att pröva.

En annan intressant faktor att ta fasta på gäller konversionsrörelsens betydelse i ett moderniseringsperspektiv. Så har holländske religionshistorikern Peter van der Veer pekat på att konversion i betydelsen konfessionsbyte baserat på ett fritt individuellt val faktiskt är ett modernt fenomen, vilket är knutet till den individualism som utvecklats i Västeuropa från reformationstidevarvet och framåt.⁴⁸ På det första vatikankonciliet 1869/70 hade den katolska kyrkan än en gång med skärpa fördömt den liberala grundsatsen om individens fria självbestämmanderätt, eftersom detta menades föra till religiös likgiltighet. Men samtidigt innebar, som

46. P. Lathuilière, *Le fondamentalisme catholique. Signification et ecclésiologie*. Paris 1995. Jfr vidare K. Ahlstrand, »Katolsk fundamentalism – finns den?«: *Tro & Tanke* 1992:6, s. 61–73.

47. A. D. Gilbert, *Churches and Churchgoers*. Oxford 1977, s. 190f. J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*. Bd. 4. *Papsttum und Päpste im XX. Jahrhundert. Pius XI*. München 1939, s. 170f, 184ff. I USA konverterade runt 30 000 personer årligen vid samma tid.

48. P. van der Veer, »Introduction«: *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity*. Ed. P. van der Veer. New York 1996, s. 1–22. Sambandet mellan religion och modernisering framhålls även av T. Asad, 1999, s. 178–196. Valfriheten som en viktig faktor i det moderna samhället understryks även av Anthony Giddens i *Modernity and Self-Identity*. New York 1991.

Inledning

den tyske dogmatikern Hermann J. Pottmeyer framhållit, konciliets definition av doktrinen om den påvliga ofelbarheten en indirekt anpassning till just denna grundsats genom att påven sägs vara bunden endast av sitt samvete och kyrkans tradition, inte av några kollegiala kontrollorgan.⁴⁹ Denna form av personligt självbestämmande utmärkte också den katolska konversionsrörelsen. Genom att lämna det religiösa samfund de fötts och fostrats in i och i stället anta den katolska tron bidrog de katolska konvertiterna till att befästa den kulturella pluralism som är ett av det moderna (och postmoderna) samhällets främsta kännetecken.⁵⁰ Den katolska kyrkan avvisade den moderna pluralismen, men var samtidigt själv en viktig faktor i den utveckling som ledde fram till denna pluralism, inte minst genom sitt krav på autonomi i förhållande till statsmakten och sin med den nationella lagstiftningen konkurrerande rättsordning, vilken trots all hierarkisk ledning och dirigering ställde de enskilda katolikerna inför eventualiteten att behöva välja mellan olika normativa system.

Termen konversion kommer av latinska *conversio*. Ordets ursprungliga betydelse som religiös term avser en personlig omvändelse till och en beaktelse av den kristna tron. I den reformatiska och särskilt då i den evangeliska traditionen har termen i viss mån behållit denna betydelse. Men i den eftertridentiska katolska kyrkan fick den en vidgad innebörd. Begreppet konversion kom här att syfta inte bara på en personlig omvändelse utan också på en övergång från ett annat kristet samfund till den katolska kyrkan. I 1917 års kanoniska lag, genom vilken den eftertridentiska utvecklingen fick sitt definitiva uttryck, betecknas upptagandet i den katolska trosgemenskapen som *conversio*, en katoliks övergång till ett annat kristet samfund som *perversio* och en avfallen katoliks återupptagande i den katolska gemenskapen som *reversio*.⁵¹ I det tidigmoderna europeiska samhället, där stat och konfession var intimt sammankopplade och religionen

49. H. J. Pottmeyer, »Modernisierung in der katholischen Kirche am Beispiel der Kirchenkonzeption des I. und II. Vatikanischen Konzils«: *Vatikanum II und Modernisierung ...*, 1996, s. 131–146.

50. P. van der Veer 1996, s. 18ff.

51. H. Pinard de la Boullaye, »Conversion«: *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Tome 2. Paris 1953, s. 2224–2266. P. Vogelsanger, »Konversion, Konvertiten«: *Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch*. Göttingen 1958, s. 929–933. R. Kollar & B. Brenner, »Konversion«: *Theologische Realenzyklopedie*. Bd. XIX. Berlin 1990, s. 559–578.

var en del av samhällets allmänna kultur, var konversion i betydelsen religionsbyte en tämligen sällsynt och därtill kriminaliserad företeelse.⁵² Det var därför först i samband med liberaliseringen av religionslagstiftningen på 1800-talet som det kunde uppstå verkliga konversionsrörelser. Men medan katolikers övergång till protestantiska samfund oftast försiggått i det tysta, har de katolska konversionerna tilldragit sig stor uppmärksamhet och givit upphov till en mycket omfattande litteratur. Detta sammanhänger i viss mån med respektive kyrkosystems teologiska självförståelse.

Till skillnad från de reformatoriska samfunden, vilka uppfattar sig som delar av en större kyrklig verklighet, gör den katolska kyrkan anspråk på att vara den enda sanna kyrkan. I samband med andra vatikankonciliet på 1960-talet modifierades detta anspråk genom en nyorientering inom ecklesiologin, vilket öppnade vägen för en katolsk medverkan i den ekumeniska rörelsen och därmed också för en ny syn på konversioner. Detta har fått genomslag också i den nya kanoniska lagen från 1983. Här talas det inte längre om konversion, utan om upptagning i den katolska kyrkans fulla gemenskap, och i den katolska världskatekesen från 1990-talet används konversion uteslutande i betydelsen omvändelse till Gud.⁵³ Vidare betonas att även andra kristna samfund har del i sanningen och därmed kan bidra till människors frälsning.⁵⁴ Men före andra vatikankonciliet hade man på katolskt håll en mer exklusiv syn på den gudomliga frälsningsordningen. Här har vi då förklaringen till den katolska missionsverksamheten i formellt kristna, men icke-katolska områden. Den katolska kyrkan har visserligen aldrig förnekat möjligheten att nå frälsning även utanför den synliga katolska gemenskapen. Men tidigare såg man betydligt mer pessimistiskt på denna möjlighet än vad fallet är idag, och man utgick ifrån att andra samfund och religioner inte kunde ha någon aktiv del i frälsningsverket.⁵⁵

52. Jfr U. Mennecke-Haustein, »Konversionen«: *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*. Hg. W. Reinhard & H. Schilling. Heidelberg 1995, s. 242ff. Det var först i slutet av 1700-talet som man började använda beteckningen konvertiter på icke-katolska kristna som upptogs i den katolska kyrkan. Dessförinnan hade man fasthållit vid det medeltida schemat apostasi – conversio.

53. *Catechismus Catholicae Ecclesia*, Città del Vaticano 1997 (*Catechismus*), nr 1098, 1248, 1433, 1435–1797, 1886–1889, 1896, 2561–2584, 2595, 2608.

54. *Catechismus*, nr 836–848.

55. Den före andra vatikankonciliet gängse uppfattningen sammanfattas koncist i L. Ott, *Grundriss katholischer Dogmatik*. Freiburg 1957, s. 263–278.

Inledning

I samband med sin upptagning i den katolska kyrkan skulle konvertiten därför inte bara, som i dagens katolska kyrka, positivt bekänna den katolska tron, utan också genom en muntlig avsvärjelse och en skriftlig deklARATION ta avstånd från det trossamfund som han eller hon dittills tillhört. Innan upptagningen kunde ske skulle konvertiten genomgå en noggrann prövning och låta sig undervisas av en präst. Denna undervisning, vilken vid denna tid nästan undantagslöst var individuell, kunde ibland ta flera år i anspråk. Prästerna ville försäkra sig om att konvertiten handlade av äkta övertygelse och att vederbörande var medveten om de förpliktelser inför Gud och kyrkan som en konversion innebar.

Upptagningen föregicks, liksom idag, av generalbikt, det vill säga av en bekännelse av alla svåra synder konvertiten dittills begått och kunde erinra sig. Men den sakramentala avlösningen, syndaförlåtelsen, skedde först efter upptagningen. Vid upptagningsceremonin lästes den tridentinska trosbekännelsen, vars sista avsnitt innehåller satsen »denna sanna och katolska tro, utan vilken ingen kan bli salig«. Genom denna bekännelse, som har formen av en sammanfattning av den katolska tros läran, lovade konvertiten inte bara att hålla fast vid den katolska tron utan också att vara kyrkan och påven obrottsligt lydig. Detta var en tydlig erinran om konversionens innebörd och betydelse.⁵⁶ I antologin *Convertis du XXe siècle* från mitten av 1950-talet, där bemärkta personers konversioner skildras i ett apologetiskt perspektiv, ges följande pregnanta beskrivning av vad en sådan konversion – sedd från en normativ synpunkt – innebär:⁵⁷

Ayant pris le temps de réfléchir et cherchant la vérité de toute leur âme, ils sont entrés dans l'Église catholique, en pleine conscience et avec un désir total de se soumettre à son enseignement, parce qu'ils y trouvaient la seule réponse adéquate au problème de la vie.

Efter att under en tid ha reflekterat över och sökt sanningen av hela sitt hjärta har de medvetet och med en önskan att totalt underkasta sig dess

56. Jfr Y. M. Werner, 1996, s. 292–316. I samband med upptagningen löstes döpta konvertiter också från den exkommunikation vederbörande ansåg ha ådragit sig genom att tillhöra ett från katolsk utgångspunkt »kätterskt« samfund.

57. *Convertis du XXe siècle*. Collection dirigée par F. Lelotte S.J. Tome 1. Paris 1954, s. 5.

NORDISK KATOLICISM

undervisning valt att inträda i den katolska kyrkan, eftersom de kommit till insikt om att de här funnit den enda trovärdiga lösningen på livets problem.

En katolsk konversion innebar med andra ord att konvertiten antog och bekände sig till ett auktoritativt trossystem och underordnade sig kyrkans läromyndighet. Här återspeglas en av de grundläggande skillnaderna mellan katolsk och reformatorisk trosuppfattning. Medan man i de ur reformationen framsprungna trossamfundena betonar den enskildes frihet och personliga gudsförhållande, intar kyrkan och det kyrkliga läroämbetet en central plats i det katolska lärosystemet. Att tro betyder här alltid att tro tillsammans med hela kyrkan, och det är kyrkan som står som garant för den enskildes frälsning.⁵⁸ Därtill kommer att det katolska normsystemet är strängare och mer i detalj reglerat än vad som är fallet inom de reformatoriska kyrkorna. Före andra vaticankonciliets reformer var dessa skillnader betydligt mera framträdande än vad de är idag. Den dåtida katolicismen var ju inte bara ett uttryck för en specifik kristen trosbekännelse utan innefattade också en livsåskådning och en skarp avgränsning mot många av den icke-katolska omvärldens normer och värderingar.

Men detta är, som sagt, den normativa uppfattningen av fenomenet konversion och dess konsekvenser, den gängse konventionen. Och verkligheten stämmer inte alltid överens med normerna. Att den enskilde konvertiten i samband med upptagningen i kyrkan varit redo att underordna sig kyrkans myndighet kan tas för givet. Frågan är emellertid vad som händer därefter – när konventionen skall tillämpas i vardagen och i det kyrkliga församlingslivet.

STUDIENS UPPLÄGGNING

Mission och konversion är de två huvudteman kring vilka min studie är upplagd. Den empiriska delen handlar om den katolska missionsverksamheten i Norden i allmänhet och i Danmark i synnerhet, om katolicismens möte med det nordiska samhället och dess värderingar och om katolska konvertiter, deras väg till den katolska kyrkan och deras betydelse för den

58. *Catechismus*, nr 166–175, 813–820, 888–892.

Inledning

katolska kyrkans utveckling och inkulturering i det nordiska samhället 1849 till 1932. I ett avslutande kapitel jämförs dessa resultat med nutida förhållanden – med dagens nordiska katolicism, med islamiska minoritetsgrupper i Norden och med den moderna katolska traditionalismen.

Undersökningen är indelad i tre kapitel. I det **första kapitlet** behandlas den katolska missionen i Danmark, dess uppbyggnad, utveckling, faser och strategier samt relationerna till och reaktionerna från det omgivande danska samhället. Jag vill här ge en bild av hur den katolska missionsverksamheten fungerade, vilka målsättningar man hade och vilka metoder man använde sig av i sin strävan att återföra det danska folket till den katolska kyrkan.

Den katolska kyrkans hierarkiska struktur var vid denna tid mera framträdande än den är idag. Ett uttryck för detta var att de lokala biskoparna var strikt bundna av påvens och den romerska kurians instruktioner och dessutom beroende av fullmakter därifrån för att kunna fullgöra sitt apostoliska uppdrag. Vid undersökningsperiodens början var det danska området, vilket hade rang av apostolisk prefektur, en del av den nordtyska missionen och lydde under biskopen av Osnabrück. Det administrativa beroendet av Tyskland upphörde 1869, och 1892 blev Danmark upphöjt till ett apostoliskt vikariat med en egen biskop och direkt underställt den romerska missionskongregationen, Propaganda Fide,⁵⁹ som också lämnade ekonomiskt stöd. Kontakterna med Rom tog sig därför främst uttryck i rapporter till och instruktioner från denna kongregation. Jag kommer därför att undersöka hur man i dessa rapporter framställde missionsarbetet, vilka visioner man hade för framtiden samt hur det »romerska systemet« påverkade missionsverksamheten. Av intresse i detta sammanhang är också den apostoliska visitation som genomfördes 1920 och som resulterade i en omfattande rapport. Visitationen, som även omfattade de övriga nordiska länderna, var ett led i den aktivering av den katolska missionsverksamheten som ägde rum vid denna tid. Tre år senare gjorde missionskongregationens prefekt, kardinal Willem van Rossum, ett pastoralbesök i Norden,⁶⁰ och 1932 organiserades en eukaristisk

59. Om Propaganda Fide och dess verksamhet under den här aktuella perioden, se *La Sacra Congregazione nella nouva era missionaria (1815–1919): Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum*, vol. III:1. Roma 1972, s. 3–122. *La Sacra Congregazione e le Missioni nell'era missionaria contemporanea: Sacrae Congregationis ...*, vol. III:2, Roma 1972, s. 253–614.

60. Y. M. Werner, 1996, s. 247–262.

kongress i Köpenhamn under samme kardinals ledning.

Den katolska verksamheten i Danmark var, på samma sätt som i de övriga nordiska länderna, beroende av ekonomiskt stöd utifrån. Hjälp kom, förutom från Propaganda Fide, i första hand från de stora katolska missionsorganisationerna i Europa som exempelvis den ovan nämnda L'Œuvre med kontor i Paris och Lyon samt Bonifatiusverein i Osnabrück, men också från privata insamlingar. I Holland grundades en särskild understödsförening för de skandinaviska länderna på 1920-talet. Man kan fråga sig vilken betydelse kontakterna med dessa organisationer hade och i vad mån bidragsgivarna försökte påverka missionsverksamheten. Så var exempelvis Bonifatiusverein avsedd att stödja tysk katolsk verksamhet i diasporan, medan L'Œuvre gärna inriktade sig på franska missionsprojekt. På 1920-talet ökade de holländska insatserna i Danmark och de övriga nordiska länderna, både finansiellt och materiellt.⁶¹ Även kardinal van Rossum var holländare.

Med religionsfrihetslagen 1849 öppnades vägen för den katolska missionen i Danmark. Vid denna tidpunkt fanns det bara två katolska församlingar i Danmark, nämligen i Köpenhamn och Fredericia, och dessa församlingar bestod enbart av utlänningar, främst då tyskar. Femtio år senare fanns det 24 församlingar och missionsstationer, och antalet katoliker hade ökat till 25 000. I många fall har missionsstationer upprättats på orter där det i stort sett inte fanns några katoliker alls. Församlingsbildningen tycks med andra ord ha fungerat som ett viktigt missionsinstrument. Prästerna spelade givetvis en viktig roll i detta missionsarbete, inte minst ordensprästerna. Men också ordenssystrarnas verksamhet var här av stor betydelse, och de fungerade tillsammans med prästerna som missionärer och församlingsbyggare. I början av 1930-talet var mer än 700 ordenssystrar verksamma i Danmark. Dessa ordenssystrar levde tillsammans i kommuniteter och utförde en rad olika uppgifter i enlighet med sin kongregations regel och spiritualitet. Till skillnad från de övriga skandinaviska länderna fanns det i Danmark även kontemplativa nunnor. De flesta ordenssystrarna ägnade sig emellertid åt praktiska sysslor som

61. V. Poels, »En roomse droom? Nederlandse missionarissen in de Skandinavische mis-sie«: *Erasmusplein* 1993:3, s. 4ff. Ang. de tyska missionsföreningarna, se K. J. Rivinius, 1994, s. 223–229.

Inledning

sjukvård och lärartjänst. Att det stora antalet ordenssystrar bidrog till att sätta en särskild prägel på det katolska livet i Danmark säger sig självt. I Sverige var det inte minst detta kvinnliga apostolat som gav upphov till farhågor och föranledde protester. Ordenssystrarna uppfattades här som ett redskap för »den romerska propagandan«. ⁶²

De religiösa ordnarna och kongregationerna har utan tvekan spelat en viktig roll i den katolska missionen i Danmark. Jag kommer att ägna särskild uppmärksamhet åt de båda ordenssamfund som var mest framträdande i den danska missionen, nämligen jesuitorden och josefsystrarna. Den tyska jesuitprovinsen, vilken etablerat sig i Danmark i samband med den tyska kulturkampen på 1870-talet och som upprättade tre ordenshus (jesuitresidens) i landet, ledde en högre utbildningsanstalt för pojkar i Ordrup utanför Köpenhamn. ⁶³ De första josefsystrarna, vilka tillhörde en fransk kongregation med moderhus i Chambéry i Savoyen, hade anlänt redan på 1850-talet. 1909 hade kongregationen mer än 300 systrar stationerade i Danmark och drev elva katolska folkskolor, tre högre flickskolor och nio sjukhus. Antalet katolska sjukhus i Danmark uppgick vid denna tid till 14 – och trenden var stigande. ⁶⁴ Denna expanderande katolska verksamhet inom skol- och vårdsektorn var liksom församlingsbildningen säkerligen ett viktigt instrument i den katolska missionens tjänst. Frågan är på vilket sätt och med vilka resultat.

Men dessa katolska insatser på skolans och vårdens område tjänade inte bara som missionsinstrument utan var också ett viktigt redskap i strävan att utveckla en dansk katolsk miljö. De katolska skolorna var tänkta att bidra till att bevara och befästa den katolska religiösa och kulturella identiteten, och det fanns katolska folkskolor vid alla de katolska församlingarna. Församlingsbildning och katolskt skolväsende gick hand i hand. Här kunde katolikerna dra nytta av det danska friskolesystemet, och från 1910-talet fick de katolska församlingsskolorna statsbidrag. ⁶⁵

62. Y. M. Werner, 1996, s. 163–180, 263f. J. Metzler, 1910, s. 74–101. J. Mertens, *Geschichte der Kongregation der Schwestern von der heiligen Elisabeth*. Berlin 1998, s. 709–787, 836–845.

63. S. Olden-Jørgensen, *Sankt Andreas Kirke 1873–1998. Strejflys over livet i og omkring kirken i 125 år*. Ordrup 1998.

64. J. Metzler, 1910, s. 78–101.

65. G. Scherz, »Skt. Annæ Skole igennem 50 Aar«: *Skt. Annæ Kirke og dens Skole i 50 Aar. Festskrift*. Red. G. Scherz. København 1947, s. 113f. Ang. den danske friskoletraditionen jfr A. Ankerstrøm (red.), *Friskolen gennem hundrede Aar*. Bd I. *Vilkaar og Vækst*. Odense 1946.

Medan dessa skolor främst var avsedda för katolska barn, kom eleverna vid de högre katolska skolorna till övervägande delen från protestantiska familjer. Dessa skolor var därmed, för att använda ett protestantiskt slagord från tiden, både katolska »propagandainstrument« och en del av den katolska kulturmiljön. Även den katolska sjukvården hade denna dubbla funktion. Josefsystrarnas högre flickskolor var alla så kallade franska skolor, och det jesuitiska kollegiet i Ordrup hade länge en tysk prägel. Majoriteten av de sjukvårdande katolska ordenssystrarna var av utländskt ursprung. Man frågar sig här vad dessa katolska inrättningar egentligen stod för i kulturell och social bemärkelse, vilken betydelse de haft för den danska katolicismens utveckling och hur de påverkat den icke-katolska omvärldens syn på katolicismen.

En annan viktig identitetsskapande faktor med stark »propaganda-effekt« var den katolska gudstjänsten med dess rika bild- och symbol-språk. Före liturgireformen på 1970-talet, som innebar en förenkling av de hävdvunna formerna och en övergång från latin till folkspråk, hade den katolska liturgin en högtidlig och ceremoniell prägel. Under den här aktuella perioden framträdde en rad olika tendenser på det liturgiska området. Ansträngningar gjordes att levandegöra gudstjänsten genom att utge översättningar av liturgiska texter och förklara deras innebörd. På vissa håll förekom strävanden att ge församlingssången ökat utrymme. Vidare fanns det en rörelse som ivrade för den gregorianska koralen och som värnade om liturgins sakrala prägel.⁶⁶ Det är således av intresse att undersöka i vad mån dessa liturgiska strävanden gjorde sig märkbara även inom den danska katolicismen. Den katolska kyrkoledningen i Danmark har av allt att döma varit mycket angelägen om att på olika sätt befordra missionens danska karaktär.⁶⁷ Men hur långt sträckte sig egentligen dessa fördanskningssträvanden? Innebar de att man knöt an till den danska religiösa folkkulturen? Eller nöjde man sig med att ta upp traditioner från nordisk medeltid? Och vilket genomslag fick de ultramontana fromhets-ideal, som under 1800-talets lopp gjorde sitt segertåg i den katolska värl-

66. H. B. Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Der Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*. Bd. 4. Regensburg 1989, s. 279–284.

67. J. Jørgensen, *Mit Livs Legende*. Bd 4. København 1918, s. 102–112. Jfr Y. M. Werner, »Grundtvig – en kyrkofader för danska katolska konvertiter runt sekelskiftet 1900?«: *Grundtvig – nyckeln till det danska?* Red. H. Sanders & O. Vind. Göteborg & Stockholm 2003, s. 91–118.

Inledning

den och som tycks rimma illa med den mera enkla och kärva religiositet som länge varit utmärkande för Norden? Det stora flertalet präster och ordenssystrar var av utländsk härstamning och de infödda danskar som sökte sig till präst- eller ordenslivet fick vanligen sin utbildning i det katolska utlandet. Frågan är med andra ord om man i Danmark lyckades utveckla en specifikt dansk eller nordisk katolicism eller om det snarare var fråga om en danskspråkig variant av en utländsk förlaga.

Denna fråga för över till bokens **andra kapitel**, vars tema är danska konvertiter och nordisk katolicism. Jag behandlar här konversionerna både som ett individuellt och som ett socialt fenomen. I det ena fallet är det den enskilda konvertitens väg till den katolska kyrkan som står i fokus, i det andra fallet konvertiternas betydelse för den danska katolicismens utveckling. Jag kommer också att ta upp reaktionerna på konversionsrörelsen från det danska samhällets sida samt den ofta skarpt polemiska debatt om katolskt och protestantiskt som fördes vid denna tid och där konvertiterna kan antas ha spelat en central roll.

Man kan utgå ifrån att konvertiterna bidrog till att ge de danska katolska församlingarna med deras i huvudsak utländska präster och ordenssystrar en dansk/nordisk prägel. Det var också främst ur deras krets som danska präst- och ordenskallelser växte fram. Bland konvertiterna finner man såväl akademiker, författare och konstnärer som politiker och förutvarande protestantiska präster. Även en rad representanter för den danska högadeln fann vägen till den katolska kyrkan. Större delen av konvertiterna tycks emellertid ha kommit från folkets breda lager. Man frågar sig vad det var som förde dessa människor till katolicismen. Rapporteringen till Rom innehåller upplysningar om – och från – konvertiter. Men än mer informativa är givetvis de personliga konversionsberättelserna. Under den här aktuella perioden uppfattades det nära nog som en plikt för litterärt begåvade konvertiter att göra sina upplevelser kända för en bredare publik, och även nordiska konvertiter har lämnat viktiga bidrag till denna litterära genre. Vid sidan av dessa litterära bearbetningar finns det emellertid också en rad konversionsskildringar skrivna av »vanliga« konvertiter utan litterära anspråk.

Här är det intressant att se om det finns ett mönster i dessa konversionsberättelser – en specifik konvention. En hypotes är att författaren Johannes Jørgensens konversionsberättelse spelat en central roll härvid-

lag. Han konverterade 1896 och har – direkt och indirekt – skildrat sin omvändelsehistoria och sitt liv som katolik i en rad litterära arbeten, inte minst i självbiografin *Mit Livs Legende*.⁶⁸ På 1920-talet kan man märka ett ökat intresse för konvertiter och konversioner inom den nordiska katolicismen, vilket inte bara ledde till att allt fler kände sig manade att offentliggöra sina konversionsupplevelser utan också till att man både i Danmark och Sverige anordnade en enkätundersökning bland konvertiter om motiv och orsaker till konversion.⁶⁹ I samma veva utgavs också en särskild handbok för konvertiter. Den är skriven av den unge prästen och konvertiten Peter Schindler och utkom i bokform 1924 med titeln *Katholsk kristenliv*.⁷⁰ Här har den gängse dansk-nordiska konventionen för konversion så att säga upphöjts till norm.

Danmark var det nordiska land där det förekom flest katolska konversioner, och konversionsströmmen var som störst under perioden 1895 till 1920. Vid denna tid hade de stora protestantiska väckelserörelserna som grundtvigianismen och Indre Mission mist mycket av sin tidigare kraft.⁷¹ Samtidigt gjorde den liberala teologin sina landvinningar bland det yngre prästerskapet, vilket bidrog till att skapa nya motsättningar.⁷² Dessa konflikter har nog inte varit utan betydelse för många av dem som vid denna tid sökte sig till den katolska kyrkan med dess strama ledning, fasta troslära och avvisande hållning till teologisk modernism. Men frågan är om dessa teologiska faktorer egentligen var så betydelsefulla i den danska konversionsrörelsen. Kanske var det i stället de estetiska dragen eller katolicismen som livsform som stod i centrum? Drivkraften bakom en konversion behöver inte nödvändigtvis vara strikt religiös. Konvertiterna har emellertid utan tvivel spelat en central roll för den danska katolicismens utveckling. Men frågan är på vilket sätt och i vilken riktning? Har de medverkat till att integrera katolicismen i det danska samhället? Eller har de

68. J. Jørgensen, *Mit Livs Legende*. 1–7. København 1916–28.

69. Resultatet av den danska undersökningen presenterades i *Nordisk Ugeblad* 1920. Ang. den svenska enkätundersökningen, se Y. M. Werner, 1996, s. 295–298.

70. P. Schindler, *Katholsk Kristenliv*. København 1924 (1924a).

71. Hade väckelserörelserna dittills representerat en form av »motoffentlighet«, blev de efter 1890 en integrerad del av det danska samhället. Jfr A. Brink, M. Schelde & E. Bredmose Simonson, *Sækularisering i Danmark. En teoretisk analyse og historisk beskrivelse af sækulariseringsprocessen fra omkring 1870 till vor tid*. Århus 1984, s. 106–115.

72. M. Schwarz Lausten, *Danmarks kirkehistorie*, København 1983, s. 239–308.

Inledning

kanske tvärtom strävat efter att framhäva det exklusivt katolska?

Även om katolicismen var på frammarsch i Danmark så utgjorde katolikerna ändå bara en liten minoritet i det danska samhället. De kunde därför inte organisera ett »särssamhälle« och bli en politisk kraft på samma sätt som katolikerna i Holland, Tyskland eller Schweiz. Däremot kunde de, åtminstone på de orter där de befann sig i ett större antal, bygga upp en katolsk miljö och utveckla en katolsk delkultur. Katolikerna bekände sig ju – åtminstone officiellt – till normer, värderingar och samhällsideal som på många punkter stod i strid med de värderingar och trender som dominerade det nordiska samhället. Detta aktualiserar frågan om hur den danska katolicismen manifesterade sig i det danska samhället. De danska katolikerna kunde inte få till stånd massuppstånd av samma slag som trosfränderna ute i Europa. Men de kunde organisera vallfärder till inhemska helgongravar eller platser där danska helgon levat och verkat, och de kunde företräda sin sak i pressen eller genom föreläsningar och offentliga diskussioner. Frågan är med andra ord i vad mån de danska katolikerna använde sig av dessa nya och nygamla medel som var så utmärkande för katolicismen på kontinenten. Vilken roll spelade de danska katolska tidskrifterna i detta sammanhang? Och hur förhöll det sig med den katolska litteraturen?

Under 1800-talet fick föreningsverksamheten ett väldigt uppsving. Även i den katolska världen fick föreningarna ökad betydelse, särskilt i länder där katolikerna var i minoritet som exempelvis i Tyskland och Holland. Vid sidan av traditionella brödraskap och ordensanknutna lekmannasammanslutningar organiserades ett helt nät av föreningar för de mest skilda ändamål; från kyrkliga syföreningar till katolska arbetar- och akademikerorganisationer.⁷³ Man frågar sig här vilka former denna katolska föreningsverksamhet tog sig i Danmark och vilken betydelse konvertiterna hade i sammanhanget. Höll man sig strikt till utländska katolska förebilder? Och vilken roll spelade danskheten? De nationella stämningarna var ju mycket starka vid denna tid, och Danmark utgjorde här inget undantag. Inom den grundtvigska väckelsen, som nästan blivit ett slags

73. U. Altermatt, 1989. É. Fouilloux, 1992, s. 134–140. J. Mooser, »Das katholische Milieu in der bürgerlichen Gesellschaft. Zum Vereinswesen des Katholizismus im späten Kaiserreich«, *Religion im Kaiserreich* ..., 1996, s. 57–92.

nationalreligion i Danmark, fäste man stort avseende vid det nationella och folkliga.⁷⁴ Efter händelserna 1863/64 kom den danska patriotismen att få en klart antitysk (antipreussisk) prägel.⁷⁵ Med tanke på att en stor del av det katolska prästerskapet i Danmark var av tyskt ursprung kan detta inte ha undgått att vålla problem. I sina memoarer antyder den danskfödde konvertiten och katolske prästen Peter Schindler att det bland danska katoliker fanns ett visst missnöje med det, som man menade, alltför starka tyska kulturinflytandet inom den danska katolicismen.⁷⁶ När så Johannes Jørgensen under första världskriget publicerade sin antityska roman *Klokke Roland* blev problemet akut.⁷⁷ Kanske var detta förklaringen till att den – trots sitt tyska ursprung – vördade biskop von Euch efter sin död kom att efterträdas av den belgiske ordensmannen Josef Brems, och inte av en tysk präst, vilket med tanke på de tyska prästernas starka dominans i den danska missionen annars kunde ha tett sig naturligt.

Till skillnad från de övriga nordiska länderna med deras mer eller mindre restriktiva dissenterlagar hade man i Danmark full religionsfrihet.⁷⁸ Den kamp för ökad religionsfrihet som var så utmärkande för den svenska katolicismen hade således ingen motsvarighet i Danmark. Men även här fanns en djupt rotad misstänksamhet, för att inte säga aversion mot den katolska kyrkan.⁷⁹ Det kan därför finnas anledning att undersöka vilka uttryck dessa antikatolska stämningar tog sig och på vilket sätt man från katolskt håll försökte motverka dem. Man kan anta att konvertiterna, som ju själva måst brottas med dessa frågor, spelade en viktig roll i detta upplysningsarbete. Men vilken bild har de förmedlat av den kyrka de konverterat till? Och hur såg den gängse uppfattningen om den katolska kyrkan och katolicismen egentligen ut i Danmark vid denna tid?

74. Jfr F. Lundgreen-Nielsen, »Grundtvig og danskhed«: *Dansk identitetshistorie. Folkets Danmark 1848–1940*. Red. O. Feldbæk. København 1992, s. 93–178 resp. 443–467. U. Østergaard, »Bønder og danskere – et essay om dansk mentalitet og politisk kultur«: *Historien i Kulturhistorien*. Red. V. Wählin. Århus 1988, s. 331–364.

75. P. Bagge, »Nationalisme, antinationalisme og nationalfølelse i Danmark omkring 1900«: *Dansk identitetshistorie ...*, 1992, s. 443–467.

76. P. Schindler, *Tilbage til Rom. Livserindringer II*. København 1951, s. 92ff.

77. C. Bach-Nielsen, »Kirken, krigen og kulturen. Stemninger og standpunkter under Første verdenskrig«: *Historie 1994*, s. 282–291.

78. J. Nybo Rasmussen, »Religionsfriheden i 1849 og dens katolske forspil«: *Religionsfrihed i 150 år. En jubileumshilsen fra danske katolikker og baptister*. Red. J. Nybo Rasmussen. Ælnoths skriftserie 9. København 1999, s. 107–118.

79. Jfr Y. M. Werner, 2002a, s. 281–298.

Inledning

Även de ideologiska aspekterna är här av betydelse. Den konflikt mellan den katolska kyrkan och statsmakten som gjorde sig gällande i en rad länder vid denna tid hade ju sin rot i motsättningen mellan den förhärskande liberala doktrinen om religionen som privatsak och den katolska kyrkans krav på fortsatt inflytande i samhället, framför allt vad gällde utbildningsväsendet och äktenskapslagstiftningen. I början av 1900-talet skärptes den katolska kyrkans hållning på detta område samtidigt som påven Pius X genom encyklikan *Pascendi* från 1907 fördömde de försök att på teologisk och filosofisk väg överbrygga klyftan mellan tidens idéer och den katolska läran och världsåskådningen som förespråkades av vissa katolska intellektuella. Hur ställde man sig i intellektuella nordiska konvertitkretsar till denna problematik? Och vilken betydelse fick den katolska kyrkans »antimoderna« hållning för katolicismens ställning i Danmark? I Sverige var »den katolska faran« ett ständigt återkommande diskussionsämne, och det gjordes upprepade försök att med lagens hjälp inskränka den katolska kyrkans handlingsfrihet.⁸⁰ Förekom sådana strävanden även i Danmark? Gjorde sig med andra ord de kontinentaleuropeiska kulturkampsstämningarna gällande även på dansk mark?

En annan intressant faktor är den teologiska diskursen om katolskt och protestantiskt i Danmark. Från katolsk sida gjorde man, som sagt, anspråk på att ensam representera den enda sanna kyrkan, och det katolska läroämbetet tog avstånd från den form av kristen enhetssträvan som de båda protestantiska rörelserna *Life and Work* och *Faith and Order* verkade för. Enligt den dåvarande katolska ståndpunkten kunde kristen enhet uppnås endast genom att icke-katolikerna konverterade till den katolska kyrkan.⁸¹ Den interkonfessionella debatten var med andra ord underordnad detta övergripande mål. Men inom den danska protestantismen var man inte heller särskilt benägen för ekumenisk dialog, och det rådde en skarp motsättning mellan olika teologiska riktningar inom folkekirken, vilken skärptes när den liberala teologin började slå igenom runt sekelskiftet 1900. Kanske har det gemensamma motståndet mot modern bibelkritik och vetenskapstro bidragit till att slå en bro mellan

80. Y. M. Werner, 1996, s. 31–99.

81. H.-A. Reim, »Die ökumenische Bewegung«: *Katholiken in der Minderheit ...*, 1994, s. 145–149. Y. M. Werner, 1996, s. 292ff.

konservativa protestanter och företrädare för den katolska kyrkan i Danmark? Men detta motstånd kan också tänkas ha varit en bidragande orsak till konversioner. Frågan är alltså hur den katolsk-protestantiska debatten gestaltade sig i Danmark och hur den förändrades över tid. I Sverige var debatten om katolskt och protestantiskt särskilt livlig på 1920-talet.⁸²

I det **tredje kapitlet** sätter jag in den katolska missionsverksamheten och konversionsrörelsen i Norden i ett större, komparativt perspektiv. Jag kommer här att redogöra för utvecklingen i den katolska kyrkan efter andra vatikankonciliet, för de traditionalistiska grupperingar som organiserade sig i protest mot de efterkonciliära reformerna och för de islamiska religiösa riktningar som är verksamma i dagens nordiska samhälle. Med fokus på mission och konversion jämförs sedan den förkonciliära nordiska katolicismen med den traditionalistiska rörelsen och med dagens islam. Detta avsnitt, vilket har rubriken »katholicism och nordiskhet« har samtidigt karaktären av en sammanfattning av undersökningen i dess helhet. Jag kommer här att belysa hur andra vatikankonciliet reformer påverkade den katolska kyrkan i Norden, hur den katolska konversionsrörelsen ser ut idag och vilka likheter och skillnader som finns mellan å ena sidan den för- och den efterkonciliära nordiska konversionsdiskursen och å andra sidan katolska och muslimska nordiska konvertiter och deras förhållningssätt till det omgivande samhället och dess värderingar. Denna komparation sker utifrån de teoretiska perspektiv som utgör ramen för den empiriska undersökningen.

Två hypoteser är här av särskilt intresse. Den ena avser religiösa minoriteters avgränsning och miljöbildning som en väg till integrering och acceptans. Den andra gäller de inhemska konvertiternas betydelse för identitetsbildningen i religiösa minoritetssamfund och för deras integrering i samhället. Religiös konversion i den betydelse jag valt att utgå ifrån innebär en övergång till ett nytt meningssystem, vilket i sin tur innebär ett avståndstagande från många av det omgivande samhällets normer och värderingar. Men konvertiten är samtidigt präglad av sin kulturmiljö, vilket inte kan undgå att få betydelse för den nya religiösa gemenskapen. Konversion innebär med andra ord kulturmöte, och konvertiterna blir kulturförmedlare både i förhållande till sin religiösa gemenskap och

82. Y. M. Werner, 1996, s. 316–351.



Inledning

till det omgivande samhället. Genom att studera katolska konversioner i Norden tydliggörs det spänningsförhållande som fanns – och fortfarande finns – mellan »katolska« och »nordiska« värderingar och synsätt men också mellan tradition och modernitet och mellan nordiskt och utomnordiskt. Min strävan är att ge nya perspektiv på nordisk kultur, mentalitet och identitet och samtidigt kasta nytt ljus över moderniseringsproblematiken genom att visa på den betydelse som religiös konversion kan ha haft – och har – för utvecklingen av ett pluralistiskt samhälle i dåtid och i nutid.

FORSKNINGSLÄGE OCH KÄLLMATERIAL

Den katolska kyrkans verksamhet i Danmark under den här aktuella perioden har inte gjorts till föremål för någon mera omfattande, vetenskaplig undersökning. Inom dansk forskning har man visserligen ägnat stor uppmärksamhet åt kyrkligt liv och religiösa väckelserörelser, och det finns en rad arbeten rörande dessa teman, varav flertalet framkommit inom ramen för de stora tvärvetenskapliga projekt som igångsattes under 1980-talet.⁸³ Men katolicismen har, som sagt, lämnats utanför. Visserligen finns det en rad äldre arbeten, vilka ger värdefull information. Men de har alla en deskriptiv och mer eller mindre starkt framträdande apologetisk karaktär.⁸⁴ De nyare studier som gjorts behandlar enskilda församlingar eller ordenssamfund eller tar upp vissa aspekter av den katolska verksamheten. Som exempel kan nämnas Preben Hampton Frosells och Sebastian Olden-Jørgensens församlingsmonografier samt mina egna arbeten om josefsystrarna och om katolsk grundtvigianism.⁸⁵

83. *Kattegat-Skagerrak-projektet*. Meddelelser nr 1, 4, 11, 15. Århus 1983–87. *Religiösa väckelserörelser i Norden*. Red. A. Gustavsson. Lund 1984. P. G. Lindthardt, *Vækkelser og kirkelige retninger*. Århus 1978. M. Schwarz Lausten, 1983, s. 206–306. V. Wählin, »Religion, mentalitet og bevidsthedshistorie«: *Historien ...*, 1988, s. 191–254.

84. J. Metzler, 1910. J. Metzler, *Die Apostolischen Vikariate des Nordens*. Paderborn 1919. *Jesu Hjerte Kirke 1895–1945*. København 1945. *Skt. Annæ Kirke og dens Skole i 50 Aar. Festskrift*. Red. G. Scherz. København 1947. F. Klar, *Levnedsbilleder af Redemptorister i Danmark*. København 1945. F. Klar, *Redemptoristpater Karl Harmer*. København 1975. G. Scherz, *Peter D. Steidl C.S.R. Liv og virke*. København 1970. E. Nissen, »Den katolske menighed i Fredericia 1674–1962«: *Vejle amts årbog* 1962. F. Klar, *Polakkerne i Danmark og deres præst H. Deutscher C.S.R.* København 1963. 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.

85. P. Hampton Frosell, *Omkring »Jesu-Hjerte«*. En Københavnerkirkes baggrund og betyd-



Det finns ett mycket omfattande, hittills i det närmaste outnyttjat källmaterial, framför allt i Rom och Köpenhamn men också i en rad katolska församlings- och privatarkiv i Danmark samt i missions- och kongregationsarkiv runt om i Europa. Av särskild betydelse är den romerska missionskongregationens Archivio Storico (ASPF) och jesuitordens Archivum Romanum (ARSI) i Rom, missionsarkivet i Lyon med material från den franska missionsorganisationen L'Œuvre de la Propagation de la Foi (CEPF/AOPM), den tyska jesuitprovinsens Archivum Provinciae Germaniae Septentrionalis (APGS) i München, det katolska Bistumsarchiv i Osnabrück (BAO) och Katolsk Historisk Arkiv (KHA) i Köpenhamn. De i Danmark stationerade katolska prästerna och de ledande ordenssystemerna var flitiga rapportörer, och det finns således ett stort brevmaterial av detta slag. Vissa av dessa rapporter är på flera hundra sidor. Instruktionerna från Rom och från de olika ordenshökvarteren är däremot mera korthuggna. Ett undantag utgör instruktionerna från josesysstrarnas generalpriorinnor, vilka ofta har karaktären av uppbyggelseskrifter.

Dessa rapporter och instruktioner ger ett uppifrånperspektiv på missionen i Norden. På Katolsk Historisk Arkiv finns en mycket stor samling brev riktade till de apostoliska vikarierna. Särskilt omfattande är biskop von Euchs brevsamling, vilken innehåller hundratusentals brev och av allt att döma är komplett. Här förvaras också en unik brevväxling mellan de båda litterära konvertiterna Johannes Jørgensen och Peter Schindler samt brev från den sistnämnde till konvertiten Holger Krusenstjerna-Hafstrøm.⁸⁶ De nordiska katolikerna, särskilt då konvertiterna, vände sig

ning. København 1995. S. Olden-Jørgensen, 1998. *Sct. Marie Kirke 100 år. En bog om katolikkerne i Aalborg*. Aalborg 1999. *Redemptoristernes første 100 år i Odense*. Odense 1999. Bredholt, J., *Sankt Hans menighed – før og nu. Fragmenter til historien omkring en multietnisk romersk-katolsk forstadsmenighed*. Hørsholm 1999. H. Denman, *Den katolske kirke i Roskilde 1901–2001*. Roskilde 2001. *Efter moden overvejelse. Sankt Ansgar Kirkes Domkirkejubilæum 1953–2003*. Red. A. Rude. København 2003. Y. M. Werner, »Rätt, religion och katolsk motkultur: Nordiska katoliker mellan katolsk och nordisk rättstradition«: *Rätten. En festskrift till Bengt Ankarloo*. Red. Lars M. Andersson et al. Lund 2000 (Y. M. Werner, 2000a). Y. M. Werner, »Ultramontan väckelse i möte med protestantiskt präglad nordisk kulturmiljö 1849–1940«: *Kyrkohistorisk årsskrift 2002* (Y. M. Werner, 2002b), s. 103–113. Y. M. Werner, 2003. Jfr vidare A. Bjørnvad, *På vej mod hjemstavnstret. Den katolske kirke i Danmark under den tyske besættelse 1940–45*. København 1995. Här ges inledningsvis en kort översikt över den katolska kyrkans utveckling i Danmark före 1940.

86. Denna korrespondens var osorterad när jag gick igenom den och ingick då i Peter Schindlers efterlämnade papper, vilka återfanns i början av 2000-talet. Jag kommer här att referera till detta material som »Peter Schindlers samling«.

Inledning

emellertid även till Rom i olika ärenden, och de vid den romerska missionskongregationen (Propaganda Fide) utbildade prästerna var förpliktade att sända personliga lägesrapporter till kardinalprefekten två gånger årligen. Här förmedlas sålunda ett underifrånperspektiv på den katolska verksamheten. Samtidigt ges en god bild både av de föreställningar och av den mentalitet som präglade de danska och de nordiska katolikerna och av de konflikter av olika slag som alltemellanåt gjorde sig gällande. Tidens nationella stämningar och den latenta motsättningen mellan danskt och tyskt och mellan romersk och nordisk mentalitet visar sig även här.

Ett viktigt källmaterial är vidare de katolska tidskrifterna, där konvertiterna spelat en framträdande roll som skribenter. Den äldsta nordiska katolska tidskriften är den 1853 grundade *Skandinavisk Kirketidende for catholske Christne*, sedermera omdöpt till *Nordisk Ugeblad for katholske Kristne*, vilken var tänkt att fungera som en katolsk tidskrift för hela Norden. Mångårig redaktör var den konverterade lutherske prästen Vilhelm Hansen. 1898 startade tidskriften *Katholiken* med Johannes Jørgensen som redaktör. Den efterträddes 1902 av den av konvertiten Oscar Andersen redigerade tidskriften *Vaarden*, och 1918 började *Katholsk Ungdom* att utkomma. Vidare fanns det en med tiden alltmer omfattande katolsk litteratur. På danska Rigsarkivet finns kultusministeriets arkiv, vilket innehåller material som belyser de danska myndigheternas syn på och reaktion mot den katolska verksamheten.

Litteraturen om katolska konvertiter och konversioner under 1800- och 1900-talen är omfattande. Genren stod, som sagt, högt i kurs vid denna tid, och även nordiska konvertiter har lämnat bidrag. För den här aktuella perioden kan nämnas: från norskt håll teologen Knud Krogh-Tonning och författarinnan Sigrid Undset och från dansk sida författaren Johannes Jørgensen, prästen Peter Schindler och baronessan Erikk Rosenørn-Lehn. I Sverige har markis Claes Lagergren, baron Gustaf Armfelt och fysikern Eva von Bahr-Bergius publicerat konversionsberättelser.⁸⁷ Det finns också ett stort antal biografier och monografier om konvertiter. Ett

87. K. Krogh-Tonning, *En Konvertits Erindringer*. København 1906. E. Rosenørn-Lehn, *Min Vandrebog*. Averbode 1926. G. Armfelt, *Min väg till kyrkan*. Norrköping 1920. J. Jørgensen, *Mit Livs Legende*. Bd 1–4. København 1916–17. C. Lagergren, *Mitt livs minnen*. Bd IV. Stockholm 1925. E. Bahr-Bergius, *Min väg tillbaka till kristendomen*. Uppsala 1933. S. Undset i *De søkte de gamle stier*. Red. H. Bergwitz. Oslo 1936. P. Schindler, *Vejen til Rom. Livserindringer I*. København 1949.

instruktivt exempel är den ovan nämnda antologin *Convertis du XXe siècle* från mitten av 1950-talet, där tidens stora konvertiter som Thomas Merton, Paul Claudel, Charles Péguy, Jacques Maritain samt Sigrid Undset och Johannes Jørgensens konversioner skildras och analyseras i ett apologetiskt perspektiv.⁸⁸ Till denna genre hör också den danske konvertiten Holger Krusenstjerna-Hafstrøms skrift *Hvordan de blev katolikker*, som innehåller 16 intervjuer med katoliker om orsaken till att de konverterat och vilka svårigheter de haft att brottas med innan de tog det slutgiltiga steget. Namn uppges inte, utan konvertiterna har i stället klassificerats efter yrke eller samhällsställning.⁸⁹ I en biografi över den judiske konvertiten Mogens Ballin har Peter Schindler utifrån dagböcker och brev skildrat dennes väg till den katolska kyrkan. Långa avsnitt ur Ballins dagböcker har tryckts av i denna biografi, och han har så tillgängliggjort ett källmaterial som i sin originalform gått förlorat.⁹⁰

I sin licentiatavhandling från 1963 behandlar Göran Fahlström, som själv är katolsk konvertit, danska konversioner under 1900-talet med utgångspunkt från tryckta konversionsberättelser. Tyngdpunkten ligger på perioden 1930–1960. Skildringen är deskriptiv och syftet är att redovisa den argumentering för konversion som förekommer i dessa berättelser.⁹¹ I en studie från 1962 om den katolska kyrkan i Norden gör Edvard Vogt ett försök att idealtypiskt bestämma de nordiska konversionerna till katolicismen utifrån en religionssociologisk utgångspunkt. Hans slutsats att man finner en kombination av »elite qualities and marginal protest« hos dessa konvertiter är värd att ta fasta på. En liknande teori utvecklas också av den franske dominikanen Michel de Paillerets, som under lång tid arbetat som präst i Sverige.⁹² Av intresse i sammanhanget är också en

88. *Convertis du XXe siècle*. Collection dirigée par F. Lelotte S.J. Tome 1–3. Paris 1954/1955.

89. H. Krusenstjerna-Hafstrøm, *Hvordan de blev Katolikker. 16 Samtaler med konvertitter*. København 1935. Enskilda konvertiters väg till den katolska tron, däribland tre namnkunniga danskars, skildras av den katolske prästen F. F. Maurer, *Veje til Moderkirken. Livsbilder og Tanker*. Fredericia 1911. Här kan också nämnas Karin Lützens opublicerade doktorsavhandling, *Katolske kvinders ordensliv og filantropi 1849–1940*. København 1989. Här finns ett avsnitt om katolska konvertiter, vilket dock bygger nästan uteslutande på artiklar i *Nordisk Ugeblad*.

90. P. Schindler, *Mogens Francesco Ballin*. København 1936.

91. G. Fahlström, *Orsak och argument. En undersökning av konvertitberättelser avseende konversioner, företrädesvis under de senaste tre decennierna, till den romersk-katolska kyrkan i Danmark*. Otryckt. Lund 1963.

92. E. D. Vogt, *The Catholic Church in the North. A Preliminary Report*. Bergen (otryckt)

Inledning

opublicerad uppsats från 1979 av Else-Britt Nilsen om norska konvertiter 1973–1977 samt den enkätundersökning om konversioner som publicerades i *Katolskt Magasin* våren 2001.⁹³ De konversioner som tas upp här har alla ägt rum efter andra vatikankonciliet reformer och ger därmed möjlighet till jämförelser.

1962, s. 47–50. M. de Paillerets, *Catholicisme en Scandinavie*. Paris 1968. Han gör följande intressanta reflexion (s. 87f): »Les convertis eux-mêmes, par réaction naturelle contre le milieu protestantes, s'empresaient d'adopter les moeurs catholiques étrangères qu'ils identifiaient plus ou moins consciemment avec l'Église catholique romain et latin. Ce fut là, en général, un catholicisme d'intransigeance doctrinale, de pratique rigoureuse, d'obéissance et de dévotions. Il n'était peut être pas très 'évangélique', mais on ne peut-être lui dénier une réelle grandeur.»



93. E.-B. Nilsen, *Konvertitter – hvem og hvorfor. En analyse av konversjoner i Oslo katolske bispedøme i tiden 1973–1977*. Oslo 1979. *Katolskt Magasin* 2001:4, s. 8f.





KATOLSK MISSION PÅ DET NORDISKA MISSIONSFÄLTET

RELIGIONSFRIHET OCH MISSION



Genom franska revolutionens och napoleontidens omvälvningar förändrades det europeiska statssystemet i grunden. Den efterföljande restaurationsperioden innebar en »reaktion« men inte en återgång till den gamla ordningen. Kristendomen i dess olika konfessionella utformningar upphörde att vara samhällets grundval, och dess funktion övertogs av de politiska ideologierna. Kopplingen mellan statsmakt och konfession blev allt svagare samtidigt som den moderna vetenskapen ifrågasatte kyrkans tolkningsmonopol och menade sig kunna ge en mer autentisk förklaring av tillvaron än den etablerade kyrkoläran. Vid sidan av den kristna tron framträdde sekulära trosbekännelser – tron på vetenskapen, på framsteget och på nationen. Liberalismen gjorde sitt segertåg i de europeiska länderna och blev snart den dominerande ideologin. Dess krav på att religionen skulle vara en privatsak bidrog till att underminera den gamla ordningen. Men utvecklingen var inte entydig. Runt om i Europa framträdde religiösa väckelser, vilka bidrog till att revitalisera de kristna konfessionerna. Man kan här med den tyske historikern Hartmut Lehmann tala om sekularisering i betydelsen avkristnande (*Dechristianisierung*) och religiös och kyrklig mobilisering (*Rechristianisierung*) som dominerande kulturella trender i västvärlden vid denna tid.¹ Denna utveckling

1. H. Lehmann, »Von der Erforschung der Säkularisierung zur Erforschung von Prozessen der Dechristianisierung und der Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa« *Säkularisierung ...*, 1997, s. 9–16.

bidrog samtidigt till att skärpa de konfessionella motsättningarna på den europeiska kontinenten, inte minst i Tyskland.²

Strävan efter frihet är ett karakteristiskt drag i 1800-talets utveckling. Från den allt starkare liberala rörelsens sida restes krav på ekonomisk frihet, på yttrande- och pressfrihet, på fria val och på frihet från statligt tvång. Även på det religiösa området gjorde sig denna frihetssträvan gällande. Inom den reformatoriska traditionen krävde både de religiösa väckelserörelserna och de gammaltroende bekännarna att få gestalta det religiösa livet i enlighet med den egna övertygelsen, och från katolskt håll kämpade man för frihet från statlig inblandning i kyrkliga angelägenheter. Dessa i bred mening separatistiska strömningar framkallade repressionsåtgärder av olika slag, alltifrån statskyrklig reglementering på protestantiskt håll till statliga kampåtgärder (kulturkamp) mot kyrkliga autonomisträvanden på den katolska sidan. En central roll spelade därvid också statsrättsutvecklingen och förändringarna på religionslagstiftningens område. I land efter land ersattes de gamla religionslagarna med dissenterlagar och religionsfrihetsdekret som garanterade de religiösa minoriteternas rättigheter. Men mycket av den tidigare diskrimineringen kom länge att förbli bestående, inte minst inom den statliga utbildningssektorn. Här behöll den dominerande konfessionen sitt inflytande, medan dissentergrupperna fick sätta sin lit till friskolor. Även på detta område framträder således den konfessionella aspekten, och den nationella identiteten var på många håll starkt präglad av den i respektive område dominerande kristna konfessionen.³

I Danmark hade den evangelisk-lutherska läran blivit landets religion genom beslut på herredagen i Köpenhamn 1536. Men det var först med »kungeloven« 1665 som Danmark formellt blev en konfessionell stat. Det kyrkliga regelverket sammanfattades i den Danske Lov från 1683, som också innehöll bestämmelser om »främmande« trosbekännare. Under hot om dödsstraff förbjöds katolska präster att beträda det danska riket och den som konverterade till den »papistiske religion« bestraffades med

2. O. Blaschke, 2000, s. 38–75.

3. Se W. Altgeld, *Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze und nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus*. Mainz 1992. T. Asad, 1999, s. 178–196. H. McLeod, 2000b, s. 216–247. *Konfession im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*. Hg. O. Blaschke. Göttingen 2002.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

landsförvisning och arvlöshet. Liknande bestämmelser gällde i de flesta europeiska länder vid denna tid och var ett uttryck för den konfessionalisering som präglade det dåtida samhället och som genom westfaliska freden 1648 fått status av internationell lag.⁴ Men liksom ediktet i Nantes gav den reformerta minoriteten i Frankrike vissa rättigheter inom ramen för det bestående katolska enhetssystemet, medgav den danske monarken genom ett privilegiebrev från 1674 samvetsfrihet för alla kristna som ville bosätta sig i den nygrundade staden Fredericia. Detta privilegium kom att utnyttjas både av reformerta och katolska kristna samt av mosaiska trosbekännare. Den katolska själavården i Fredericia kom fram till slutet av 1700-talet att utövas av jesuiter, vilka också tog sig an de katolska legosoldater och övriga utländska katoliker som uppehöll sig i landet. Antalet katoliker i Danmark uppgick vid denna tid till mellan 2 000 och 4 000 personer.⁵

De katolska staternas legationer i Köpenhamn hade, liksom de protestantiska ländernas i katolska områden, rätt att hålla gudstjänster och utöva själavård för legationernas medlemmar. Men det var givetvis strängeligen förbjudet att låta danska undersåtar delta i dessa gudstjänster och få del av sakramenten. Legationsprästerna fick heller inte predika på något annat språk än det egna. Dansk predikan var med andra ord förbjuden. Men det var inte alltid man höll sig till dessa rigida bestämmelser. Då det uppdragats att den franske legationsprästen överträtt lagens bud genom att döpa barn till danska undersåtar och meddela själavård till katoliker som inte tillhörde legationen, stängdes det franska kapellet på kunglig befallning 1702. Det spanska kapellet hade stängts redan tidigare. Från 1700-talet och framåt var det endast den kejserliga, senare österrikiska legationen som höll sig med ett katolskt kapell och en egen legationspräst. Ett legationskapell uppfördes 1764 på Bredgade i Köpenhamn. Tre år senare kunde en större katolsk kyrka invigas i Fredericia, och i början av 1840-talet revs

4. Jfr *Die dänische Reformation vor ihrem internationalen Hintergrund*. Hg. L. Grane & K. Hörby. Göttingen 1990. *Reformationens konsolidering i de nordiska länderna*. Red. I. Brohed. Oslo 1990. Ang. den westfaliska ordningen se B. Hettne, S. Sörlin & U. Østergaard, 1998, s. 17–24.

5. J. Nybo Rasmussen, »Katolikkens retsstilling fra reformationen til grundloven«: *Religionsfrihed ...*, 1999, s. 10–21. Jfr också A. Otto, *Jesuitterne og Kirken i Danmark i det 17. og 18. Århundrede*. København 1940. H. Holzapfel, *Unter nordischen Fahnen. Die Militärseelsorge der Jesuiten in den nordischen Ländern im XVII–XVIII Jahrhundert*. Paderborn 1954.



kapellet på Bredgade för att lämna plats åt den nuvarande kyrkan, vilken invigdes 1842. Finansieringen hade möjliggjorts genom en privat donation. Den nya kyrkan, vilken formellt sett fortfarande var den österrikiska legationens kapell, fick enligt gällande lag inte ha klockor och torn. Fram till religionsfrihetslagen 1849 var det endast i dessa båda gudstjänstlokaler som katolsk gudstjänst var tillåten i Danmark, och danskar som konverterade till den katolska tron eller andra »främmande« trossamfund hotades även fortsättningsvis av landsförvisning och arvlöshet.⁶

ROMERSKA MISSIONSSTRATEGIER

Organisatoriskt var den danska katolska missionen en del av det nordiska apostoliska vikariatet, vilket sedan 1841 var underställt den katolske biskopen av Osnabrück. Påven Gregorius XVI:s försök att upprätta en självständig nordisk mission under en egen biskop med säte i Hamburg tre år tidigare hade visat sig vara ett missgrepp och utlöst skarpa protester från hansestäderna Bremen och Lübeck samt från regeringarna i Mecklenburg, Danmark och Preussen. Den tyske forskaren Georg Hellinghausen, som ingående undersökt det diplomatiska spelet runt denna affär, konstaterar att de berörda makterna uppfattade åtgärden som ett intrång i den egna suveräniteten, och den nye biskopen förvägrades därför rätten att beträda dessa staters territorier. Att Österrike och en rad andra katolska makter stödde den påvliga planen hjälpte här föga. Från den danska regeringens sida lät man förstå att man inte kunde acceptera att en i utlandet residerande biskop utövade direkt jurisdiktion över de båda danska katolska församlingarna; detta måste ske indirekt via de i det danska riket stationerade katolska prästerna. Alla biskopliga förordningar skulle dessutom föreläggas och godkännas av de danska myndigheterna innan de fick kungöras i de katolska församlingarna.⁷

6. P. Hampton Frosell, *Diplomati og religion. Gesandterne for de katolske magter og deres kirkepolitik i Danmark ca. 1622–1849*. København 1990. Finansieringen av kyrkan på Bredgade kom från en fond som upprättats av vinhandlaren P. Chr. Bianco och som trädde i kraft efter hans död 1813. En annan medlem av familjen Bianco hade gjort en liknande donation till förmån för Fredericia, vilken använts till uppförandet av kyrkan där.

7. G. Hellinghausen, *Kampf um die Apostolischen Vikare des Nordens. J.Th. Laurent und C.A. Lüpke. Der Hl. Stuhl und die protestantischen Staaten Norddeutschlands und Dänemark um 1840*. Roma 1987, s. 51–317. Jfr J. Nybo Rasmussen, »Religionsfriheden ...«, 1999, s. 111–115.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

Det var alltså främst av omsorg om den nationella suveräniteten som de berörda staterna avvisade planen att skapa en självständig katolsk mission för Nordtyskland och Danmark, som vid denna tid även omfattade de båda hertigdömena Schleswig och Holstein samt Lauenburg. Att den för uppdraget utsedde prelaten Johannes Laurent vid sin biskopsvigning fått titeln biskop av Chersones gav upphov till irritation i Danmark, eftersom Jylland på antika kartverk hade denna beteckning. Men också Laurents person väckte anstöt hos de berörda regeringarna. Denne var nämligen en stridbar representant för den allt starkare ultramontana rörelsen, och han hade engagerat sig starkt i de kyrkopolitiska strider som på 1830-talet utbröt i det preussiska Rhenlandet.⁸ Den konkreta konfliktanledningen gällde regleringen av de konfessionellt blandade äktenskapen och den katolska universitetsteologin, men djupare sett rörde det sig om den katolska kyrkans ställning och inflytande i samhället.

Genom en bulla från 1835 hade Gregorius XVI fördömt den några år tidigare avlidne katolske teologen Georg Hermes skrifter. Hermes, som varit verksam som professor vid det nygrundade universitetet i Bonn, hade varit en av de ledande tyska katolska teologerna på sin tid. Nu brännmärktes hans av Kants filosofi starkt påverkade teologi som rationalistisk. Den preussiska regeringen uppfattade den påvliga skrivelsen som ett angrepp på sin kulturpolitik och vägrade tillåta att den vann laga kraft i Preussen. Men den nye ärkebiskopen av Köln, Klemens August von Droste Vischering, förbjöd sina prästkandidater att bevista teologiföreläsningarna vid den starkt av »hermesianismen« präglade teologiska fakulteten i Bonn och förpliktade alla blivande präster att genom en särskild ed ta avstånd från Hermes villoläror. Samtidigt tillkännagav Droste att han inte tänkte hålla sig till den av sin företrädare ingångna kompromisslösningen gällande blandäktenskapen utan konsekvent tillämpa de tridentinska äktenskapsbestämmelserna. Vid blandade äktenskap skulle därmed katolsk vigsel vara möjlig endast på villkor att båda parterna skriftligen förband

Den österrikiske statskanslern Metternich engagerade sig särskilt i denna sak och försökte på olika sätt nå ett modus vivendi med den danska regeringen samtidigt som han sökte övertala den romerska kurian att utse en annan prelat i stället för Laurent till apostolisk vikarie. Jfr vidare H. Tüchle, »Hilfe auf dem Weg zur Selbstständigkeit«: *Sacrae Congregationis ...*, 1972, s. 126–141.

8. G. Hellinghausen, 1987, s. 76–81. J. Metzler, 1919, s. 180–188. Laurent var uppvuxen i Aachen, men hade av missnöje med det av upplysningstänkande präglade kyrkostyre som fördes i ärkestiftet Köln överflyttat till det belgiska stiftet Lüttich.



sig att fostra sina barn i den katolska tron. Detta stod i bjärt kontrast till de preussiska äktenskapsbestämmelserna, enligt vilka barnen skulle fostras i faderns religion. Sakens allvar markerades av att vägran att foga sig efter de kyrkliga bestämmelserna för den katolska partens del medförde exkommunikation och uteslutning från sakramenten.⁹

Därmed kom den kyrkliga och den statliga lagstiftningen på detta område att stå i öppen konflikt. Den preussiska regeringen svarade med att uppmana Droste att träda tillbaka från sitt ämbete. Då Droste vägrade efterkomma denna uppmaning blev han i november 1837 arresterad och satt på fästning, anklagad för revolutionär verksamhet. Detta blev inledningen till en våldsam kyrkostrid. Gregorius XVI protesterade offentligen mot arresteringen och författaren Joseph Görres gisslade i sin berömda kampskrift *Athanasius* detta statliga övergrepp mot kyrkans frihet. Händelserna i Köln blev själva startsignalen för den ultramontana rörelsens snabba utbredning i Tyskland. Påvemakten hyllades som den enda garanten för kyrkans frihet och katolikernas rättigheter, och den idé om samverkan mellan kyrka och stat på den nationella lagstiftningens grund som Hermes och hans anhängare företrätt hade fått sig en allvarlig knäck. Striden bilades först efter tronskiftet i Preussen 1840 och slutade med en seger för den katolska kyrkan. Den preussiska regeringen gav efter i äktenskapsfrågan, rehabiliterade ärkebiskop Droste och avstod från kravet på statligt godkännande av kyrkliga förordningar och medverkan vid biskopstillsättningar.¹⁰

Detta var bakgrunden till den skarpa reaktion som Laurents utnämning till biskop och apostolisk vikarie för de nordiska missionerna väckte i de nordtyska staterna och Danmark. Utnämningen skedde i september 1839, då kyrkostriden i Preussen rasade som värst. Laurent hade genom sina rapporter och artiklar om denna kyrkostrid profilerat sig som en stridbar förkämpe för den katolska kyrkans rättigheter gentemot stats-

9. Ang. denna konflikt, se K. Schatz, *Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt/Main 1986, s. 81–95. Vad gäller de tridentinska äktenskapsbestämmelserna (dekretet »Tametsi«), se H. Denzinger, 1991, nr 1813–1816.

10. Utförligt ang. detta i M. Hänsel-Hohenhausen, *Clemens August Droste zu Vischering. Erzbischof von Köln, 1779–1845. Die moderne Kirchenfreiheit in Konflikt mit dem Nationalstaat*. Engelsbach 1991.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

makten. Det var således inte bara tom retorik när man från Preussens, Danmarks och de övriga berörda ländernas sida betecknade Laurents utnämning som en direkt provokation och ett uttryck för påvliga maktsträvanden. Från Roms utgångspunkt var det hela ett led i den omfattande reorganisation av den kyrkliga missionen, som inletts under Gregorius XVI och som fick sitt programmatiska uttryck i missionsencyklikan *Probe nostris* från 1840. Då man i Rom insåg att Laurent inte skulle kunna utöva sitt ämbete beslöt man att de nordiska missionerna skulle förvaltas av en apostolisk provikarie och betrodde i februari 1841 generalvikarien i stiftet Osnabrück, biskop Karl Anton Lüpke, med detta uppdrag.¹¹ Även om biskop Laurent aldrig kom att utöva sitt ämbete som apostolisk vikarie, så lyckades han dock förbättra den ekonomiska situationen i sitt jurisdiktionsområde genom att utverka att den ovan nämnda franska missionsorganisationen L'Œuvre åtog sig att understödja det nordiska apostoliska vikariatet.¹² För den danska missionen kom detta understöd att bli av avgörande betydelse.

Biskop Lüpkes utnämning innebar i praktiken en återgång till den gamla ordningen att ämbetet som överherde för de nordiska missionerna var knutet till en tysk biskopsstol. Detta arrangemang var egentligen tänkt som ett provisorium, vilket markerades med titeln apostolisk »provikarie«. Men provisoriet förblev bestående till 1931, och biskoparna av Osnabrück fortsatte att förvalta de nordiska missionerna i egenskap av provikarier.¹³ Då den preussiska regeringen förklarar sig införstådd med denna lösning bestämde sig den danska för att göra det samma. De diskussioner som föregick detta beslut visar på ett intressant sätt hur man i den danska statsledningen såg på den katolska frågan. I det Danska kansliet, det ämbetsverk som hade ansvar för inomdanska frågor, rådförde man sig med biskopen av

11. G. Hellinghausen, 1987, s. 79ff, 227–237, 321–326. Laurent utnämndes till apostolisk vikarie för Luxemburg. Efter en rad konflikter med regeringen hemkallades han 1848 och nedlade sitt ämbete 1856. Ang. 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.

12. J. Metzler, 1919, s. 187. G. Hellinghausen, 1987, s. 317f.

13. G. Hellinghausen, 1987, s. 323f. Men det var först 1857 som det 1815 upplösta stiftet Osnabrück kom att återupprättas som ett regelrätt stift. År 1931 införlivades de nordiska missionerna i stiftet Osnabrück, från vilket Danmark och Schleswig-Holstein avskilts 1868. Den romerska planen att göra Hamburg till ett katolskt biskopssäte realiserades 1995, då ärkestiftet Hamburg återupprättades. Jfr G. Hellinghausen, »Bischof Laurents verpasste Gelegenheit. Zur rezenten Neuerrichtung des Erzbistums Hamburg«: *St. Ansgar. Jahrbuch des St.-Ansgarius-Werkes* 1996, s. 19–27.



Själland, Jacob Peter Mynster, en av tidens mest inflytelserika danska kyrkomän.¹⁴ Denne anmälde betänkligheter mot att erkänna en särskild påvlig jurisdiktion för de få katolikerna i landet. I sitt utlåtande framhöll han att den katolska kyrkan var farlig, eftersom dess präster var underställda en främmande makt. Från katolskt håll skulle man, trodde han, sannolikt försöka utnyttja den labila religiösa situationen i Danmark till att främja sina egna syften. Om man erkände en katolsk biskop skulle detta kunna leda till en rad obehagliga konsekvenser, inte minst ifråga om blandade äktenskap. Ett konkordat var ingen lösning, eftersom ett sådant avtal ju de facto innebar att man tillerkände påven makt och inflytande i Danmark. Däremot kunde man, menade Mynster, utan vidare medge Lüpke jurisdiktion över de katolska prästerna och den katolska egendomen i Danmark. Men han borde varken tillåtas att avhålla visitationer eller att på annat sätt träda i direkt förbindelse med Danmarks katoliker. Vidare borde alla kyrkliga förordningar till de danska katolska församlingarna i Köpenhamn och Fredericia godkännas av de danska myndigheterna för att få laga kraft i Danmark. Det danska kansliet ställde sig bakom biskop Mynsters förslag, vilket också kom att ligga till grund för regeringens beslut. Genom två resolutioner av den 9 juni 1841 trädde den nya ordningen i kraft i Danmark respektive i hertigdömena och Lauenburg.¹⁵

Enligt de nya bestämmelserna fick den apostoliske provikarien alltså inte sätta sig i direkt förbindelse med de danska katolikerna utan hänvisades till att utöva sin jurisdiktion genom en bemyndigad präst i Danmark. En konsekvens av dessa anordningar var, vilket Lüpke framhöll i en rapport till Rom från januari 1847, att de katolska prästerna i Danmark inte kunde tillämpa de stränga katolska äktenskapsbestämmelserna i samband med blandäktenskap, vilket ju var just den fråga som lett till konflikter i Preussen. Prästerna vid legationskapellet i Köpenhamn brukade utan vidare välsigna blandäktenskap trots att det stod klart att barnen skulle komma att

14. O. Friis, »Mynster, Jacob Peter«: *Dansk Biografisk Leksikon*. Bd 3. København 1939, s. 188–193.

15. G. Hellinghausen, 1987, s. 335–353. I samband med Christian VIII:s kröning hade man från Österrikes sida vänt sig till den danska regeringen med en förfrågan på vilka villkor man här kunde tänka sig att erkänna en apostolisk vikarie för de danska katolikerna. Frågan remitterades till det danska och det tyska kansliet. Utrikesministern Crabbe-Charisius förordade ett godkännande av utnämningen. Det tyska kansliet svarade för den inre förvaltningen i hertigdömena Schleswig, Holstein och Lauenburg.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

få en protestantisk fostran. Detta var nämligen föreskrivet enligt dansk lag, och legationsprästerna menade sig helt enkelt inte ha något annat val än att se mellan fingrarna på denna avvikelse från de katolska principerna.¹⁶ Att man från dansk sida inte tänkte tolerera en mer aktiv katolsk verksamhet visade den reaktion som biskop Lüpkes mässfirande i samband med ett besök i Kiel 1842 utlöste. Trots att mässan firats i ett privathus, sände den danska regeringen en skarp reprimand till den österrikiska regeringen för vidarebefordran till Rom. Danmark saknade ju direkta diplomatiska förbindelser med den Heliga stolen.¹⁷ Men sett från katolsk utgångspunkt var den nya regleringen ändå ett framsteg, eftersom den kunde tolkas som ett indirekt erkännande av den apostoliske provikariens ämbete.

På tröskeln till religionsfrihet

I ett nutida perspektiv kan den danska regeringens agerande i denna fråga te sig småaktigt och intolerant. Ser man litet närmare på argumentationen i biskop Mynsters skrivelse framträder saken emellertid i ett något annorlunda ljus. Vad Mynster ville förhindra var nämligen inte enskilda katolikers religionsutövning i Danmark utan möjligheten att bedriva katolsk mission i landet. Han befarade att den katolska hierarkin skulle komma att lägga hinder i vägen för ett närmande mellan katoliker och protestanter och att den katolska pontifikalmässan med dess yttre praktutveckling skulle komma att användas som ett propagandamedel i den katolska missionens tjänst. Dessa misstankar hade visst fog för sig. I de katolska missionärernas rapporter framhålls den praktfulla liturgin faktiskt som ett av de främsta missionsredskapen,¹⁸ och den ultramontana rörelsen inom katolicismen med dess betonat konfessionella hållning hade i hög grad bidragit till att skärpa motsättningen till de protestantiska samfundet. Detta visade sig också på missionens område, och de nya katolska missionsorganisationerna hade en klart antiprottestantisk inriktning. Index-

16. Lüpke till Fransoni den 18 jan. 1847: *Germania*, vol. 20, ASPF. Lüpke var dock av en annan uppfattning och bad om instruktioner om huruvida man verkligen skulle tillåta att sådana äktenskap ingicks med den katolska kyrkans välsignelse.

17. G. Hellinghausen, »Bischof Lüpkes 'Erscheinung' in Kiel 1842 und ihre Folgen«: *Archivum Historiae Pontificiae*. Bd. 26. Roma 1988, s. 411–429.

18. Grüder till Barnabò den 17 dec. 1863: *Germania*, vol. 23, ASPF.



eringen av den katolske teologen Hermes skrifter riktade sig inte bara mot dennes försök att förena den katolska tron med Kants filosofi utan också mot hermesianernas »borgerliga« syn på förhållandet mellan kyrka och stat, där man i konfliktfall snarare var benägen att ta statsmaktens än den romerska kyrkoledningens parti. För anhängarna av den allt starkare ultramontana rörelsen var det tvärtom en självklarhet att förbundenheten med påvemakten måste ges försteg, och man drog sig heller inte, vilket kyrkokampen i Preussen visade, för att ta strid med statsmakten.¹⁹

Hur man uppfattade saken i politiska kretsar i Danmark framgår av artiklar i det konservativa *Dansk Folkeblad* och i det liberala *Fædrelandet* i början av år 1840. Enligt *Dansk Folkeblad* hade »främmande« trosbekännare rätt att bo i landet, men de måste respektera att den lutherska läran var landets statsreligion. De restriktiva bestämmelser som gällde för den katolska verksamheten hade till syfte att förhindra katolsk proselytverksamhet, och detta var också bakgrunden till förbudet mot katolska kyrktorn, kyrkklockor, kloster och andra yttre manifestationer för den katolska tron. Tidningen hävdade vidare att de i Danmark verksamma katolska prästerna inte hade påven som sitt överhuvud, utan den danske kungen. *Fædrelandet* gav uttryck åt ett liknande synsätt. Även här underströks faran för katolsk missionsverksamhet, om de gällande restriktiva bestämmelserna togs bort. Man betonade samtidigt att restriktionerna inte syftade till att inskränka de danska katolikernas rätt att fritt utöva sin religion. Med en anspelning på kyrkostriden i Preussen framhölls de negativa effekterna av att ge den katolska kyrkan större rörelsefrihet. De gällande religionsbestämmelserna skulle nog komma att mildras med tiden, men för den religiösa fridens skull var det bäst att inte upphäva dem helt. En sådan åtgärd skulle, trodde man, från katolskt håll uppfattas som en direkt inbjudan till proselytmakeri.²⁰ Utvecklingen efter religionsfrihetslagens införande skulle bekräfta denna farhåga.

19. K. Schatz, 1986, s. 92ff, 106–111. Schatz karakteriserar de av Hermes inspirerade prästerna som ett slags kyrklig motsvarighet till de preussiska ämbetsmännen. I sin förkunnelse betonade de etik och moral och var skeptiska till traditionella folkliga fromhetsformer.

20. *Dansk Folkeblad* 28 febr. 6, 13 mars 1840. *Fædrelandet* 18 jan., 2 mars 1840. Dessa artiklar har lästs och sparats av de i Köpenhamn stationerade prästerna och förvaras i en mapp med dokument rörande den danska katolska missionens statsrättsliga ställning (1000, 010; KHA). Artiklarna i *Fædrelandet* ansågs så viktiga att biskop Lüpke sände en översättning till L'Œuvre. Lüpke till L'Œuvre 4 juni 1840: CEPF, D1, AOPM.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

Under 1800-talets första hälft hade det skett en drastisk minskning av antalet katoliker i Danmark. Den främsta orsaken till detta var den danska arméreformen 1774, vilken medförde att de utländska legotrupperna först reducerades för att sedan helt avskaffas till förmån för en nationell armé baserad på allmän värnplikt.²¹ Vid 1800-talets mitt uppgick antalet katoliker till omkring 700 personer. Men trots att de stränga religionslagarna fortfarande var i kraft blev det allt vanligare att även danska undersåtar besökte gudstjänsterna i den katolska kyrkan på Bredgade utan att drabbas av några sanktioner. Visserligen hade den unge danske kyrkohistorikern Carl Høffding Muus efter sin konversion 1839 lämnat sitt danska fädernesland. Men hans övergång till den katolska kyrkan skedde inte i Danmark utan i Tyskland, där han vistades som stipendiat. I ett brev till biskop Mynster redogjorde han för sin väg till den katolska tron och undanbad sig vidare ekonomiskt understöd.²² Frågan är om den danska staten verkligen skulle ha tillämpat de stränga religionslagarna om Muus valt att återvända till Danmark. Det finns mycket som talar för att så inte skulle ha skett. I en utförlig rapport till L'Œuvre från mars 1846 nämner biskop Lüpke, som ju kanoniskt sett var de danska katolikernas överherde, att de danska myndigheterna numera tolererade att icke-katolska danska undersåtar besökte gudstjänsterna i den katolska kyrkan i Köpenhamn.²³ Fædrelandet hade i sina ovan nämnda artiklar uttryckt övertygelsen att de rådande straffbestämmelserna inte längre skulle komma att tillämpas. De i Danmark stationerade katolska prästerna tycks emellertid ha aktat sig för att själva bryta mot religionslagarna genom att uppta danska medborgare i den katolska kyrkan. I Sverige var man inte lika försiktig. Här drog man sig inte för att trotsa rådande förbud mot att uppta svenska undersåtar i den katolska kyrkan. Myndigheternas reaktion lät inte vänta på sig, och efter en uppseendeväckande process tvingades sex kvinnor som övergått till den katolska tron att gå i landsflykt 1858. Men detta blev början till slutet för det bestående religionssystemet, och två år senare antogs en dissenterlag som

21. J. Nybo Rasmussen, 1999, s. 31.

22. H. Clausen, »Carl Augustin Høffding Muus – en konvertit, som måtte gå i landsflyktighet i 1839«: *Religionsfrihed* ..., 1999, s. 92–105. Muus fick sedermera anställning som bibliotekarie vid universitetsbiblioteket i Würzburg. Efter sin pensionering 1870 återvände han till Danmark.

23. Lüpke till L'Œuvre den 24 mars 1846: CEPF, D1, AOPM.

gjorde det möjligt för svenska medborgare att bli katoliker.²⁴

Vid denna tidpunkt hade Danmark sedan mer än tio år tillbaka fullständig religionsfrihet, åtminstone i juridisk mening. Här hängde kampen för religionsfrihet nära samman med strävandena att modernisera det danska statsskicket, vilket fram till revolutionen 1848 fortfarande vilade på enväldets grund.²⁵ Efterdyningarna av revolutionen i Paris 1830 ledde till upprättandet av fyra rådgivande ständerförsamlingar. De inkallades första gången 1835/36 och fungerade som ett slags folklig ventil som alla kyrkliga riktningar försökte använda sig av, dock utan större resultat. Redan under 1830-talet hade det förts en livlig diskussion om religionsfrihet i kyrkliga kretsar, där den kom att sammankopplas med motsättningarna mellan rationalistiska universitetsteologer och representanter för den folkliga väckelsen.²⁶ Som en av de tidigaste förkämparna för religionsfrihet framträdde den berömde kyrkomannen Nikolai Frederik Severin Grundtvig, som redan på 1820-talet agerat för rätten till fritt utträde ur statskyrkan. Då hade hans syfte varit att på den vägen förmå de rationalistiska teologerna att lämna kyrkan. Men snart kom han att utveckla en mer positiv syn på religionsfriheten, som innebar att det troende lekfolket skulle ha frihet att låta sig betjäna av präster det hade förtroende för och att prästerna inte skulle behöva ta sig an lekmän som inte delade deras tro. Grundtvig inträdde med andra ord för sockenbandsupplösning och prästfrihet. Förhållandet mellan stat och kyrka skulle däremot lämnas oberört och kyrkan förbli en statsinrättning inom vars ramar fria församlingar under ledning av fritt valda präster kunde bildas.²⁷

24. A. Palmqvist, *Die Römisch-katholische Kirche in Schweden*. Bd II. Uppsala 1958, s. 334–442.

25. Ang. den politiska utvecklingen, se C. Friisberg, *Den danske vej fra envælde til demokrati. Borger og bonde i overgangsårene 1830 til 1848*. Varde 1998.

26. En översiktlig skildring av de olika grupperingarna i kampen för religionsfrihet ges av B. Hylleberg, »Grundloven, baptisterne og religionsfriheden«: *Religionsfrihed ...*, 1999, s. 65–70. Hylleberg identifierar här tre olika modeller för religionsfrihet: den engelska friheten (rätten till fritt utträde ur statskyrkan), den nordiska friheten (fria församlingar i en fri statskyrka) samt den amerikanska friheten (stat och kyrka helt åtskilda).

27. M. Schwarz Lausten, 1983, s. 216–229, 248f. Grundtvigs kyrkosyn formades utifrån problematiken om förhållandet mellan rationalisterna, företrädna av teologen N. H. Clausen, och de gammaltroende. Grundtvig ansåg till att börja med att det var rationalisterna som borde lämna statskyrkan och förordade därför rätten till fritt utträde. Clausen väckte åtal mot Grundtvig som 1826 nedlade sitt prästämbete. Nu ansåg han att det var de gammaltroende som borde lämna statskyrkan och bilda egna församlingar inom ramen för statskyrkosystemet. Idealet var en fri statskyrka med fria menigheter. 1839 återinträdde Grundtvig i statskyrkans tjänst och blev

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

En annan modell för religionsfrihet företrädde av väckelsepredikanten Rasmus Sørensen och baptistledaren Peter Christian Mønster, vilka eftersträvade en skilsmässa mellan kyrka och stat och en reglering av förhållandet mellan stat och religionssamfund efter amerikanskt mönster.²⁸ Denna modell har en hel del gemensamt med den tidiga ultramontana rörelsen i Frankrike, vars förgrundsgestalt Félicite-Robert de Lamennais inträdde för en fri kyrka i en fri, på liberala principer grundad stat. Lamennais radikala frihetsidéer, som också verkat inspirerande på den katolska rörelsen i Belgien, fördömdes genom encyklikan *Mirari vos* från 1832. Det var framför allt Lamennais idé om en total skilsmässa mellan kyrka och stat som den romerska kyrkoledningen tog avstånd ifrån. Man ville åtminstone på det teoretiska planet upprätthålla idén om en harmonisk samverkan mellan kyrka och stat på basis av den katolska tron.²⁹ I Danmark företrädde liknande idéer av biskop Mynster och hans anhängare, vilka önskade värna den religiösa uniformiteten på evangelisk-luthersk grund och motverka religiös sektbildning. Det så kallade baptistplakatet från 1842 med dess föreskrifter om obligatoriskt dop av barn till kristna föräldrar var Mynsters verk. Till skillnad från den katolska doktrinen inträdde Mynster emellertid både för lärofrihet inom ramen för det statskyrkliga systemet och för en statskontrollerad kyrka.³⁰

DE FÖRSTA TREVANDE MISSIONSANSATSERNA

Med den nya grundlagen av den 5 juni 1849 ändrades det danska religionssystemet i grunden. Den enskildes religions- och samvetsfrihet garanterades uttryckligen, och i den tidigare danska enhetskyrkans ställe trädde en statsunderstödd evangelisk-luthersk »folkekirke« med frivilligt medlemskap. Men den kyrkoförfattning för folkkyrkan som utlovades i för-

kyrkoherde i Vartov, där han kom att verka fram till sin död 1872. Jfr också O. Vind, *Grundtvigs historiefilosofi*. København 1999, s. 431–440.

28. B. Hylleberg, 1999, s. 70–87. Den petition om fullständig religionsfrihet som Mønster i juli 1840 inlämnade till ständerförsamlingen i Roskilde togs inte ens upp till behandling, vilket nog sammanhängde med att biskop Mynster var ordförande i ständerförsamlingens Petitionskommitté. Mønster satt vid flera tillfällen i fängelse för sitt avfall från den evangelisk-lutherska läran, men han undgick den av lagen föreskrivna landsförvisningen.

29. G. Hourdin, *Lamennais : prophète et combattant de la liberté*. Paris 1982.

30. M. Schwarz Lausten, 1983, s. 235, 263.

fattningen kom aldrig till stånd och de kyrkliga angelägenheterna kom i stället att löpande ordnas genom lagstiftning i folketinget. Grundlagen vilade ideologiskt på liberal grund. Religionsfriheten gällde sålunda de enskilda individerna, inte religionssamfunden.³¹ Den evangelisk-lutherska folkkyrkan fortsatte emellertid att vara privilegierad och dess inflytande över skolväsendet förblev bestående till in på 1930-talet.³² Sett från katolsk utgångspunkt spelade dessa inskränkningar dock en mindre roll jämfört med de stora fördelar som de nya religionsfrihetsbestämmelserna innebar. I en rapport till Rom från oktober 1850 konstaterade biskop Lüpke att man nu hade möjlighet att bedriva missionsverksamhet och uppta konvertiter i Danmark. Han var emellertid tveksam till om denna frihet skulle förbli bestående. Fyra år senare kunde han redogöra för de framgångar som uppnåtts i skydd av den nya religionsfriheten, särskilt då vid den katolska församlingen i Köpenhamn, där de båda tyskfödda prästerna Georg Schürhoff och Hermann Grüder var stationerade. Han menade sig också kunna se tendenser till en mer positiv inställning till den katolska kyrkan hos den allmänna opinionen i Danmark.³³

Grüder kom att spela en viktig roll för den danska katolska missionens utveckling. Han var född och uppvuxen i Schwerin i Mecklenburg och båda hans föräldrar var katolska konvertiter. Tidigt kände han en kallelse att bli präst och sändes 1846 för utbildning till Collegium Urbanum, den romerska missionskongregationens prästseminarium i Rom. Under revolutionsåret 1848 tvingades Grüder lämna Rom och kom att slutföra sina studier vid prästseminariet i Münster. Men de två åren i Rom satte av allt att döma en stark prägel på honom. Den dagbok han förde under dessa år ger en intressant inblick i seminarielivet, men speglar också Grüders egen utveckling. Liksom för så många andra katolska missionspräster kom seminarietiden med dess strikt reglementerade liv, intellektuella stimulans och gemenskapsanda att framstå som den lyck-

31. I grundlagen stadgades att medborgarna hade rätt att bilda religiösa samfund, för såvitt detta inte stred mot sedligheten och den allmänna ordningen, samt att ingen på grund av sin trosbekännelse skulle kunna berövas sina medborgerliga och politiska rättigheter. Vidare garanterades rätten att grunda friskolor och föräldrarnas rätt att själva ordna undervisning för sina barn.

32. I. Marcussen, »Folkeskolens tilsyn gennem 150 år«: *Dansk skolehistorie*. Odense 1971, s. 29ff. Folkskolan var fram till 1933 underställd församlingsråd och skolkommision, där församlingsprästen var ordförande.

33. Lüpke till Fransen den 13 okt. 1850 och den 14 sept. 1854: *Germania*, vol. 20, ASPF.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

ligaste perioden i livet.³⁴ Några månader efter sin prästvigning i juni 1851 sändes den 23-åriga Grüder till den katolska församlingen i Köpenhamn, där Hermann Zurstrassen var kyrkoherde. Efter det att Zurstrassen följande år lämnade Köpenhamn för att inträda i jesuitorden blev Schürhoff kyrkoherde. Denne hade en mer än tjugoårig verksamhet bakom sig som präst i den nordiska missionens tjänst. År 1855 sändes en tredje präst till Köpenhamn, Anton Kohues. Men han hemkallades redan efter fyra år för att överta ledningen för det nyupprättade prästseminariet i Osnabrück.³⁵

I sina rapporter till Propaganda Fide från mitten av 1850-talet redogjorde Grüder för framgångarna för den katolska missionen i Köpenhamn efter 1849. Han lyfte här särskilt fram det ökade antalet konvertiter eller, som han uttryckte det, folk »som avsvurit sig lutherdomen och återvänt till kyrkan«. Dessa konvertiter utmärkte sig, framhöll han vidare, för religiöst nit, medan många av de infödda katolikerna utgjorde en »skandal«. De besökte sällan eller aldrig församlingskyrkan och mottog inte sakramenten, det vill säga gick inte till bikt och kommunion. Men på det stora hela utvecklade sig församlingen väl, och man hade börjat utge Skandinavisk Kirketidende for catholske Christne, som var tänkt att tjäna som ett redskap i den katolska missionens tjänst. Men det fanns en del problem som Grüder hoppades kunna lösa med kardinalens hjälp. Ett sådant gällde vissa av de ceremonier som förekom i samband med konvertiternas upptagning i kyrkan. Grüder syftade här inte på den avsvärelse som konvertiten hade att göra vid sin upptagning, utan på dopceremonin. Biskop Lüpke hade nämligen föreskrivit att alla konvertiter skulle döpas *sub conditione*, det vill säga villkorligt. Men den katolska dopceremoni som det romerska ritualet föreskrev vid dop av vuxna innehöll ett moment, där prästen skulle stryka saliv på dopkandidatens ögon. Många reagerade mot denna sed, och Grüder bad därför om tillstånd att få utelämna den.³⁶

Från Rom tvekade man inte att medge detta tillstånd, och man reste

34. H. Grüder, Tagebuch: 1000, 2001, KHA. Angående studieordning och disciplin på kollegiet, se M. Jezernik, »Il Pontificio Collegio Urbano de Propaganda Fide«: *Sacrae Congregationis ...*, 1972, s. 99–117.

35. J. Metzler, 1910, s. 20ff.

36. Grüder till Frasoni den 4 dec. 1854, den 16 sept. 1856: Germania, vol. 20, ASPF. Grüder bad också om tillstånd att få rationalisera dopceremonierna, så att han inte skulle behöva upprepa allt vid varje enskilt fall då det var många dopkandidater. Lüpke hade gett tillstånd härtill i »casibus magna difficultatis«, men dessa svårigheter var alltid förhanden, ansåg Grüder.

heller inga invändningar mot själva principen, nämligen att protestantiska konvertiter döptes *sub conditione*. I trientkonciliet dekreter om dopet hade den fornkyrkliga principen om att heretikerdop inte fick upprepas visserligen åter bekräftats. Men det fanns också en tradition som innebar att man i de fall det inte med säkerhet gick att påvisa att det första dopet var giltigt skulle upprepa dophandlingen *sub conditione*, och det var till denna tradition man anknöt vid denna tid. Det var först på 1870-talet som en ändring inträdde på den punkten. I ett 1872 utfärdat dekret från Sanctum Officium, det ämbetsverk som vakade över trons renhet, framhölls uttryckligen att det var själva dophandlingen som konstituerade dopets giltighet, inte dopförrättarens personliga inställning till sakramentet och dess följder. 1878 inskräppte Sanctum Officium att man inte fick döpa *sub conditione* utan att först ha inhämtat information om det första dopets giltighet. Vidare fastslogs att sådana dop skulle förrättas »secreto«, alltså inte under högtidliga former.³⁷

Det var också så man förrättade denna form av dop vid den katolska församlingen i Köpenhamn. Anledningen var här, enligt Grüder, att man ville undvika att bli förväxlad med baptisterna, men också att det skulle väcka ont blod om det blev känt att man så att säga döpte om människor som mottagit sitt dop i den danska folkkyrkan. Det var problematiskt nog att genomdriva de krav på löfte om katolsk barnuppfostran som man ställde i samband med blandäktenskap, och det protestantiska prästerskapet gjorde allt som stod i deras makt för att se till att barnen i stället fostrades inom folkekirkens ram.³⁸ Fram till 1849 hade detta varit gällande lag, vilket lett till att några av församlingens ungdomar fått en protestantisk fostran. Men nu behövde man alltså inte tolerera sådana avvikelser från de katolska bestämmelserna. Som ett resultat av detta ökade antalet barn i den katolska församlingsskolan från 20 till 70. Undervisningen sköttes av en av prästerna tillsammans med tre manliga lekmannalärare. I årsrapporten till Propaganda Fide för 1854 kunde generalvikarien i Osna-brück, Johann Heinrich Beckmann, meddela att alla barn i Köpenhamn som fötts i katolska blandäktenskap nu fick en katolsk fostran, och att

37. Denzinger, 1991, nr 1617 (trientkonciliet canon 4 om dopet), nr 3100–3102 (Sanctum Officiums svar den 18 dec. 1872 på en fråga om metodisternas dop kunde anses giltigt), nr 3128 (dekret av den 20 nov. 1878).

38. Grüder till Franson den 16 sept. 1856: Germania, vol. 20, ASPF.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

man tillsammans med de 45 vuxna konvertiter som de senaste två åren upptagits i den katolska kyrkan i huvudstaden också fått ett tillskott på nästan 40 barn. Även i församlingen i Fredericia hade det, enligt Beckmann, skett en uppräckning, vilket berodde på att man fått en duglig präst från Osnabrück.³⁹ Företrädaren hade varit försumlig och dessutom gjort sig skyldig till moraliska överträdelser.⁴⁰

Biskop Lüpke avled i april 1855. Först nästan tre år senare utsågs en ny överherde för de nordiska missionerna. Under mellantiden fick generalvikarien Beckmann sköta de löpande ärendena. Anledningen till dröjsmålet med att utse en ny biskop var de förhandlingar som fördes mellan den Heliga stolen och konungariket Hannover om ett formellt återupprättande av stiftet Osnabrück, vilket upphävts i samband med napoleonkrigen. Till biskop för det nyupprättade stiftet utsågs generalvikarien i det angränsande stiftet Münster, Paulus Melchers. Några månader efter biskopsutnämningen blev denne i februari 1858 också apostolisk provikarie för de nordiska missionerna.⁴¹ Vid Melchers tillträde fanns det tretton missionsförsamlingar med regelbunden gudstjänst och runt 13 000 katoliker i hans jurisdiktionsområde, vilket förutom den danska monarkin även omfattade Hamburg, Bremen och Mecklenburg. Melchers gjorde en rad visitationsresor och besökte därvid också de båda danska katolska församlingarna. Under sitt första besök i Köpenhamn i augusti 1859 hade han, enligt vad Grüder rapporterade till Rom, konfirmerat 32 vuxna konvertiter. Biskopen hade också firat en högtidlig pontifikalmässa. Denna biskopliga pastoralresa väckte viss uppmärksamhet, eftersom det var första gången sedan reformationen som en katolsk biskop tillätits att på detta sätt utöva sina biskopliga funktioner i den danska monarkin. Grüder menade att denna händelse bidragit till att stärka den katolska kyrkans ställning men också till att öka katolikernas trosiver. Detta hade

39. Beckmann till Frasoni den 2 juli 1855; *Germania*, vol. 20, ASPF. Församlingsprästen E.J. Meyer återkallades 1860. I Metzlers apologetiska historik över von Euch får han inget gott eftermäle, utan betecknas som »josefinist«, det vill säga eftergiven gentemot statsmakten. Se J. Metzler, 1910, s. 25.

40. Lüpke till Frasoni den 14 sept. 1854; *Germania*, vol. 20, ASPF.

41. J. Metzler, 1919, s. 192–196. I augusti 1857 utnämndes Melchers till biskop av Osnabrück och i februari 1858 till apostolisk provikarie. Melchers hade från början varit jurist men under intryck av konflikten runt biskop Laurent bestämt sig för att ge upp juristbanan för att bli präst. Under kulturkampen i Preussen förklarades han avsatt från sitt ämbete 1876. Han kom därefter att leva i Rom och utnämndes 1885 till kardinal.

visat sig i en ökad bikt- och kommunionfrekvens, vilket vid denna tid betraktades som en gradmätare på intensiteten i det religiösa livet.⁴² Bikt och kommunion ansågs höra samman, och den som gick till kommunion gick vanligen först till bikt. Under sitt besök i Köpenhamn hade Melchers också mottagits i audiens av Frederik VII och lyckats utverka ett kungligt tillstånd att få utöva sina biskopliga funktioner i hela det danska riket. Men det kom att dröja till 1863 innan formell religionsfrihet infördes också i Holstein, och i Schleswig och Lauenburg skedde detta först efter det att preussiska och österrikiska trupper ockuperat området i samband med det dansk-tyska kriget 1864.⁴³

Efter det att Grüder 1861 utnämns till kyrkoherde i den katolska församlingen i Köpenhamn, vilken nu kallades Sankt Ansgars församling, kom han de facto att fungera som ledare för missionen i Danmark. Han hade god hjälp av sin landsman Johannes von Euch som samma år sänts till den danska huvudstaden som kaplan. Grüder lät anordna en så kallad folkmission, en form av propagandaframstöt för att stärka katolikerna i deras katolska tro och väcka protestanternas intresse. Från Tyskland fick han hjälp av två jesuiter, den förutvarande katolske kyrkoherden i Köpenhamn Zurstrassen, som predikade på danska, och Peter Roh som höll predikningar för de fransktalande. I sin årsrapport för 1863 framhöll Grüder att denna folkmission lett till goda resultat. Kommunionensfrekvensen hade ökat och 44 vuxna och 24 barn hade upptagits i kyrkan. Enligt Grüder gjorde den stora splittringen inom den danska protestantismen att man kunde hoppas på ett ökat antal konversioner under de kommande åren. Vad som särskilt ingav hopp för framtiden var att det bland konvertiterna även fanns en förutvarande luthersk präst, nämligen församlingsprästen i Fjelstrup, Vilhelm Hansen. Denne hade, som Grüder uttrycker det, »avsvurit sig heresin« den 31 oktober 1862 inför biskopen av Osnabrück. Nu hade han flyttat med sin familj till Köpenhamn, där han skulle ägna sig åt

42. Grüder till Barnabò den 31 aug. 1859: *Germania*, vol. 22, ASPF. Grüder rapporterar här också om audiensen hos kungen och om den efterföljande middagen hos drottningen, vid vilken även han själv tycks ha deltagit.

43. A. Bjørnvad, 1995, s. 11f. J. Metzler, 1919, s. 193ff. I ett brev till Frederik VII den 3 febr. 1861, till vilket var fogat ett tackbrev från Pius IX över att religionsfrihet införts i Danmark, anhöll Melchers om religionsfrihet även för hertigdömena. Ständerförsamlingen i Holstein godkände omsider förslaget om religionsfrihet, men den i Schleswig hann aldrig ta ett sådant beslut innan kriget med Preussen och Österrike bröt ut.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

apologetisk verksamhet till förmån för den katolska saken. Grüder hyste stora förhoppningar om resultatet av sådan apologetisk mission. Problemet var bara hur det hela skulle finansieras.⁴⁴

Här tycktes Hansens konversion öppna möjligheter. Efter sin upptagning i katolska kyrkan kunde Hansen givetvis inte behålla sin tjänst som kyrkoherde i folkekirken. Därmed stod han och hans familj utan försörjning. Grüder vände sig därför till L'Œuvre, som ju alltsedan 1840 understött den danska missionen ekonomiskt, med en anhållan om ett årligt understöd för Hansen mot att denne övertog redaktörskapet för den katolska kyrkotidningen, som nu bytt namn till *Katholsk Kirketidende*. Då skulle Hansen kunna anställas som »écrivain de Mission«, alltså som skriftställare för missionen. Som det nu var fick prästerna själva redigera tidningen på lediga stunder.⁴⁵ I sin motivering framhöll Grüder, att det skulle vara en stor förlust för den katolska saken i Danmark och en »triumf för vår heliga religions fiender«, om Hansen tvingades lämna landet för sin försörjnings skull. Han var den förste protestantiske präst i Skandinavien som konverterat, och på katolskt håll hoppades man nu att hans exempel snart skulle följas av andra i liknande ställning. I ett tillägg till Grüders skrivelse uttalade biskop Melchers sitt stöd för förslaget.⁴⁶ Ledningen för L'Œuvre ställde sig positiv, och Hansen kom därmed att fungera som avlönad missionskribent fram till sin död 1884. Han kom framför allt att inrikta sig på apologetik och på att översätta utländska katolska arbeten till danska. Vidare gjorde han en katolsk översättning till danska av Nya testamentet, vilken kom väl till användning i den danska missionen.⁴⁷

Press och litterär verksamhet betraktades alltså som ett effektivt missionsredskap när det gällde att intressera människor för den katolska

44. Grüder till Barnabò den 17 dec. 1863: Germania, vol. 20, ASPF.

45. Enligt vad den isländske konvertiten Olav Gunlögsen berättar i ett brev till kardinal Barnabò tycks Grüder även ha umgåtts med planer att grunda en katolsk kulturtidskrift, men måst uppge denna plan i brist på resurser. Gunlögsen till Barnabò den 26 mars 1860: Germania, vol. 22, ASPF.

46. Grüder till L'Œuvre januari 1866: CEPF, D4, AOPM. Hansen konverterade bara ett halvår före sin pensionering, och det är inte uteslutet att han fått behålla sin pension om han uppskjutit konversionen.

47. F. F. Maurer, 1911, s. 41–44. Maurer nämner att Hansen genom att konvertera före sin pensionering miste sin statliga inkomst, men han omtalar inte att han istället kom att erhålla understöd från katolskt håll. Hansens översättning av NT utkom först 1893, nästan tio år efter hans död.



tron. Men lika viktigt var det att den kyrkliga verksamheten kunde försiggå under värdiga yttre ramar. På den punkten lämnade, enligt Grüder, de katolska förhållandena mycket övrigt att önska. De kyrkobyggnader man hade motsvarade inte de krav man kunde ställa på en katolsk gudstjänstlokal, allraminst huvudkyrkan i Köpenhamn. Inför det stora Ansgarsjubileet 1865, då man skulle fira tusenårsminnet av Ansgars död, lät Grüder därför med ekonomiskt stöd från Rom genomföra utsmyckningar i det inre av denna kyrka, vilken ju var helgad just åt Sankt Ansgar.⁴⁸ Biskop Melchers, som påbjudit en åttadagars jubelfest till Ansgars ära i det nordiska provikariatet, anlände till Köpenhamn den 8 september för att högtidligen inviga den nyrenoverade kyrkan. Följande dag firades Ansgarsfesten, och den 10 september meddelade biskopen konfirmation åt 52 konvertiter. I en rapport om händelsen till kardinalprefekten Alessandro Barnabò noterade Melchers att ett stort antal protestanter varit närvarande vid festligheterna och att han hade gott hopp om att många skulle finna vägen till den katolska tron. Men för att uppnå detta räckte det inte med att folk fascinerades av den katolska kulturen. De måste också få en inblick i den katolska tros läran. Här kunde, enligt biskopen, den danska predikan i samband med gudstjänsterna fylla en viktig funktion. Predikan måste med andra ord ställas i missionens tjänst och anpassas till de protestantiska åhörarna.⁴⁹

Under enväldets och enhetskyrkans tid hade man utgått ifrån att predikan skulle komma att användas just på detta sätt. Fram till 1849 hade predikan på danska därför varit förbjuden i de katolska kyrkorna i det danska riket. Predikan hade då vanligen hållits på tyska. Då detta förbud bortfallit med religionsfrihetens införande började de katolska prästerna i Danmark predika på danska. Denna övergång från tyska till danska motiverades just av missionsskäl. Majoriteten katoliker var nämligen tysktalande, och om predikan bara riktat sig till de infödda katolikerna hade det inte funnits någon anledning att övergå till danska. Grüder själv tycks faktiskt ha varit den förste katolske präst som predikade på danska, vilket skedde i september 1852. I fortsättningen kom man att lägga stor vikt vid

48. Grüder till Barnabò den 17 dec. 1863: *Germania*, vol. 23, ASPF. Kyrkans inre målades i ljusa färger och absiden försågs med de nuvarande helgonbilderna.

49. Melchers till Barnabò den 16 sept. 1866: *Germania*, vol. 23, ASPF.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

att de utländska prästerna lärde sig danska ordentligt. Men som Grüder såg det var systemet med utländska missionspräster bara en nödlösning. I stället gällde det att utbilda ett inhemskt prästerskap. Detta var, enligt Grüder, en absolut förutsättning för att man skulle kunna nå verkliga missionsframgångar i landet.⁵⁰ I Rom var man av samma uppfattning, och i de romerska instruktionerna för missionerna betonades ständigt betydelsen av att uppmuntra inhemska prästkallelser.⁵¹

För Grüder var detta en hjärtesak. Från 1855 och framåt följer en strid ström av brev till kardinalprefekten för Propaganda Fide, där han anhåller om att danska ynglingar skall antas som elever vid kongregationens romerska prästseminarium för missionärer, Collegium Urbanum, där han själv studerat i två år.⁵² Många av de unga män som Grüder under årens lopp sände till Rom för prästutbildning var konvertiter och hade vuxit upp i protestantiska hem. Den kulturkrock som det innebar att i unga år konfronteras med den helt annorlunda värld som det romerska prästseminariet med dess klosterlika livsstil utgjorde och sedan i 25-årsåldern sändas tillbaka till Danmark för att verka som missionär i en liten landsortsstad med en handfull katoliker, kommer jag att behandla i nästa kapitel. Grüder tycks, märkligt nog, inte ha insett problemet. Han har i vart fall inte tagit upp frågan i korrespondensen med sina överordnade. Däremot har han ingående behandlat de svårigheter som mötte då utländska präster skulle anpassa sig till dansk kultur och levnadsstil. Vad gällde den saken menade han dock att det fanns betydande skillnader mellan olika nationaliteter och att präster från det tyska språkområdet var de som bäst lämpade sig som missionärer i Danmark på grund av

50. Grüder till Barnabò den 8 april 1867 och den 29 maj 1868: *Germania*, vol. 24, ASPF. Grüder framhåller här, att det skulle vara »difficile, ne dicam impossibile« att nå framgångar, om man inte lyckades få fram ett inhemskt prästerskap. Han pekar därvid på de negativa erfarenheter man hade i Sverige och Norge, dit man hämtade präster från det katolska Europas alla hörn.

51. Så exempelvis i den påvliga rundskrivelsen *Clero autoctono* den 23 nov. 1845, avtryckt i *Sacrae Congregationis ...*, 1972, s. 736–741. Denna skrivelse återopas ofta i senare missionsdekret. Jfr C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878–1903)*. *Centralisation romaine et défis culturels*. Rome 1994.

52. Så exempelvis i skrivelser den 3 april och 11 sept. 1866, och den 29 maj 1868: *Germania*, vol. 23, ASPF. I de två förstnämnda breven gällde det den 15-årige Ferdinand Heiden, som vuxit upp i ett protestantiskt hem, och i det sistnämnda den 17-årige Andreas Johansen. Dessa båda kom sedermera att återvända till Danmark som präster.



närheten i språk och kultur.⁵³ De franska och italienska präster som arbetade i den nordiska missionen var här av en annan uppfattning.⁵⁴

Men det behövdes inte bara präster utan också nya missionsstationer, och i slutet av 1860-talet grep sig Grüder på allvar an den uppgiften. Han hade god hjälp av sin medbroder i Fredericia, Johannes von Euch. Denne hade efter sin utnämning till kyrkoherde i Fredericia 1864 inte bara lyckats få ordning på det katolska församlingslivet efter det dansk-tyska krigets härjningar och därtill kunnat uppta ett antal konvertiter i den katolska gemenskapen, utan han hade också tillsammans med sin kaplan Clemens Gorman ordnat regelbunden själavård för katolikerna på Jylland. Men det stod snart klart att denna ambulerande pastorala verksamhet inte räckte till för att motverka inflytelserna från den protestantiska miljön, särskilt inte som de flesta katoliker levde i blandade äktenskap. Någon mission i egentlig mening kunde det under dessa förhållanden inte bli tal om, eftersom verksamheten huvudsakligen gick ut på att spåra upp de i området bosatta katolikerna och erbjuda dem kyrkans sakrament.

Ville man bedriva katolsk mission var det med andra ord nödvändigt att grunda nya missionsstationer. Beckmann, som just upphöjts till biskop av Osnabrück och övertagit ledningen för de nordiska missionerna, var av samma uppfattning och talade sig varm för projektet i en rapport till kardinal Barnabò. För att finansiera de nya missionsstationerna gjorde von Euch kollektresor i västra Tyskland, där han hade många högt uppsatta vänner och bekanta från sin tid som informator på den berömde konvertiten greve Joseph von Stolberg zu Stolbergs gods Westheim i kungariket Hannover. Prästerna i två westfaliska dekanat åtog sig att under fem år lämna bidrag till det danska missionsprojektet, och högadliga damer lovade samla in medel till årligt understöd. Tack vare denna hjälp kunde biskop Beckmann upprätta missionsstationer med fast anställda präster i Odense och Randers hösten 1867.⁵⁵ Samma år invigdes ett nytt kapell, hel-

53. Grüder till Barnabò den 8 april 1867: *Germania*, vol. 24, ASPF. Grüder till J.P. Beckx den 14 juni 1872: *Germ.* 9–XIV, ARSI. Grüder till Melchers 14 juli 1865, återgivet i J. Metzler, 1919, s. 239ff.

54. Detta kommer klart till uttryck i den italienske barnabitprästen Giovanni Moros rapporter. Han var verksam i Stockholm på 1860-talet, och hade gjort sig så omtyckt att det blev proteststormar då han 1868 tvingades lämna den svenska huvudstaden. Han blev sedermera utnämnd till aumônier hos änkedrottning Josefina. Jfr A. Palmqvist, 1958, s. 147ff.

55. Beckmann till Barnabò den 6 augusti 1867: *Germania*, vol. 24, ASPF. Metzler, 1910, s. 32ff.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

gat åt Knut den helige, i Köpenhamn, vilket var tänkt att utgöra grunden till en ny församling. För att bekosta detta hade Grüder gjort kollektresor i Holland, Belgien, Österrike och Spanien. Han hade också fått bidrag från ärkestiftet Köln, där Melchers lät ta upp kollekt till förmån för den nordiska missionen.⁵⁶ Invid kapellet inrättades en katolsk realskola för pojkar med den westfaliske prästen Heinrich Niehaus som rektor. Skolan öppnades i januari 1869 med sexton elever. Fem av dessa blev sedermera katolska präster.⁵⁷ Förutom denna skola fanns det, som nämnts, också en katolsk elementarskola invid Sankt Ansgars kyrka.

Katolska ordenssystrar och mission

De flesta av våra dagars katolska församlingar här uppe i Norden består av präster och lekfolk, församlings- och kyrkoråd samt ett antal föreningar. När man bygger nya kyrkor brukar man se till att byggnaden, förutom gudstjänstlokal och prästbostad, också har utrymmen för olika församlings- och föreningsaktiviteter. Dessa sistnämnda lokaler tar inte sällan en större yta i anspråk än gudstjänstlokalen och prästbostaden. Under den här aktuella perioden såg prioriteringarna något annorlunda ut, och det var aldrig ens tal om att reservera särskilda utrymmen för församlingsaktiviteter. Desto viktigare var det att ordna lokaler för skol- och sjukvårdsverksamhet samt bostad för ordenssystrar. Denna förändring speglar en viktig förskjutning inom nordisk katolicism, vilken sammanhänger med förändringarna i kyrkan i stort efter andra vaticankonciliet. På det sociala planet har fokus förskjutits från den hierarkiska kyrkans fostrande och vårdande insatser till församlingens ansvar och aktiviteter. Att majoriteten katolska barn inte går i katolska skolor och att sjuka katoliker inte vårdas på katolska sjukhus uppfattas numera inte som ett problem eller ens som något negativt.⁵⁸ Men under det katolska uppbyggnadsskedet i slutet av 1800-talet ansågs det vara ytterst viktigt att ordna katolsk skolgång för

Förste kyrkoherde i Odense blev den franske prästen Jean Claude Lichtlé och i Randers tysken Clemens Gormann.

56. Grüder till Barnabò den 22 mars 1866, den 8 april och den 5 okt. 1867: *Germania*, vol. 24, ASPF.

57. P. Hampton Frosell, 1995, s. 39–46.

58. Detta förändrade synsätt kommer klart till uttryck i en programmatisk artikel av den danske katolske biskopen Hans Martensen i *Katolsk Orientering*, november 1989, och i *Tillbaka till Jerusalem. Slutdokument från stiftssynoden i Vadstena 1995*, Stockholm 1996, samt



de katolska barnen och att sörja för att katolikerna kom att vårdas av katolska sjuksystrar, särskilt i livets slutskede. Målet var att bygga upp en katolsk miljö, där katolikerna stod under kyrkans faderliga beskydd och moderliga omsorg från vaggan till graven och i görligaste mån skyddades från den icke-katolska omvärldens »farliga« inflytelser.

Men de katolska skolorna och vårdinrättningarna var inte bara viktiga för att skapa en katolsk miljö. De kunde också fungera som missionsinstrument. För att initiera, bygga upp och driva sådana institutioner räckte det emellertid inte med engagerade katolska lekmän. Vad som framför allt behövdes var ordensfolk, inte minst då ordenssystrar. 1800-talet kan sägas vara de privata sociala initiativens århundrade, och bland pionjärerna på det sociala arbetsfältet finner man ofta just ordenssystrar. Hundratal nya socialt inriktade ordnar och kongregationer grundades runt om i den katolska världen som ett svar på tidens nöd men också som ett uttryck för en strävan att finna nya, mer utåtriktade former av apostoliskt ordensliv.⁵⁹ Denna utveckling uppmuntrades av den Heliga stolen, som också understödde ordenssystrarnas nu starkare framträdande inriktning på yttre missionsverksamhet. Samtidigt bidrog den romerska centraliseringen, vilken på detta område tog sig uttryck i upprättandet av centralt ledda kongregationer, till att stärka ordenssystrarnas ställning. Genom att utverka en approbation från Rom fick de kvinnliga kongregationerna möjlighet att verka i hela kyrkan och blev därmed mindre beroende av de enskilda stiftsbiskoparna än tidigare. Från den kyrkliga hierarkins sida började man nu betrakta ordenssystrarna som hjälpredor åt prästerna och som strikt skilda från övriga lekmän. De fick därmed, som den amerikanska historikern Jo Ann Kay McNamara uttrycker det, en kvasiklerikal status.⁶⁰

biskop Brandenburgs *Herdabrev med stiftsynodens förpliktande riktlinjer*. Stockholm 1996. I det sistnämnda dokumentet talas mycket om katolikers och katolska församlingars sociala och religiösa ansvar, om familjens betydelse och de olika tjänster och möjligheter till vidareutbildning som ges i kyrkans regi – men inte ett ord sägs om katolska skolor eller katolsk sjukvård. Jfr Y. M. Werner, »Katolska skolor i Sverige 1750–1860«: *Signum* 1997:6.

59. C. Langlois, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieur général au XIX^e siècle*. Paris 1984, s. 25–63, 203–219, 628–648. J. Gadille, 1997, s.125ff.

60. J.A.K. McNamara, *Sister in Arms, Catholic Nuns through Two Millennia*. London 1996, s. 600–627. Se också E. Sastre Santos, *La vita religiosa nella storia della Chiesa e della società*. Milano 1997, s. 819–880. Rent kyrkorättsligt hade ordenssystrar och de ordensmän som inte mottagit någon klerikal vinning lekmannastatus.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

Frankrike var det land där det kvinnliga ordenslivet var som mest expansivt, och det var också just franska ordenssystrar som kom att återinföra katolskt ordensliv först i Danmark och därefter också i Sverige och Norge. Det första ordenssamfund som etablerade sig i Skandinavien var Sankt Josefsystrarnas Kongregation, som grundats i början av 1800-talet som en avknoppning från ett större ordenssamfund och vars moderhus låg i Chambéry i Savoyen. Kongregationen hade en social och karitativ inriktning och systrarna, som endast avlade så kallat enkla löften, levde inte i sträng klausur. Det ursprungliga ordenssamfundet hade upprättats på 1640-talet av en fransk jesuitpräst, och detta jesuitiska arv präglade även chambérykongregationen.⁶¹ Våren 1856 kom de första fyra josefsystrarna till Danmark och upprättade en kommunitet i Köpenhamn. I en rapport från november 1855 hade Grüder framhållit behovet av att få ordenssystrar till den danska huvudstaden.⁶² Men det var inte på hans eller någon av de andra prästernas initiativ som josefsystrarna kom till Danmark. Initiativet kom istället från en dansk konvertit som, tillsammans med den franska diplomatfamilj hon tjänstgjorde hos, lyckats övertala generalpriorinnan i Chambéry att upprätta en kommunitet i Danmark.

Historien om josefsystrarnas första tid i Danmark är väl dokumenterad. Det finns en handskriven krönika, vilken sedan har bearbetats och tryckts först på franska och sedan i dansk översättning. I josefsystrarnas arkiv i Köpenhamn har man gjort en minutiös dokumentation av den officiella brevväxlingen angående etableringen, och den danska josefsystem Hedvig Utke Ramsing har i sin historik om kongregationens verksamhet i Danmark spått på med ytterligare detaljer. Här framställs etableringen närmast som ett heroiskt storverk, som de helgonlika pionjärsystrarna trots starkt motstånd och under svåra umbäranden lyckats genomföra med Guds hjälp.⁶³ I systrarnas interna brevväxling framträder en något annorlunda, mer verklighetsnära bild. Omständigheterna kring josefsyst-

61. M. Vacher, *Des »régulières« dans le siècle. Les Sœurs de Saint-Joseph du Père Médaille aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris 1991. Jfr också Y. M. Werner, 2002a.

62. Grüder till G. Franson den 25 november 1855: *Germania*, vol. 20, ASPF.

63. »Abrégé Historique de la Congrégation des Sœurs de St. Joseph depuis son établissement en Danemark jusqu'à nos jours«: SJSK. Denna krönika har skrivits successivt och ligger till grund för de senare tryckta versionerna: *Chronique de la Congrégation des Sœurs de Saint Joseph de Chambéry. Livre X. La mission de la province danoise*. Chambéry 1936. H. Utke Ramsing, *Spredte Træk af Sankt Joseph-Søstrenes Historie*. København 1939, s. 53–90. En redogörelse för

rarnas etablering i Köpenhamn sätter den tidiga katolska missionen i Danmark i blyxtbelysning och visar på tendenser och utvecklingslinjer som skulle komma att spela en stor roll för den framtida verksamheten. Det kan därför finnas anledning att behandla den mera ingående.

Initiativtagaren till detta, som det skulle visa sig, framgångsrika projekt utgick från den danska lärarinnan Marie Lohse, som tjänstgjort som guvernant åt den grevliga diplomatfamiljen Costa de Beauregard. Grevnen hade på 1840-talet varit chargé d'affaires vid den sardinska legationen i Köpenhamn. Marie Lohse hade sedermera följt med grevefamiljen till Frankrike, där hon upptagits i den katolska kyrkan. Under sin vistelse i Frankrike kom hon i kontakt med josefsystrarna, och hon lyckades inträffa generalpriorinnan i Chambéry, Marie-Félicité (Veyrat), för sin plan att få franska ordenssystrar till Danmark. Chambérykongregationen hade något tidigare upprättat en mission i Indien, och man hade planer på att sända systrar även till Brasilien. Man höll med andra ord – helt i enlighet med tidens trend – på att etablera sig som en stiftsövergripande kongregation. Nu kom alltså även Danmark in i bilden, och eftersom Marie Lohse meddelat att hon tagit kontakt med en rad välbärgade katoliker i Danmark som lovat finansiellt bistånd gav Marie-Félicité slutligen sitt samtycke.⁶⁴ Beslutet föll sig nog inte så svårt som det framställs i systerrarnas krönikor. Inom kongregationen var man inställd på yttre mission och hade låtit utarbeta nya konstitutioner för detta ändamål, vilka just sänts till Rom för granskning.⁶⁵ Dessutom hade generalpriorinnan redan i januari 1854 i brev till Marie Lohse uttryckt sitt stöd för planen.⁶⁶ Ärkebiskop Alexis Billiet av Chambéry, som kongregationen formellt var underställd, ställde sig positiv till det danska projektet, och i ett brev till

händelseförloppet finns också i H. Demain, *Mère Marie-Félicité. Supérieure générale des religieuses de St. Joseph du Chambéry*. Paris 1934. En utförlig skildring av josefsystrarnas etablering och första tid i Köpenhamn finns också i Y. M. Werner, 2002a, s. 42–55, 88–91, 101ff.

64. Abrégé Historique: SJSÄK.

65. I ett brev till Marie-Félicité den 4 juni 1856 bekräftade Pius IX att de nya konstitutionerna anlänt till Rom och att han vidarebefordrat dem till kongregationen för biskopar och ordensfolk för prövning. Ärkebiskop Billiet hade i ett brev till påven rekommenderat de nya konstitutionerna och därvid särskilt nämnt att systrarna etablerat sig i Köpenhamn. Brevet är avtryckta i *Konstitutioner för Sankt Joseph-Søstrenes Ordenssamfund*. København 1923, s. IX–XIV. Den påvliga skrивelsen av den 4 juni 1856 är även avtryckt hos H. Demain, 1934, s. 126f.

66. Marie-Félicité till Lohse den 10 jan. 1854 (kopia). Lohse till Marie-Félicité den 15 juli 1854: 6G5, ASSJC.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

denne från september 1855 meddelade Grüder på kyrkoherde Schürhoffs vägnar att systrarna var välkomna till Köpenhamn.⁶⁷ Efter det att även Propaganda Fide godkände saken fattade Marie-Félicité i samförstånd med sitt generalråd beslut att sända systrar till Danmark. Pingstdagen den 11 maj 1856 anlände de första fyra systrarna till den danska huvudstaden, där de slog sig ner i en hyrd källarlokal som Marie Lohse ordnat åt dem. Till priorinna för den lilla komuniteten utsågs Anne-Thérèse (Parent).⁶⁸

Nu började problemen. Det visade sig nämligen att Marie Lohse, som fungerat som ett slags kurir mellan Chambéry och Köpenhamn, fört både prästerna i Köpenhamn och generalpriorinnan i Chambéry bakom ljuset vad gällde systrarnas framtida verksamhet i Köpenhamn och dess finansiering. Från båda håll hade man utgått ifrån att systrarna skulle leda ett sjukhus. Men medan Marie-Félicité trott att den danska missionen skulle bära det finansiella ansvaret, hade prästerna i Köpenhamn utgått ifrån att systrarna skulle föra med sig resurser från välgörare i Savoyen och att verksamheten huvudsakligen skulle finansieras därifrån. Detta ömsesidiga missförstånd ledde till att de fyra josefsystrarna i Köpenhamn saknade ordnad försörjning. Församlingen i Köpenhamn var fattig och kunde inte åta sig den uppgiften. Man kunde, som Schürhoff skrev i ett brev till ärkebiskop Billiet, knappt klara av de åtaganden man redan hade. Marie Lohse hade visserligen lyckats förmå en del välbeställda katoliker att teckna sig för att lämna ett årligt understöd på 540 riksdaler och även de katolska sändebuden hade lämnat bidrag, men detta förslog, enligt prästernas mening, inte långt, och framför allt räckte det inte till för att upprätta ett sjukhus. Den slutsats Schürhoff och Grüder drog och som de gav uttryck åt i en rad brev till Beckmann, Billiet och kardinal Barnabò, var att josefsystrarna därmed saknade möjlighet både till apostoliskt arbete i Danmark och till ordnad försörjning och att de därför borde hemkallas till Chambéry.⁶⁹

67. Grüder till Billiet den 15 sept. 1855: (avskrift) Lettres d'affaires, ASSJC. Brevet sändes i kopia till Propaganda Fide: Germania, vol. 20, ASPF.

68. Abrégé Historique: SJSK. Beslutet föregicks av en livlig korrespondens med katolska damer i Köpenhamn. A. Løvenskjold till Marie-Félicité den 17 april och den 15 sept. 1855: 6G5, ASSJC. Generalpriorinnan vände sig också direkt till Schürhoff. Marie-Félicité till Schürhoff den 4 okt. 1855 (avskrift) och till Grüder den 16 april 1856 (kopia): 6G5, ASSJC.

69. Schürhoff till Billiet den 8 juli 1856 och den 18 sept. 1857: (fotostatkopior) SJSK. Schürhoff till Beckmann den 3 mars och den 20 nov. 1857: 03.07.22, BAO. Grüder till Barnabò den 16 sept. 1856: Germania, vol. 20, ASPF. Den subskription som gjorts till systrarnas förmån uppgick till 1 200 franc årligen.



De argument de båda prästerna använde sig av är på många sätt be-tecknande. Frågan om systrarnas försörjning spelade visserligen en stor roll, men den verkar inte ha varit utslagsgivande. L'Œuvre hade nämligen åtagit sig att understödja systrarnas verksamhet förutsatt att Schürhoff intygade att de skulle kunna vara till nytta i den danska missionen. Men denne vägrade skriva ett sådant intyg med hänvisning till att han var övertygad om motsatsen. Systrarna var visserligen, framhöll han i ett brev till ärkebiskop Billiet i september 1857, fromma, duktiga och fyllda av iver att arbeta för den katolska trons utbredning, men deras stränga ordensregel, deras främmande mentalitet och svårigheter att lära sig det danska språket gjorde att de saknade förutsättningar att verka med framgång i Danmark, åtminstone bland vanligt folk. Den främsta orsaken till att prästerna ställde sig så negativa tycks alltså ha sammanhängt med nationella övertåganden, och både Schürhoff och Grüder gav i flera av breven uttryck åt sin önskan att i stället få tyska barmhärtighetssystrar till den danska huvudstaden.⁷⁰

Men ärkebiskopen av Chambéry, som ju med sin auktoritet ställt sig bakom josefsystrarnas danska projekt, var inte beredd att återkalla syst-rarna, och han skrädde inte orden då han i ett brev till Schürhoff påpekade den brist på konsekvens som denne gjort sig skyldig till genom att å ena sidan ange brist på resurser som ett argument för att systrarna inte kunde stanna i Danmark och å andra sidan förvägra dem det intyg som skulle leda till att resurser ställdes till förfogande. Genom att hjälpa till med undervisningen i den katolska församlingsskolan, inrätta en flickpension och vårda sjuka i hemmen skulle de kunna förtjäna sitt eget uppehälle, menade ärkebiskopen.⁷¹ Billiet tog också kontakt med Beckmann, som interrimistiskt förvaltade de nordtyska missionerna i väntan på en ny biskop. I en instruktion till Schürhoff från november 1857 ondgjorde sig Beckmann över att denne vänt sig direkt till Chambéry utan att inhämta

70. Schürhoff framhöll bl.a. att systrarnas ordensregel förbjöd dem att stanna hos sjuka över natten och han betvivlade att de skulle kunna lära sig danska så bra att de kunde umgås med enkelt folk. Systrarna hade skaffat sig många välgörare bland katoliker ur de högre skikten, som gärna umgicks med dem. Men detta gagnade, enligt Schürhoff, på intet sätt missionen.

71. Billiet till Schürhoff den 13 okt. 1857: (fotostatkopier) SJSÅK. Ärkebiskopen upprördes också över att Schürhoff bett honom kalla hem systrarna utan att ange att initiativet kom från prästerna i Köpenhamn. Han framhöll vidare att han tänkte inhämta informationer om förhållandena i Köpenhamn via de katolska sändebuden.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

hans tillstånd, och han befallde prästerna i Köpenhamn att bistå systrarna efter förmåga och förse dem med lämpliga arbetsuppgifter.⁷²

Saken tog en ny vändning efter det att Melchers utnämns till biskop av Osnabrück och därmed också övertagit ansvaret för de nordiska missionerna. Frågan om josefsystrarnas vara eller inte vara i Danmark diskuterades ivrigt i det katolska församlingsrådet, och en rad brev med argument för och emot sändes till den nye biskopen. Josefsystrarnas danska välgörare, bland dem högadliga damer som baronessan Anne Løvenskjold och markisinnan O'Neil de Bonnay, framhöll betydelsen av att systrarna stannade i missionen och lovade att fortsätta bistå dem ekonomiskt.⁷³ Under tiden hade systrarna, vars antal nu ökat till sex, lyckats skaffa sig egna inkomstkällor genom att öppna en småbarnsskola i sitt »källarkloster«, och hösten 1857 kunde de flytta in i en större lägenhet i ett hus nära den katolska kyrkan. Följande år gjorde några av systrarna en kollektresa i Belgien, Frankrike och Tyskland för att skaffa medel till köp av ett eget hus.⁷⁴ Men dessa initiativ tycks inte ha förbättrat deras anseende hos prästerna utan snarast gjort dessa än mer negativa. I ett brev från september 1858 uttalade sig Schürhoff mycket nedlåtande om den småbarnsskola som systrarna öppnat. Verksamheten där gick, menade han, mest ut på att lära barnen be, sjunga och ge komplimanger på franska. Detta var, enligt hans mening, helt meningslös kunskap. Några rader längre ner i brevet upprepade han sin önskan om att undervisningen av de katolska flickorna skulle tas om hand av tyska ordenssystrar och framhöll därvid att skolbarnen redan »das Deutsche gut verstehen«. ⁷⁵ Tyska skulle de katolska barnen alltså lära sig, men inte franska.

72. Billiet till Beckmann den 13 okt. 1857: 03.07.22, BAO. Beckmann till Billiet den 8 okt. 1857: Lettres d'affaires, ASSJC. Beckmann till Schürhoff den 5 nov. 1857 (kopia i fransk övers.): Germania, vol. 20, ASPF. I en skrivelse till Billiet den 13 april 1856 hade Beckmann dock nämnt de ekonomiska svårigheterna och föreslagit att man skulle uppskjuta det hela tills vidare: Lettres d'affaires, ASSJC.

73. Brev till Melchers från Løvenskjold och Bonnay aug. 1858 (kopior): 6G5, ASSJC. Brev till Melchers från Marie-Felicité den 22 aug. och från Schürhoff den 22 sept. 1858: 03.07.22, BAO.

74. Abrégé Historique: SJSK. *Chronique* ..., 1936, s. 76f. Denna insamling gav dock inte så gott resultat som man hoppats. Välgörare hade också anordnat en basar till systrarnas förmån, men inkomsterna från den skall prästerna ha lagt beslag på. Anne-Thérèse till Billiet odat. 1858: 6G5A, ASSJC.

75. Schürhoff till Melchers den 22 sept. 1858: 03.07.22, BAO (fotostatkopior i SJSK). Enligt Schürhoff passade systrarnas »ceremonielle, gezierte französische Wesen« inte i deras katolska flickskola. Eleverna där tillhörde ju alla de lägre samhällsklasserna.

Nationalitetsfrågan spelade en viktig roll i denna dragkamp. I Chambéry var man väl medveten om detta, vilket säkert bidrog till beslutet att under inga omständigheter ge upp det danska projektet. Men avgörandet låg hos den nyutnämnde biskop Melchers av Osnabrück. I ett brev till Billiet försäkrade denne att han skulle bedöma saken opartiskt och träffa ett slutligt avgörande först efter det att han visiterat den danska missionen. Visitationen ägde rum i samband med det ovan nämnda pastoralbesöket i Köpenhamn sommaren 1859 och resulterade i att biskopen bestämde att systrarna skulle stanna i den danska missionen. Innan Melchers kom till Köpenhamn hade han emellertid varit i Rom, och på hemvägen hade han gästat josefsystrarnas moderhus i Chambéry. Man kan alltså utgå från att beslutet om att systrarna skulle få stanna egentligen fattats redan innan biskopen gjorde sin visitation i Danmark. Under Melchers vistelse i Rom måste frågan nämligen ha kommit på tal. Från Chambéry hade man försett den Heliga stolen med informationer om verksamheten i Danmark och ingående redogjort för det motstånd josefsystrarna mött där.⁷⁶ I ett personligt brev till generalpriorinnan Marie-Félicité från juli 1859, tre veckor före Melchers pastoralbesök i Köpenhamn, uttryckte Pius IX sin glädje över underrättelsen om kongregationens framgångsrika verksamhet i Danmark och uppmanade systrarna att i förtröstan på Guds hjälp och trots allt motstånd fortsätta sitt apostoliska värv.⁷⁷ Därmed var saken avgjord, ty biskop Melchers kunde ju inte gärna gå emot påvens uttryckligen uttalade vilja.

Men beslutet hade nog utfallit till josefsystrarnas fördel även utan detta påvliga stöd, och det av ekonomiska skäl. De nordtyska missionerna erhöll ju stora bidrag från franska L'Œuvre, som var den utan jämförelse största av alla katolska missionsorganisationer vid denna tid. Risken fanns ju alltid att man här skulle ställa sig mindre välvillig till att stödja de

76. Marie-Félicité till Barnabò den 12 april 1858 (kopia): Lettres d'affaires, ASSJC. *Chronique ...*, 1936, s. 64ff. I Rom hade man fått utförlig information om de katolska förhållandena i Köpenhamn av prästen Louis Mussa. Denne hade på sin väg till Rom även gjort ett besök i Chambéry och avlagt rapport där.

77. *Chronique ...*, 1936, s. 84f. Brevet är här återgivet in extenso. Det påvliga brevet sändes i kopia till systrarna i Köpenhamn. I sitt brev skriver påven: »Faites donc bon courage, chère filles en Jésus-Christ [...] En attendant, soyez persuadée de Notre affection toute spéciale pour ces religieuses qui sont dans la tribulation.« Påvens inställning i denna fråga var således inte att ta miste på.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

nordiska missionerna, om de franska ordenssystrarna skickades bort från Danmark. Ärkebiskop Billiet hade, som nämnts, rekommenderat anslag till systrarna, vilket L'Œuvre dock i enlighet med sina statuter inte kunde ge på grund av Schürhoffs vägran att skriva ett intyg till deras fördel. Men josefsystrarna försåg ledningen för L'Œuvre med kontinuerliga informationer om sin verksamhet. I en rapport från augusti 1858 framhöll priorinnan Anne-Thérèse systrarnas utsatta läge och redogjorde för hur de tyska församlingsprästerna motarbetade dem, som hon såg det, utan någon som helst yttre anledning. Detta berodde, trodde hon, på att tyskar ofta hade svårt att samarbeta med andra nationaliteter. Men systrarna gav inte tappt, och hösten 1857 hade de kunnat öppna en liten skola med ett tjugotal elever och kort därefter ett internat för flickor. För sin försörjning var systrarna, skrev Anne-Thérèse vidare, helt beroende av välgörenhet och de allmosor man fick från katolska familjer, ty från katolska församlingen i Köpenhamn erhöll man inte någon som helst ekonomisk hjälp. Rapporten avslutades med en bön om att ledningen för L'Œuvre skulle se till att biskopen av Osnabrück lät dem få del av det understöd som sändes till de nordiska missionerna.⁷⁸

Detta brev med dess antydning om att de tyska prästerna i Köpenhamn motarbetade systrarna av nationella skäl förfelade inte sin verkan. L'Œuvre beviljade ett anslag på 5 000 francs till josefsystrarna i Danmark för 1859 och följande år gjordes understödet permanent. Detta ekonomiska stöd kom därefter successivt att öka efterhand som systrarnas verksamhet expanderade och utgjorde mellan 30 och 40 procent av de medel som L'Œuvre varje år avsatte för den danska missionsverksamheten.⁷⁹ Efter att det bestämts att josefsystrarna skulle få fortsätta sin verksamhet i den danska missionen ändrades, enligt vad Anne-Thérèse och generalpriorinnan Marie-Félicité rapporterade till L'Œuvre, de tyska prästernas inställning till systrarna radikalt, och de kom nu på alla sätt att stödja och

78. Anne-Thérèse till L'Œuvre den 7 aug. 1858: CEPF, D1, AOPM.

79. Detta framgår av de årliga ekonomiska redovisningarna till L'Œuvre. Formellt beviljades understödet efter en anhållan från Melchers, men denna anhållan hade föregåtts av en skrivelse från L'Œuvre, där man uppmanat denne att inkomma med en sådan. Enligt sina stadgar kunde L'Œuvre nämligen inte bevilja ekonomiskt stöd utan en formell begäran från den lokala kyrkliga hierarkins sida, och utbetalningarna gick alltid via de kyrkliga myndigheterna. L'Œuvre till Billiet den 23 april 1859 (kopia): Lettres d'affaires, ASSJC.



bistå dem. Detta gällde särskilt Grüder, som systrarna nu gav mycket goda vitsord för hans prästerliga iver och »vie vraiment apostolique«.⁸⁰ I oktober 1859 förvärvade josefsystrarna ett eget hus på Toldbodvej i stadsdelen Frederiksberg, vilket i nästan femtio års tid kom att fungera som centrum för deras snabbt expanderande verksamhet i Danmark. Bidrag till husköpet hade de fått från privata välgörare, genom insamlingar i in- och utlandet samt från L'Œuvre.⁸¹ Jag kommer längre fram i detta kapitel att behandla josefsystrarnas insatser i den danska missionen mera ingående. Deras apostolat skulle nämligen visa sig vara ett av den danska missionens mest effektiva missionsredskap.

Den nordiska missionen reorganiseras

I dragkampen om josefsystrarnas vara eller inte vara i Danmark spelade, som sagt, den nationella frågan en inte obetydlig roll. Även om biskop Melchers formellt hade avgörandet i sin hand, så fattades det reella beslutet i Rom genom påvens öppet uttalade stöd till josefsystrarna. Detta beslut innebar samtidigt ett avvisande av det tyska prästerskapets försök att göra den danska missionen till en tysk angelägenhet. Efter samma linjer kom Rom att agera också i en annan nordisk konfliktfråga, nämligen den om det nordiska missionsområdets administrativa indelning. De starka antityska stämningarna i Danmark efter det dansk-tyska kriget 1864 gjorde att det tedde sig mindre lämpligt att låta den danska missionens styras direkt från Tyskland.⁸² Det förlorade kriget hade ju dessutom lett till att Danmark tvingats avträda Schleswig, Holstein och Lauenburg. I Rom började man därför diskutera en territoriell nyordning även på det kyrkliga området. Sverige hade varit ett eget apostoliskt vikariat sedan

80. Rapporter till L'Œuvre från Anne-Thérèse den 13 sept. 1859, från Marie-Félicité den 10 febr. 1860 och från Marie de Jésus den 21 mars 1867: CEF, D1, AOPM. I det sistnämnda brevet betecknas prästerna rent av som »les Saints Prêtres«. Marie-Félicité tillmätte det påvliga ingripandet till förmån för systrarna en avgörande betydelse för denna attitydförändring.

81. Anne-Thérèse till L'Œuvre den 18 febr. 1859: CEF, D1, AOPM. *Chronique ...*, 1936, s. 75–78. Bland välgörarna fanns också den österrikiska kejsarinnan. Systrarna kom efterhand också att förvärva grannfastigheterna. För att klara avbetalningen på de lån som man tvingades ta för dessa fastighetsköp hyrde man till en början ut en del av egendomen.

82. Att biskop Melchers efter det att hertigdömena införlivats med Preussen lät anordna ett Te Deum i de katolska kyrkorna i området väckte ont blod i Danmark. Jfr L. B. Fabricius, »Katolske glimter fra 1864«: *Catholica* 1964:1, s. 29–36.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

1783, och efter den svensk-norska unionens upprättande 1814 kom även Norge att ingå i det svenska missionsområdet. Inom Propaganda Fide diskuterades en rad olika lösningar innan man våren 1869 bestämde sig för att utgå från de rådande politiska förhållandena och göra Danmark och Norge till egna missionsdistrikt.⁸³

Men innan man stannade inför denna lösning hade man gjort ett försök med en apostolisk prefektur för Nordpolen, vilken upprättats 1855 och som kom att omfatta norska och svenska Lappland, Kolahalvön, Island, Grönland, Färöarna, den nordligaste delen av Amerika, Shetlands- och Orkneyöarna samt den nordligaste delen av Skottland. Ledningen för denna transatlantiska polarmission anförtroddes åt den konverterade ryske greven Stefan Djunkowsky. Tillsammans med präster som han värvat i Frankrike, Tyskland och på Irland grep han sig an sitt missionsarbete i april 1855. Djunkowsky koncentrerade sin verksamhet till Norge, där det sedan 1845 rådde begränsad religionsfrihet för kristna dissenter. Som säte för missionen valde han Alta i norska Finnmark, där han upprättade ett missionsseminarium. Denna polarmission har utsatts för stark kritik i äldre katolska skildringar, men den norske forskaren Bernt Eidsvig konstaterar i ett arbete från 1993 att Djunkowsky trots allt nådde betydande framgångar. Han lyckades också genom sin medvetna anknytning till Norges medeltida traditioner och genom att spela på de nationella strängarna vinna sympatier hos befolkningen i Nordnorge.⁸⁴ Det som slutligen bragte projektet på fall tycks ha varit Djunkowskys försök att utvidga sitt jurisdiktionsområde till att omfatta hela Norge jämte Danmark och att förlägga sitt residens till Köpenhamn.

Grüder vände sig bestämt mot dessa planer. I rapporter till biskop Melchers och till Propaganda Fide riktade han också stark kritik mot Djunkowskys person och betecknade honom som direkt olämplig för sitt uppdrag. Liknande kritik framfördes också både från svenskt och norskt katolskt håll. Sydnorge tillhörde det svenska apostoliska vikariatet, vil-

83. H. Tüchle, 1972, s. 139–147. Metzler, 1919, s. 245–254.

84. B. I. Eidsvig, 1993, s. 169–187. Beslutet om att upprätta denna polarmission fattades i samband med proklamationen av dogmen om Marie obefläckade avlelse 1854, då ett stort antal präster, däribland Djunkowsky, samlats för rådplägning hos prefekten för Propaganda Fide. Missionsstationer upprättades också i Tromsø, Trondheim, Reykjavik, Tórshavn samt Wick och Lerwick efter det att Shetlands- och Orkneyöarna samt norra Skottland införlivats med missionen.

ket sedan 1833 leddes av den schweiziskfödde biskopen Jacob Laurenz Studach. I skrivelser till Rom uttryckte Studach sitt missnöje med Djunkowsky, vars, som han menade, vilda framfart var till stor skada för den katolska kyrkans anseende i Norden. I Rom höll man trots all kritik i det längsta fast vid Djunkowsky, och det var först efter det att han sommaren 1861 hade ingått äktenskap med en engelsk kvinna som han slutligen entledigades från sin befattning. Men nordpolsmissionen upphävdes inte.⁸⁵ Till ny prefekt utsågs den franske prästen Bernard Bernard, som varit Djunkowskys närmaste medarbetare och som satte som mål att realisera dennes planer på ett gemensamt apostoliskt vikariat för Danmark och nordpolsregionen. Med Roms tillstånd förlade han sitt residens till Köpenhamn, där han avsåg upprätta ett missionsseminarium.⁸⁶ Nu utbröt en verklig maktkamp mellan Bernard och Grüder, som finns dokumenterad i en omfattande rapportering till Rom. Dessa rapporter speglar på ett intressant sätt den nationellt bestämda intressekonflikt som också gjorde sig gällande i striden om josefsystrarnas etablering i Danmark.

Grüder betecknade Bernards planer som orealistiska. Han ansåg det vidare vara ett bakslag för den danska missionen, om den skulle få en enkel präst som överherde efter att i årtal ha haft en stiftsbiskop i denna funktion, vilket bidragit till att stärka det kyrkliga medvetandet. En stiftsbiskop hade dessutom, menade han, helt andra möjligheter att få dugliga präster för missionsuppdragen. Men det som främst oroade Grüder var att den danska missionen helt skulle övergå i franska händer. Han var nämligen övertygad om att det bara var män från det tyska kulturområdet som på grund av närheten i språk och kultur passade för missionsuppdragen i Norden.⁸⁷ Även Bernard tog i sina rapporter fasta på den na-

85. B. I. Eidsvig, 1993, s. 184–187. A. Palmqvist, 1958, s. 121–124. Djunkowskys verksamhet väckte uppseende och framkallade starka antikatolska angrepp i svensk och norsk press. Äktenskapet med den engelska damen blev kortvarigt. 1866 återvände Djunkowsky till den rysk-ortodoxa kyrkan.

86. J. 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.

87. Grüder till Barnabò den 14 juli 1865: *Germania*, vol. 23. J. Metzler, 1919, s. 238–245. 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.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

tionella aspekten. Så framhöll han hur de tyska prästerna i Köpenhamn ständigt motarbetade och trakasserade honom och hans medarbetare och att de vägrade bistå de franska josefsystrarna. Vidare ansåg han det vara högst olämpligt att den danska missionen var knuten till det tyska stiftet Osnabrück.⁸⁸

Bernard fick stöd av de belgiska biskoparna, vilka också tillät honom ta upp kollekt i deras respektive stift. Men det blev Grüder som med stöd av stiftsledningen i Osnabrück drog det längsta strået. Både biskop Melchers och hans efterträdare Beckmann ställde sig bakom Grüder, och i skrivelser till kardinal Barnabò uttalade de sig för att nordpolsmissionen borde upplösas och att de delar som tillhörde Sverige och Norge skulle underställas den apostoliske vikarien i Stockholm. Vad gällde Danmark hade Melchers föreslagit att den danska missionen skulle göras till en apostolisk prefektur, direkt underställd provikarien för de nordiska missionerna, och att Grüder skulle utses till apostolisk prefekt. Han framhöll därvid att Grüder ägde omfattande språkkunskaper och var allmänt uppskattad av präster och lekmän i den danska missionen.⁸⁹ På grundval av alla dessa informationer fattade Propaganda Fide beslut om att göra Norge, Danmark och Schleswig-Holstein till apostoliska prefekturer. Nordpolsmissionen upphävdes, och den 9 juli 1869 utsågs Grüder och den tidigare i Köpenhamn verksamme prästen Anton Kohues till apostoliska prefekter för Danmark respektive Schleswig-Holstein. Något senare utnämndes Bernard till apostolisk prefekt för den norska missionen. Medan de båda förstnämnda missionerna skulle vara underställda biskopen av Osnabrück i dennes egenskap av apostolisk provikarie, gjordes den norska prefekturen till ett självständigt missionsområde. De nordiska missionerna kom i fortsättningen att betecknas som de nordtyska missionerna.⁹⁰

88. Bernard till Barnabò den 18 maj 1866: *Germania*, vol. 23, ASPF. Rapporteringen från Bernard är mycket omfattande och hans rapporter har ofta karaktären av långa detaljrika es-säer.

89. Melchers till Barnabò den 28 juli 1865 och den 4 okt. 1867. Beckmann till Barnabò den 30 nov. 1868: *Germania*, vol. 23 & 24, ASPF.

90. J. Metzler, 1919, s. 245–254. I skrivelser den 29 juli 1869 hade de apostoliska vikarierna för den svenska respektive de nordiska missionerna uppmanats föreslå lämpliga personer för dessa poster. Den 17 augusti bekräftades nyordningen i ett påvligt brev.

KATOLSK MISSION I ULTRAMONTANISMENS SKUGGA

Så hade en ny grund lagts för det katolska missionsarbetet i Danmark. Den danska missionen fortsatte visserligen att vara knuten till stiftet Osnabrück, men genom upphöjelsen till apostolisk prefektur hade Danmark blivit ett eget missionsområde. Men den nyutnämnde apostoliske prefekten vägrade först att acceptera sin nya ställning. I en skrivelse till kardinal Barnabò från september 1869 framhöll han att det varit tungt nog att behöva överta kyrkoherdebefattningen i Köpenhamn och att hans samvete förbjöd honom att anta den ansvarsfulla posten som apostolisk prefekt. Men i Rom var man inte villig att lösa honom från uppdraget, och efter det att Barnabò i en skrivelse från november 1869 befallt honom att underkasta sig missionskongregationens av påven bekräftade beslut föll Grüder till föga.⁹¹

Nu kunde man kanske ha trott att Grüders vägran var ett uttryck för den kutym av blygsamhet som ofta gör sig gällande i samband med kyrkliga utnämningsärenden. Men här tycks så inte ha varit fallet. Grüder var uppenbarligen allvarligt oroad över att han inte skulle vara uppdraget vuxen. I en skrivelse till Pius IX från oktober 1861 hade biskop Melchers betecknat Grüder som »en from, klok och ivrig präst med ett mycket känsligt samvete».⁹² Denna karakteristik stämmer bra med den bild som framtonar i hans rapporter. Hans håg stod till själavård på det lilla planet, inte till mera övergripande organisationsarbete, och han hade stort behov av gemenskap och trygghet. Detta var bakgrunden till att han alltsedan sin prästvigning 1851 vid flera tillfällen anhållit om 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 kongregationens tillstånd. Från Roms sida svarade man emellertid blankt nej på hans anhållan om dispens från löftet, trots att han anförde allt starkare argument för sin anhållan. Så framhöll han i en skrivelse till kardinal Barnabò från november 1856 att han försökt uppfatta de tidigare avslagen som ett ut-

91. Barnabò till Grüder den 26 aug. & 11 nov. 1869: 1000, 010, KHA. Grüder till Barnabò 20 sept. 1869: Germania, vol. 24, ASPF.

92. Melchers till Pius IX den 11 oktober 1861: Germania, vol. 23, ASPF .

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

tryck för Guds vilja, men att han nu befann sig i ett så dåligt själsligt tillstånd att han var tvungen att föra saken på tal igen. Han ansattes nämligen av tvivel på den katolska trons sanning, vilka han endast med stora svårigheter förmådde hålla tillbaka. I sitt nuvarande tillstånd skulle han därför inte klara av att leva länge till i en »nationem haeticam« (kättersk nation) utan fara för att förlora tron. Han avslutade brevet med att bönfälla kardinalen om tillstånd att för sin andliga och kroppsliga hälsas skull få inträda i jesuitorden. Samtidigt föreslog han att hela den danska missionen skulle överlätas åt jesuiterna.⁹³ Grüder tog upp sina problem även med sina närmaste överordnade. Biskop Melchers övervägde därför att kalla honom som lärare till prästseminariet i Osnabrück. Men också detta förslag avvisades av Rom.⁹⁴

I en rapport från januari 1859 uttryckte Grüder sin besvikelse, för att inte säga förtvivlan, över detta beslut. För att beveka kardinalen förklarade han att han var villig att återvända till Danmark och ta sig an arbetet där med förnyad kraft vid en senare tidpunkt. Men i sitt nuvarande svaghetstillstånd behövde han den gemenskapen som verksamheten vid ett prästseminarium kunde erbjuda.⁹⁵ De svar som Grüder erhöll från Rom på dessa hjärtskärande suppliker (böneskrifter) är märkvärdigt intetsägande. Barnabò uppmanade Grüder att sätta sin lit till Gud och berömde honom samtidigt för hans missionsinsatser. Men om någon förflyttning var det inte tal.⁹⁶ Här har vi en förklaring till varför Grüder så bestämt avvisade upphöjelsen till apostolisk prefekt. Genom att anta denna befattning skulle han ju förlora alla möjligheter att få verka i en prästerlig gemenskap i en katolsk miljö och i stället tvingas fortsätta det ensamma livet som missionär i Danmark. Visserligen hade Grüder både katolska präster, ordenssystrar och ivriga katolska lekmän omkring sig. Men den yttre miljön var inte katolsk och kaplanerna vid Sankt Ansgarskyrkan kunde aldrig utgöra en ersättning för den kollegiala gemenskap som fanns i en prästorden. Det förhärskande katolska prästidealet, vilket

93. Grüder till Barnabò den 5 nov. 1856: *Germania*, vol. 20, ASPF.

94. Brevväxlingen med Melchers refereras i brev från Grüder till Barnabò den 8 jan. 1859: *Germania*, vol. 22, ASPF.

95. Grüder till Barnabò den 8 jan. 1859: *Germania*, vol. 22, ASPF.

96. Frasoni till Grüder den 15 jan. 1855. Barnabò till Grüder den 12 okt. 1858: 1000, 2001, KHA.

inpräglades hos de unga alumnerna under utbildningen i prästseminariet, betonade den prästerliga tjänstens höghet och värdighet. En präst skulle inte bara vara sakramentsförvaltare, lärare och ledare för de troende utan förväntades också vara en förebild vad gällde andaktsliv och asketisk levnadsföring. Detta höga prästideal gav det katolska prästerskapet en klar identitet och en klerikal kåranda. Men det bidrog också till deras isolering från det omgivande samhället och från vanlig mänsklig gemenskap, vilket särskilt drabbade sekularpräster, inte minst de som arbetade i diasporan eller i missionerna.⁹⁷

Grüder var en samvetsgrann präst som strävade efter att till punkt och pricka följa de kyrkliga instruktionerna och försökte leva upp till det prästideal han formats efter under seminarietiden i Rom. Hans tillbakadragna, asketiska väsen ingöt respekt hos katolikerna, och av sina underlydande präster kom han nästan att betraktas som ett helgon. Flera av dem hade fostrats av honom innan de sändes för prästutbildning till Rom.⁹⁸ Grüder fäste, som sagt, stor vikt vid uppgiften att befordra inhemska prästkallelser och forma ett danskt prästerskap. I en rapport till L'Œuvre från november 1875 framhöll han stolt att inte mindre än sex unga danskar studerade vid Collegium Urbanum i Rom och att fyra av prefektens 26 präster var infödda danskar. Vid mitten av 1880-talet hade antalet danskfödda katolska präster ökat till elva.⁹⁹ Sitt uppdrag som apostolisk prefekt tog Grüder på det största allvar. Varje detalj var viktig. Detta visade sig inte minst i hans hantering av frågan om de kyrkliga fullmakterna.

97. R. Aubert, »Licht und Schatten der katholischen Vitalität«: *Handbuch der Kirchengeschichte*. Bd. IV:1. *Die Kirche zwischen Revolution und Restauration*. Hg. H. Jedin. Freiburg 1971, s. 656–663. O. Blaschke, »Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel«: *Religion im Kaiserreich ...*, 1996, s. 93–135.

98. Rapporter till kardinalprefekten från F. Heiden den 2 aug. 1875, från A. Johansen den 18 dec. 1882 & 16 dec. 1883, från A. Neuvel den 25 dec. 1883 och från F. Kerff den 8 april 1884: *Germania*, vol. 24 & 25, ASPF. Kerff, som var stationerad i Horsens, berättar i sin rapport om den då avlidne Grüders sista besök i församlingen. Han hade, framhåller Kerff, talat om det eviga livets fröjder på ett sådant sätt att alla haft intrycket att de hade med en helig man att göra. Grüders besök i församlingen hade alltid varit till stor tröst (*consolazione*).

99. Grüder till L'Œuvre den 30 nov. 1875: CEPE, D6, AOPM. Årsrapport för den danska missionen 1886: *Germania*, vol. 26, ASPF. Från 1880 insände Grüder utförliga rapporter om de vid Propaganda Fide utbildade prästerna. Bakgrunden var att han av en tillfällighet fått ögonen på en påvlig bulla från mitten av 1600-talet, där det stadgades att missionsledarna skulle insända rapporter om alla präster som studerat vid kongregationens prästseminarium. Grüder till Simeoni den 28 dec. 1880: *Germania*, vol. 25, ASPF.

Det romerska systemet

I samband med andra vatikankonciliet ecklesiologiska nyorientering skedde en viktig förändring vad gällde det påvliga jurisdiktionsprimatet och dess förhållande till biskopskollegiet. Det fastslogs nu att biskoparna i samband med sin vigning inte bara erhåller prästämbetet i dess fullhet utan också jurisdiktion över sitt respektive stift, förutsatt givetvis att de vigs med påvligt mandat och att vigningen sker enligt ett giltigt ritual. Som en konsekvens av denna nyorientering vidtogs en rad reformer av hela det hierarkiska systemet, vilket medfört att de lokala biskoparnas ställning stärkts. Med den 1983 promulgerade nya kanoniska lagen fick dessa principer fullt genomslag även i den kyrkliga rätten liksom de genom 1969 års liturgireform fått det i gudstjänstlivet. Samtidigt lyftes lekmännens insatser för trosförmedlingen fram och integrerades i den teologiska reflexionen. Även detta var en nyhet. Före konciliet var den officiella katolska pastoralteologin helt centrerad kring prästerskapet och förmedlingen av sakrament och sakramentalier. Lekmännen sågs främst som objekt för pastorala omsorger. Den hierarkiska principen var konsekvent genomförd. Enligt då gällande doktrin var det således endast påven som i sig ägde jurisdiktion över kyrkan, medan alla övriga kyrkliga dignitärer erhöll sådan genom påvliga fullmakter, vilka de i sin tur kunde delegera vidare till sina präster. Dessa fullmakter, vilka krävdes för i stort sett alla kyrkliga handlingar, gällde endast för en viss tid och måste därefter förnyas.¹⁰⁰ Hela det kyrkliga livet genomtyngades av detta koncessionssystem, vilket var fast förankrat i den kanoniska rätten och som också återspeglades i den högtidliga och starkt formaliserade liturgin.

Detta detaljreglerade, starkt centralistiska och klerikala system, vilket ytterligare befästes genom första vatikankonciliet dogmatisering av den påvliga ofelbarheten, skapade klarhet och säkerhet. Men det hade också sina negativa sidor, vilka var särskilt kännbara i missionsområdena. Här fanns en inbyggd spänning mellan den initiativrikedom och självständighet som missionsuppdraget fordrade och den lydnad och plikttrohet

100. W. Ayman, 1997, s. 342f. H. J. Pottmeyer, 1999, s. 44–102. Jfr R. Puza, »Perspektiven auf dem Weg zu einem diakonischen Kirchenrecht in der Communio«: *Communio – Ideal oder Zerrbild der Kommunikation*. Freiburg 1999, s. 123–135. Ang. prästens ställning i det ultramontana kyrkosystemet, O. Blaschke, 1996, s. 93–135.

mot kyrkliga lagar och dekret som det romerska systemet byggde på. De svårigheter som Grüder ställdes inför utgör här ett illustrativt exempel. Samtidigt med dekretet om utnämningen till apostolisk prefekt sände man från Propaganda Fide också alla de påvliga fullmakter som Grüder behövde för sin nya funktion. Dessa fullmakter bestod av långa förteckningar med tillstånd som rörde allt från konfirmation till välsignelse av radband. Men Grüder ansåg inte att instruktionerna var tillräckligt klara, och han vände sig därför tämligen omgående till biskopen av Osnabrück och till Rom och bad om en precisering av fullmakternas räckvidd och omfattning. Så undrade han om hans fullmakter var ordinarie eller delegerade, om han kunde subdelegera dem till prästerna i sin prefektur och om de även innefattade rätten att meddela konfirmation, plenaravlat och dispens vid blandade äktenskap samt att inviga heliga kärl och att dispensera från förbudet att läsa böcker som satts på index, det vill säga listan över förbjudna böcker.¹⁰¹

Även som kyrkoherde hade Grüder haft problem med dessa frågor. De delegerade fullmakter han då haft från biskopen av Osnabrück hade nämligen visat sig otillräckliga för att han skulle kunna utöva sitt pastorala uppdrag. I ett brev till Barnabò från mars 1864 klagade han över att han inte hade någon fullmakt att välsigna kärl för altarbruk. Detta hade lett till att de måst sändas antingen till Stockholm eller till Osnabrück för detta ändamål, vilket var kostsamt och besvärligt. Han erhöll då en särskild fullmakt från Rom, vilken emellertid liksom övriga fullmakter endast löpte på tre år.¹⁰² Det gällde alltså att hålla reda på när de olika fullmakterna gick ut och i god tid anhålla om nya. Problemet var bara att man från missionskongregationens sida inte alltid fick fram de nya fullmakterna i tid. De måste ju godkännas av påven för att vinna laga

101. Grüder till Beckmann den 19 nov. 1869: 03.07.22, BAO. Grüder till Barnabò den 22 nov. 1869: Germania, vol. 24, ASPF. I samband med kuriereformen efter det tridentinska konciliet inrättades en särskild kongregation som hade ansvar för bokcensur och som uppförde alla kätterska eller på annat sätt olämpliga böcker på en lista, index. Att utan kyrkligt tillstånd läsa böcker som fanns på index ansågs vara en synd. Detta index, som med tiden blev alltmer omfångsrikt och som inte bara omfattade teologiska och filosofiska skrifter utan också en betydande del av den moderna världslitteraturen, avskaffades efter andra vatikankonciliet. Plenaravlat avser ett fullständigt efterskänkande av alla timliga syndastraff.

102. Grüder till Barnabò den 14 mars 1864. Germania, vol. 23, ASPF. Barnabò till Grüder den 17 april 1864: 1000, 2001, KHA.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

kraft. Så länge det bara rörde altarkärl och liknande gick det alltid att finna provisoriska lösningar, exempelvis genom att tills vidare använda invigda resealtarkärl. Vårre var det när det var fråga om förmedling av sakrament. I en rapport från oktober 1868 redogjorde Grüder för ett sådant fall. Det gällde här ett äktenskap mellan en katolsk man och en protestantisk kvinna. Sådana blandäktenskap var enligt kanonisk lag i princip förbjudna och det krävdes därför en särskild dispens. Fullmakt att ge sådan dispens delegerades till stiftsbiskoparna som hade att avgöra saken från fall till fall. I missionerna kunde även enskilda präster erhålla en sådan fullmakt.¹⁰³ Grüders fullmakt hade emellertid gått ut, och då han trots upprepade påminnelser inte fått någon ny från Rom hade han vänt sig till biskop Beckmann i Osnabrück, som emellertid menat sig inte ha rätt att subdelegera denna typ av fullmakter. I sin rapport beskrev Grüder i upprörda ordalag den svåra och pinsamma situation han därmed försatts i. Det hela hade dock löst sig genom att bruden i sista stund »favente gratia divina« (tack vare den gudomliga nåden) förmåtts att anta den katolska tron.¹⁰⁴

Förhållandena blev inte bättre efter det att Grüder blivit apostolisk prefekt. På de frågor han ställt i det ovan nämnda brevet från november 1869 hade han fortfarande i maj 1870 inte fått något svar, fastän han skickat en rad påminnelser både per brev och med telegraf och trots att han påpekat att det var brådskande. Han hade nämligen planerat en konfirmation av katolska barn från landsorten andra söndagen efter påsk. Men då han inte fick något svar såg han ingen annan väg än att inställa konfirmationen. I sin indignation över detta vände sig nu Grüder direkt till påven och beklagade sig över den nonchalanta behandling han menade sig ha rönt från missionskongregationens sida och hur hans auktoritet hade skadats av att han tvingats skicka hem konfirmanderna. De hade under åtta veckors tid förberett sig för konfirmationen och deras föräldrar och anhöriga var med rätta upprörda. Grüder ansåg sig under dessa omständigheter inte kunna kvarstå som apostolisk prefekt och bad därför påven att entlediga honom från uppdraget och utse en, som han uttryckte det, värdigare person i hans ställe. Det bästa vore emellertid,

103. C. Prudhomme, 1994, s. 330ff.

104. Grüder till Barnabò den 13 okt. 1868: *Germania*, vol. 24, ASPF.

NORDISK KATOLICISM

framhöll han, om man lät biskopen i Osnabrück återfå hela det pastoralansvaret för den danska missionen. I suppliken till påven sammanfattade Grüder sin svåra situation med följande ord:¹⁰⁵

Omnia hac haud dubie mihi probant, ex una parte, me Superiorum meum [...] offensionem incurrabat eosque non amplius mihi confidere uti oportet – et ex altera parte med eisdem Superioribus meis destitutum, mediis ordinariis et necesariis omnis privari ad questiones difficiliore et delicatiores de jurisdictione mea limitibus et ad difficultates instantes tollendas.

Allt detta visar utan tvivel att mina överordnade avsiktligt utsatt mig för dess missöden genom att inte skänka mig det förtroende som krävts och å andra sidan har samma överordnade berövat mig de nödvändiga medlen för att lösa de hotande problem som jag genom den svåra och delikata jurisdiktionella situationen ställts inför.

Men i Rom hade man mer närliggande problem. I december 1869 hade det första vatikankonciliet högtidligen öppnats och börjat sina sessioner. Samtidigt förvärrades den utrikespolitiska situationen för Kyrkostaten, som efter det att kungariket Italien utropats 1861 reducerats till staden Rom. Efter fransk-tyska krigets utbrott och Frankrikes nederlag vid slaget i Sedan i september 1870 annekterades Rom av italienska trupper och utropades, trots påvliga protester och hot om exkommunikation, till Italiens huvudstad. Påven drog sig tillbaka till Vatikanen, och det var först med lateranfödragen 1929 som krigstillståndet mellan påvestaten och det nya Italien kunde biläggas. Men en sådan lösning tedde sig närmast utopisk 1870. Kyrkostatens upplösning gjorde att påvens suveränitet var hotad och därmed var hela det kyrkliga ledningssystemet satt ifråga.¹⁰⁶ Härtill kom så de kyrkopolitiska motsättningarna mellan motståndare och anhängare till dogmatiseringen av den påvliga ofelbarheten. Under våren 1870 hade dessa motsättningar kommit in i ett kritiskt skede.¹⁰⁷

105. Grüder till Barnabò den 17 jan., den 21 febr. och den 15 april 1870. Grüder till Pius IX den 2 maj 1870: *Germania*, vol. 24, ASPF.

106. J. Gadille, 1997, s. 446ff.

107. K. Schatz, *Kleine Konziliengeschichte. Brennpunkte der Kirchengeschichte*. Paderborn 1997, s. 214–259.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

Även inom Propaganda Fide var man i hög grad engagerad i dessa frågor. Bland de i Rom församlade prelaterna fanns en hel rad företrädare för missionerna, och det pågick livliga diskussioner om det förslag till missionskonstitution som man låtit utarbeta inom kongregationen. Intressant nog berördes här också den angelägenhet som berett Grüder så stora svårigheter, nämligen omfattningen av missionsledarnas jurisdiktion och myndighet. Men genom Roms fall tvingades Pius IX att upplösa konciliet innan arbetet var avslutat. Endast konstitutionerna om kyrkan och om den katolska tron hann proklameras. Alla övriga fick läggas ad acta.¹⁰⁸

Nu hade frågan om den danska prefektens kyrkorättsliga status förts på tal även av biskop Beckmann, som befann sig i Rom med anledning av konciliet. Den 12 maj 1870, tio dagar efter det att Grüder sänt sin supplik till påven, fattade missionskongregationen beslut i frågan, vilket tre dagar senare godkändes av påven. Enligt detta beslut skulle Grüder ha det reella ansvaret för den danska missionens ledning, men på det formella planet vara underordnad den apostoliske provikarien. I en skrivelse av den 7 oktober 1870 bekräftades denna ordning.¹⁰⁹ Konkret innebar detta att Grüder skulle få sina ordinarie fullmakter direkt från Rom. Men eftersom han inte hade ställning som överherde i juridisk mening, kom han även fortsättningsvis att vara beroende av extraordinarie fullmakter. Hur omöjlig denna ordning var inser man när man ser vilken mängd frågor det var som krävde särskilda fullmakter. Det var nämligen inte bara för äktenskapsmål och liknande fall som det behövdes sådana fullmakter utan också för mer »vardagliga« angelägenheter som exempelvis rätten att utsträcka tiden för uppfyllandet av påskplikten, att ge dispens från fastebudet och att inviga heliga kärl och parament (kyrkliga skrudar).

Grüder besökte Rom i oktober 1871 och fick då tillfälle att ventilerat sina bekymmer både med kardinal Barnabò och med Pius IX. Men om han trott att man från kyrkoledningens sida nu skulle ge honom mer vidsträckta befogenheter, så grusades snart dessa förhoppningar.¹¹⁰ I Rom visade man ingen benägenhet att tillmötesgå Grüders förslag att jämställa

108. J. Gadille, 1997, s. 163. C. Prudhomme, 1994, s. 15f.

109. Barnabò till Beckmann den 18 maj 1870: 03.07.22, BAO. Beckmann till Grüder den 24 maj 1870. Barnabò till Grüder den 31 maj 1870: 1000, 010, KHA.

110. Instruktioner till Grüder från Barnabò den 28 april 1871 och från Franchi den 27 april 1874 och den 3 aug. 1875: 1000, 010, KHA.



honom med en biskop, och de långsamma rutinerna inom den romerska kurian ledde till att Grüder gång på gång försattes i den pinsamma situationen att inte kunde fullgöra än den ena än den andra ämbetsplikten i brist på giltiga fullmakter. Att, som många andra missionsledare gjorde i liknande situationer, utföra handlingen ändå och inhämta fullmakten i efterhand vågade inte den samvetsgranne Grüder. Det kunde dessutom vara vådligt att agera utan romerska fullmakter. Då han vid ett tillfälle meddelat konfirmations sakrament på grundval av delegerade fullmakter från Osnabrück hade Sanctum Officium förklarat handlingen ogiltig, vilket innebar att konfirmationerna måste göras om.¹¹¹ För att markera sin plikttröhet framhöll han i ett av sina brev till Rom att han av ämbetsbröder i Tyskland hört att många menade att man stillatigande kunde ignorera regeln att inhämta tillstånd för att ge dispens mot förbudet att läsa böcker på index. Sådana egenmäktiga tolkningar av kyrkliga bestämmelser måste man, framhöll Grüder, självklart ta avstånd ifrån. Till denna fråga återkom Grüder i flera brev. Det var, framhöll han, inte tillrådligt att förneka bildade danska lekmän rätten att läsa sådana böcker, eftersom detta kunde leda till att de ignorerade förbudet genom att inte be om dispens. En sådan handling var enligt dåtida förståelse en synd.¹¹² Vid ett annat tillfälle bad Grüder om en precisering av fullmakten att meddela sjukkommunion. Han ville veta om prästen måste ha ljus med sig, om han skulle vara klädd i talar och stola och huruvida man kunde ge kommunion till katolska patienter på protestantiska sjukhus eller i andra sammanhang, där icke-katoliker var närvarande. Han undrade vidare om han och hans medbröder kunde fullgöra sin breviarieplikt genom att läsa den särskilda tidegård som fanns i supplementet till det nya romerska breviariet.¹¹³

111. Beslut av Sanctum Officium den 10 april 1872. Barnabò till Grüder den 18 april 1872: 1000, 010, KHA.

112. Grüder till Barnabò den 29 maj 1868. Grüder till Franchi den 16 juli 1875: *Germania*, vol. 24, ASPF. De begärda fullmakterna tillsändes Grüder den 11 juli 1868: 1090, 092, KHA. Det fanns olika tolkningar av hur omfattande detta förbud var. Enligt den maximalistiska tolkning som Grüder tycks ha lutat åt var alla böcker som saknade imprimatur i princip förbjudna böcker.

113. Grüder till Barnabò den 21 juli 1869: *Germania*, vol. 24, ASPF. Prästerna förpliktade sig vid sin prästvigning att dagligen läsa de kyrkliga tidegårderna. Det »*Officia privilegata*« som Grüder anhöll om att få använda var kortare än det ordinarie romerska breviariet.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

Grüder försökte alltså på alla sätt handla strikt enligt de kyrkliga föreskrifterna. Detta visade sig emellertid i praktiken omöjligt. Från 1875 och framåt blev hans klagomål över det krångliga systemet med fullmakter allt starkare samtidigt som han gång på gång enträget bad om att få bli entledigad från sitt ämbete som apostolisk prefekt. Därtill kom så trassel med de subsidier som den danska missionen varje halvår skulle erhålla från Propaganda Fide via nuntiatoren i München och som Grüder vid flera tillfällen tvingades reklamera.¹¹⁴ I mars 1877 hade Grüder fått nog, och i ett långt privatbrev till kardinal Alessandro Franchi, som tre år tidigare efterträtt Barnabò som prefekt för Propaganda Fide, uttryckte han i skarpa ordalag sin indignation över den romerska hanteringen av de frågor, som han som missionär var ålagd att underkasta antingen kongregationens eller den Heliga stolens avgörande. Inte nog med att det ibland tog månader innan man på Propaganda Fide överhuvudtaget tog upp ärendena, även expedieringen var oacceptabelt långsam. Så hade han i februari fått en påvlig fullmakt, vilken undertecknats av påven mer än fem månader tidigare. De brev han erhöll från kardinalen var inte sällan expedierade flera veckor efter det att denne undertecknat dem, och det hände också att han inte fick något svar alls på sina förfrågningar. Grüder misstänkte att de underordnade tjänstemännen i kongregationen inte skötte sina åligganden ordentligt. Det var också därför han riktat brevet till kardinalen »privat«. Han ville försäkra sig om att denne verkligen läste det, och inte bara fick det refererat av någon tjänsteman. Grüder påpekade vidare att dessa skandalösa förhållanden var väl kända och gav välkommet stoff åt kyrkans fiender i deras attacker mot den romerska kyrkostyrelsen.¹¹⁵

I två omfattande rapporter från maj och augusti samma år preciserade Grüder sin kritik ytterligare. Det hårda arbetet som missionär i Danmark och de ständiga problemen med fullmakterna gjorde att han kände sig förbrukad både andligen och kroppsligen. Han var med andra ord utbränd, och hans hälsotillstånd var nu så dåligt att han stod på gränsen till en total kollaps. Roten till det onda var, menade han, att han inte betrotts

114. Grüder till Barnabò den 27 dec. 1870 och till Franchi den 16 juli 1875 och den 4 april 1876: *Germania*, vol. 23 & 24, ASPF.

115. Grüder till Franchi den 7 mars 1877: *Germania*, vol. 24, ASPF.

med en överherdes auktoritet. Varför, frågade han sig, hade man nekat honom den ställning som man medgivit nästan alla andra missionsledare i området, trots att den danska missionen faktiskt kunde uppvisa betydligt bättre resultat än de övriga.¹¹⁶ Han syftade här på den norska och den svenska missionen, som hade status av självständiga missionsområden trots att där bara fanns runt 500 respektive 1 000 katoliker och verksamheten närmast var stagnerande. I sin senaste femårsrapport hade Grüder kunnat visa vilka förhållandevis stora framsteg som uppnåtts i Danmark, där antalet katoliker nu uppgick till cirka 2 500, varav flertalet var konvertiter som upptagits i kyrkan under de senaste 25 åren. Han avslutade brevet med att föreslå att den danska missionen skulle upphöjas till ett apostoliskt vikariat med en överherde som kunde agera utifrån en egen »potestas et auctoritas« (makt och auktoritet).¹¹⁷

Inom Propaganda Fide tog man dessa kritiska synpunkter på stort allvar. Kardinalprefektens svar till missionärerna runt om i världen var i allmänhet summariska och innehöll vanligen bara en kort upprepning av några av huvudpunkterna i respektive rapport jämte några uppskattande och uppmuntrande ord om de framgångar som nåtts. Dekret och fullmakter medsändes som bilagor. Men i detta fall var kardinalprefektens svar mer substantiellt. I en skrivelse till Grüder från maj 1877 tillbakavisade Franchi anklagelsen att han inte personligen läste alla brev och rapporter. Kongregationens enorma arbetsbörda var förklaringen till att det ibland kunde dröja innan man fick fram de nödvändiga fullmakterna. Dessutom var man ju tvungen att sända vissa frågor vidare till andra kongregationer. En av de fullmakter Grüder efterlyst hade exempelvis gått vidare till gudstjänstkongregationen. Med hänvisning till att man ännu inte fått något svar därifrån rådde kardinalen Grüder att förnya sin anhållan. Vad gällde den viktiga jurisdiktionsfrågan, upplyste han om att varken apostoliska vikarier eller apostoliska prefekter brukade medges några biskopliga fullmakter. De förvaltade sina respektive missioner på uppdrag av

116. Grüder till Franchi den 25 maj och den 3 aug. 1877: *Germania*, vol. 24, ASPF. Grüdets dåliga hälsotillstånd bekräftades senare också av jesuiternas rapporter. Så framhöll Zurstrassen i en rapport den 17 mars 1873 till provinsialen (*Dania V 65, ASPG*) att Grüder var nerbruten och »leidet fortwährend«.

117. Grüder till Franchi den 24 nov. 1875: *Germania*, vol. 24, ASPF. Ang. Sverige och Norge, jfr Werner 1996, s. 102–106 och B. I. Eidsvig 1993, s. 221f.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

och som företrädare för den Heliga stolen. Endast de apostoliska vikarier som också var biskopsvigda var undantagna från denna regel. Kardinal Franchi hade redan i tidigare brev lovat söka påskynda expedieringen av försändelserna till Danmark, och i en skrivelse från augusti 1877 upprepade han detta löfte samtidigt som han lovordade Grüders outtröttliga insatser som prefekt och det mönstergilla sätt han skött sitt ämbete.¹¹⁸

I ett arbete om den Heliga stolens missionsstrategier under andra hälften av 1800-talet har den franske forskaren Claude Proudhomme visat hur Propaganda Fide styrde den omfattande katolska missionen världen över i nästan militär anda. Det totala beroende av Rom som systemet med kortvariga fullmakter skapade ingick, enligt Proudhomme, som ett led i denna missionsstrategi. Härmed tvingades missionärerna att strikt följa det romerska regelverket samtidigt som det gav Propaganda Fide en stark kontroll över missionsverksamheten. Detaljstyrningen fungerade också som ett effektivt redskap i strävan att bygga upp en enhetlig, romerskt präglad katolicism även i missionsområdena. Man ville med andra ord gardera sig mot att missionärerna anpassade sig för mycket till den omgivande icke-katolska kulturen eller tolkade de romerska direktiven, exempelvis ifråga om äktenskap och sakramentsförmedling, alltför fritt. Denna trend mot en allt starkare centralisering kom, enligt Proudhomme, att förstärkas genom den kuriereform som Leo XIII lät genomföra efter sitt tillträde som påve 1878.¹¹⁹

De svar och instruktioner Grüder fick från Propaganda Fide gick helt i linje med denna tolkning. Så erhöll han exempelvis ingen generell fullmakt att meddela dispens vid blandäktenskap, utan dessa ärenden skulle avgöras av den Heliga stolen från fall till fall. I den ovan nämnda skrivelserna från maj 1877 framhöll kardinal Franchi att man från Roms sida ansåg det vara olämpligt att ge lägre prelater fullmakter som normalt enbart tillkom biskopar. Eftersom Grüder hävdade att sådant förekom, påpekade kardinalen att han låtit göra en undersökning i arkivet och inte funnit något stöd för detta antagande. I ett påvligt dekret från den 10 november

118. Franchi till Grüder den 7 mars, den 4 maj och den 22 augusti 1877 (koncept): *Germania*, vol. 24, ASPF. Franchi påpekade också att en del av de fullmakter Grüder efterlyste faktiskt avsänts till Köpenhamn för länge sedan.

119. C. Prudomme, 1994, s. 25–52, 117f, 168–192, 519–528.

1878 inskräpades den danska prefektens underordning under det nordtyska apostoliska vikariatet. Posten som provikarie var just då vakant, och då den återbesattes fyra år senare var man i Osnabrück oklar över om den nye provikarien skulle ha ansvar även för den danska missionen. Detta föranledde Grüder att våren 1883 än en gång vända sig till den Heliga stolen i ett sista desperat försök att genomdriva en förändring av den danska missionens rättsliga status. Men i Rom förhöll man sig lika avvisande som tidigare till detta förslag.¹²⁰ Det var först under Grüders efterträdare som en reform kom till stånd.

Religionsfrihet i teori och praxis

Men det var inte bara den oklara rättsliga ställningen inom ramen för det romerska systemet som vållade problem. Också förhållandet till den danska statsmakten var problematiskt. Visserligen rådde full religionsfrihet i Danmark. Men religionsfriheten gällde inte de religiösa samfundet utan enbart dess medlemmar. Det var med andra ord bara de enskilda katolikerna som åtnjöt religionsfrihet, inte den katolska kyrkan som sådan. Konkret innebar detta att den danska statsmakten inte erkände den danska apostoliska prefektens och heller inte medgav den Heliga stolen någon jurisdiktion i Danmark. Däremot erkändes de katolska församlingarna på samma villkor som de protestantiska valmenigheterna och skulle liksom dessa företrädas av ett församlingsråd. Rent formellt var det alltså församlingsrådet som anförtrodde församlingens ledning åt en präst, vilken då av regeringen erhöll bemyndigande att företa kyrkliga handlingar med offentligt vitsord. Övriga präster erkändes alltså inte av regeringen, och det var församlingarna, inte prästerskapet, som var myndigheternas förhandlingspartner.¹²¹

120. Brev av den 10 nov. 1878. Grüder till Simeoni den 18 maj 1883, odaterad supplik till Leo XIII från 1883. Simeoni till Grüder den 30 maj 1883 (koncept): Germania, vol. 25, ASPF. Grüder argumenterade för sin anhållan genom att framhålla att denna ordning etablerats med hänsyn till prästrekryteringen. Numera klarade den danska apostoliska prefektens detta på egen hand och var således inte beroende av att få präster från seminariet i Osnabrück.

121. Grüder till Franchi den 24 nov. 1875: Germania, vol. 24, ASPF. Grüder erinrade här om det svar prefekt Bernard fått på sin anhållan om statligt erkännande, nämligen att man från regeringens sida inte erkände någon kyrklig överhet i juridisk mening som gick utöver det rent andliga utan endast enskilda präster och att den inte avsåg blanda sig i religiösa angelägenheter.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

Den danska religionslagstiftningen gick alltså stick i stäv med det katolska systemet. Enligt den förkonciliära katolska samhällsdoktrinen, som klart formulerats i Pius IX:s encyklika *Quanta Cura* och som senare fick sin klassiska utformning i Leo XIII:s socialpolitiska encyklikor, var stat och kyrka båda suveräna på sitt område och skulle samverka till gagn för det allmänna bästa och själarnas frälsning. Kyrka och stat betraktades med andra ord som likaberättigade parter, vilkas relationer skulle regleras genom statsrättsliga avtal, konkordat. Idealet var givetvis den katolska staten, men även i förhållande till icke-katolska makter menade sig den katolska kyrkan kunna hävda vissa anspråk. Samhället tänktes alltså organiserat uppifrån och ner och rättssäkerheten garanterades genom statsmaktens bindning vid eviga, av Gud givna lagar. Här skilde sig de katolska principerna i grunden från den liberala samhällsdoktrinen som i stället utgick från de enskilda individerna och deras författningsmässigt garanterade rättsanspråk gentemot statsmakten och som betraktade religion som en privatsak.¹²²

Det var på denna liberala doktrin som den danska grundlagen och religionsfrihetslagstiftningen byggde. Här fanns alltså en klar motsättning mellan officiell dansk och katolsk rättsuppfattning. Grüder var fullt medveten om denna motsättning, och då han efter sin utnämning till kyrkoherde vid Sankt Ansgarskyrkan 1861 svor den trohetsed som var en förutsättning för statligt erkännande hade han, enligt vad han uppgav i en rapport till Rom, gjort det tysta förbehållet »salvis Dei et ecclesiae juribus« (försåvitt ej i strid med Guds och kyrkans lagar).¹²³ I konfliktfall var med andra ord kyrklig lag alltid överordnad världslig lag. Detta var, vilket jag kommer att visa i nästa kapitel, också en av de främsta kritikpunkterna mot den katolska kyrkan i den offentliga debatten. Men på det

Jfr H. R. Iversen, »Kirkeordning og menighedsforståelse i Danmark. Udviklingen i 1800-tallet som baggrund for folkekirkens status i dag«: *Kyrka och nationalism i Norden. Nationalism och skandinavism i de nordiska folkkyrkorna under 1800-talet*. Red. I. Brohed. Lund 1998, s. 105–116. M. Schwarz Lausten, 1983, s. 242. Lagen om »valgmenigheter« från 1868 innebar att 20 hushåll kunde gå samman och bilda en fri församling och själva utse en präst, vilken då erhöll kungligt erkännande och stod under folkekirkens överinseende.

122. J. Punt, 1987, s. 175–186, 211ff.

123. Grüder till Franchi den 3 aug. 1877: *Germania*, vol. 24, ASPF. Grüder var tveksam till om detta tysta förbehåll egentligen räckte och om man inte borde uttala det högt. Men från Propaganda Fides sida godkände man, efter att ha granskat den danska trohetseden, förfarandet med ett tyst förbehåll. Franchi till Grüder den 22 aug. 1877: 1090, 092, KHA.



praktiska planet var det främst i förhållande till folkekirkens prästerskap som det uppstod konflikter. En vanlig orsak var att barn till protestantiska föräldrar döpts av katolska präster eller att de sänts till katolska skolor. I kultusministeriets arkiv finns det åtskilliga klagomål över sådana fall. Av särskilt intresse är här en skrivelse från mars 1877 från den själländske biskopen Hans Lassen Martensen till kyrko- och undervisningsministeriet, där han tog upp frågan om det kunde betraktas som lagstridigt att katolska präster döpte barn till lutherska föräldrar och att dessa barn därefter fick en katolsk fostran. Så tycktes, menade han, inte vara fallet, och detta hade lett till ett »Proselytmageri af den farligaste Art« från katolsk sida. Biskopen krävde därför åtgärder från regeringens sida.¹²⁴

Men inom den danska regeringen var man inte benägen att vidta några åtgärder som begränsade den grundlagsskyddade religionsfriheten för katoliker och andra religiösa minoriteter.¹²⁵ I grannlandet Sverige ingrep man desto hårdare. Med 1860 års dissenterlag hade det visserligen blivit möjligt för svenska undersåtar att tillhöra en annan religion än den lutherska statsreligionen, men utträdet ur Svenska kyrkan var fortfarande kringgärdat av många restriktiva bestämmelser, vilka bland annat gällde just barns dop och kristna fostran. Det var således strängeligen förbjudet för katolska präster att döpa eller konfirmera barn till evangelisk-lutherska föräldrar, och vad gällde barn i protestantisk-katolska blandäktenskap krävdes en särskild överenskommelse före äktenskapets ingående för att det skulle vara tillåtet att ge barnen en katolsk fostran. Från konservativa riksdagsgruppers sida gjordes en rad försök att skärpa dessa bestämmelser för att därmed motverka den »katolska propagandan«. Dessa försök

124. H. Martensen till Ministeriet for Kirke og Undervisningsvæsendet den 26 mars 1877: Kultusministeriets Journalsag 1877, DRA. Anledningen till Martensens inlägga var en skrivelse från kyrkoherden i Gjentofte pastorat den 19 februari 1877 med klagomål över att medlemmar i församlingen inte meddelat barns födsel och att det senare visat sig att barnen döpts i den katolska kyrkan och fostrades där. Han frågade vidare biskopen, om han hade rätt att utesluta föräldrar som handlade på detta sätt från nattvarden för den händelse de skulle vilja begå detta sakrament.

125. E. Nørr, *Det højere skolevæsen og kirken. Faget Religion i sidste halvdel af det 19. Århundrede*. Aarhus 1979, s. 299–304. I sitt svar till Martensen förklarade man från kyrkoministeriets sida uttryckligen att det inte fanns något stöd i lagen för den form av tvångsåtgärder som Martensen påyrkat. Samma negativa besked fick också den katolska kyrkan, då man vände sig till kultusministeriet för att få hjälp att återföra ett katolskt barn till den katolska skolan i Randers. Fadern, som var av judisk börd, hade efter hustruns död återgått till sina fäders religion. Föredragning den 11 jan. 1882, Kultusministeriet G 367, DRA.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

strandade visserligen på motstånd från liberalt håll. Men inom den artikulerade allmänna opinionen var man tämligen ense om att katolicismen utgjorde ett hot i olika avseenden och att man därför måste motverka dess utbredning i landet.¹²⁶

Denna uppfattning var allmänt utbredd även i Danmark, men här var man alltså mindre benägen att tillgripa lagstiftning för att hämma den katolska kyrkans frammarsch, och man tycks heller inte ha tillmätt den religiösa faktorn samma betydelse som i Sverige. I en rapport från juni 1879 framhöll den tidigare kyrkoherden i Köpenhamn, Hermann Zurstrassen, denna skillnad mellan svensk och dansk mentalitet. Zurstrassen, som nu var jesuit, hade just återkommit från en resa till Stockholm, där jesuiterna avsåg att etablera sig. I Sverige rådde, menade han, ett allmänt missnöje med statskyrkan och många sökte sig till frikyrkorna. Om den katolska kyrkan kunnat utveckla sin verksamhet fullt ut skulle, trodde han, religiöst sinnade svenskar ha sökt sig dit i stället. Men här lade alltså den svenska religionslagstiftningen hinder i vägen.¹²⁷ I Danmark såg man från myndigheternas sida mer till de rent praktiska aspekterna av den katolska verksamheten. Då exempelvis den franskfödde kyrkoherden vid den katolska församlingen i Odense, Jean-Claude Lichtlé, i september 1881, efter att vederbörligen ha blivit nominerad av församlingsrådet, anhöll om statligt erkännande vände man sig från Fyns stiftsamt mot detta med hänvisning till hans dåliga danskkunskaper. Man ställde sig tveksam till om han skulle klara av att sköta det folkbokföringsuppdrag som följde med den statliga legitimeringen. Men Lichtlé fick trots detta sin legitimation efter det att han avlagt trohetsed till den danska staten och förpliktigt sig att följa dansk lag.¹²⁸ Även han gjorde givetvis det tysta förbehållet att eden endast gällde så länge dansk lag inte stred mot Guds och kyrkans lag.

I skydd av den liberala religionsfrihetslagstiftningen kunde den katolska kyrkan utveckla sin verksamhet och göra landvinningar i Danmark. Grüder återkom gång på gång till detta förhållande i sina rapporter och anslagsäskanden. Just den grundlagsskyddade religionsfriheten gjorde,

126. Y. M. Werner, 1996, s. 78–99.

127. Zurstrassen till jesuitprovinsialen K. Hoevel den 14 juni 1879: Dania V 65, APGS. Det fanns, menade Zurstrassen, »in Schweden mehr Religion als in Dänemark«.

128. Inlaga från Lichtlé den 2 sept. 1881. Utlåtande från Fyns stiftsamt den 13 juni 1881. Förordning inför Christian IX den 8 juli 1882. Kungligt godkännande utfärdat den 26 juli 1882: Kultusministeriet G 311, DRA.

menade han, att det fanns all anledning att satsa på den danska missionen.¹²⁹ Detta innebar emellertid inte på något sätt att man på katolskt håll ställde sig bakom religionsfrihetens princip. Pius IX hade i den ovan nämnda encykliken *Quanta Cura* med skärpa fördömt den liberala principen om religionsfrihet som en mänsklig rättighet, och så sent som 1953 bekräftade det katolska läroämbetet åter denna lära. Enligt den klassiska katolska doktrinen var det endast den katolska kyrkan som objektivt sett ägde en rätt att existera, medan det för andra trossamfund enbart kunde bli fråga om tolerans, det vill säga en negativt formulerad civil rättighet att inte störas i sin kult. Även på denna punkt markerade andra vatikankonciliet en radikal nyorientering. I konciliatedeklarationen *Dignitatis humanae* angreps frågan från en annan utgångspunkt. Man utgick här inte från de objektiva rättigheterna utan från den mänskliga personens värdighet och det faktum att ingen kan eller bör tvingas att anta den kristna religionen. Så kunde man anta religionsfrihetens princip utan att fördenskull uppge doktrinen om den katolska kyrkans anspråk på att ensam äga sanningen i dess fullhet och de objektiva förpliktelser detta förde med sig.¹³⁰ Men detta låg långt i framtiden under Grüders tid, då den liberala religionsfrihetsdoktrinen i stället betraktades som ett uttryck för religionsförakt. Den fortskridande sekulariseringen i Danmark och splittringen inom protestantismen tycktes på många sätt bekräfta riktigheten i detta omdöme. På den punkten rådde det nog enighet mellan den katolska kyrkan och de mer konservativa företrädarna inom protestantismen.

Missionsstrategier och missionscentra

Trots alla svårigheter lyckades prefekt Grüder lägga en stabil grund för den danska missionens framtid. Under hans tid som apostolisk prefekt tillkom nya missionsstationer med fast stationerade präster i Horsens, Ordrup, Aarhus, Kolding och Svendborg samt på Island. I Köpenhamn upprättades två nya kapell, vilka kom att utgöra embryon till nya för-

129. Grüder till L'Œuvre den 16 dec. 1869 samt årsrapporter 1874 och 1882: CEPE, D6, AOPM.

130. J. Punt 1987, s. 175–247. Jfr även M. N. Ebertz, 1996, s. 386f. Denna revision av den klassiska katolska toleransdoktrinen till förmån för ett positivt bejakande av religionsfriheten utlöste stark opposition från konservativa grupper inom den katolska kyrkan.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

samlingar.¹³¹ Av de kontinuerliga lägesrapporterna att döma var Grüder stolt över vad han lyckats uppnå. I en utförlig rapport till L'Œuvre från november 1875 erinrade han om att det vid hans ankomst till Danmark inte funnits mer än två katolska präster och två katolska kyrkor i landet. Nu hade man inte mindre än 26 präster stationerade vid nio missionsstationer, tolv kyrkor och kapell, 16 katolska skolor, två barnhem, ett sjukhus samt två manliga och fem kvinnliga ordenskommuniteter. Man hade givit ut ett fyrtiotal katolska böcker och i de katolska skolorna gick nästan 400 elever. Men det mest remarkabla var, enligt Grüder, att den katolska befolkningen i Danmark inte som i Nordtyskland eller Förenta staterna ökade främst genom invandring från katolska länder utan nästan enbart genom konversioner. Sedan 1850 hade således mer än 1 000 personer upptagits i kyrkan, däribland flera bemärkta personer från de högre samhällsklasserna. Flertalet av dessa konversioner hade ägt rum i Köpenhamn. Det var, framhöll Grüder, förbundet med stora svårigheter att konvertera och det krävdes stort mod för att våga ta steget. För många medförde konversionen inte bara social isolering utan också materiella förluster. Visserligen rådde det religionsfrihet i landet, men de nedärvda antikatolska fördomarna gjorde att denna frihet var mer teori än en levande realitet. Att det trots alla dessa hinder ändå ständigt förekom konversioner måste, menade Grüder, ses som en manifestation av »la grâce divine en faveur de la vérité et divinité de l'église«, alltså som den gudomliga nådens bekräftelse av kyrkans sanning och gudomlighet.¹³²

Motståndet från det omgivande samhället var alltså stort och en konversion blev, som Grüder formulerade det, inte sällan inledningen till ett »oblodigt men långvarigt martyrium«. Här spelade det protestantiska prästerskapet en central roll. Det var klart att man från folkekirkens sida på olika sätt försökte motarbeta den katolska missionsverksamheten. Men metoderna var, menade Grüder, ibland minst sagt tvivelaktiga. Så

131. 1872 upprättades missionen i Horsens och i Ordrup, 1873 i Aarhus, 1880 i Kolding och 1883 i Svendborg.

132. Grüder till L'Œuvre den 30 nov. 1875: CEPF, D6, AOPM. Grüder framhöll här att han under sin tid som missionär i Danmark varit vittne till många direkt mirakulösa konversioner. En av dessa gällde en högadlig flicka som trots otaliga trakasserier från sin familjs sida och hot om att göras arvlös hållit fast vid sin föresats att bli katolik och låtit sig upptas i kyrkan. För närvarande hölls hon i husarrest hos sina föräldrar, men hon hade lyckats smuggla ut ett brev till Grüder, som visade att hon inte tänkte låta sig tvingas till avfall.

fanns det föräldrar som på inrådan av protestantiska kyrkoherdar tog avstånd från sina barn på grund av att de konverterat. Det hände också att katoliker utsattes för en diskriminerande behandling av arbetsgivare och myndighetspersoner på grund av sin katolska religionstillhörighet.¹³³ I josefsystrarnas rapporter ges en rad konkreta exempel på trakasserier från myndigheternas sida. Här berättas om gråtande barn som med polismakt hämtats från någon av systrarnas skolor med hänvisning till att de inte var katoliker och om kränkande ingripanden från den statliga skoldirektionens sida. Orsaken till dessa konflikter var i de flesta fall att protestantiska barn gick i katolska skolor, vilka därmed kom att fungera som rekryteringsbas för konvertiter. Men i denna sak hade katolikerna den danska grundlagen på sin sida, vilken garanterade föräldrar rätten att sända sina barn till vilken skola de ville. Detta kunde systrarna utnyttja, och i de fall de vänt sig till högre myndighet för att få en rättelse till stånd, då skolinspektörer eller andra försökt förhindra att icke-katolska barn gick i deras skolor, var det i stort sett alltid systrarna – och föräldrarna – som avgick med segern.¹³⁴

I sina rapporter till L'Œuvre återkom Grüder ständigt till konversionsfenomenet och till frågan om lämpliga missionsstrategier för att öka antalet konversioner. Hans ambition var att grunda missionsstationer med kyrka och skola i alla större danska städer, där det fanns katoliker. Men det räckte inte med att etablera missionsstationer. Man måste också ha värdiga kapell och kyrkor, och Grüder gav flera exempel på hur verksamheten paralyserades av att man tvingades fira gudstjänst i provisoriska kapell inrymda i bostadshus. Att gudstjänsten kunde firas under högtidliga och värdiga former var givetvis av stor betydelse för katolikerna. Men den högtidliga gudstjänsten var samtidigt ett effektivt instrument för att väcka utomståendes intresse för den katolska tron. På de platser där man hade ordentliga gudstjänstlokaler var det, framhöll Grüder, alltid många protestanter närvarande vid gudstjänsterna på sön- och helgdagar. Från missionssynpunkt var det, menade han, därför av största betydelse att

133. Grüder till L'Œuvre den 26 nov. 1877: CEPF, D6, AOPM. I sin femårsrapport till Propaganda Fide av den 24 nov. 1875 gav Grüder en liknande redogörelse för konversionsfenomenet och de svårigheter som konvertiterna hade att övervinna: Germania, vol. 24, ASPF.

134. Rapporter till L'Œuvre från Marie de Jésus den 7 jan. 1868: CEPF, D1, AOPM. Rapporter till L'Œuvre från Marie-Stéphanie den 24 april 1869: CEPF, D6, AOPM.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

man fick möjlighet att uppföra ordentliga kyrkor i alla katolska församlingar.¹³⁵ I en rapport till Propaganda Fide sommaren 1881 redogjorde Grüder för invigningen av den nya församlingskyrkan i Århus. Den hade invigts av biskopen av Genève, Gaspar Mermillod, som till följd av kulturkampen i Schweiz landsförvisats från sitt stift. Att en katolsk biskop på detta sätt kunnat uppträda i all sin sakrala värdighet hade väckt intresse bland protestanterna och därmed, så som Grüder bedömde saken, varit till gagn för den katolska saken. Mermillod hade också hållit en serie predikningar på franska, vilka även de lockat protestanter till den katolska kyrkan. I sin rapport underströk Grüder än en gång den yttre formens betydelse för missionen i ett, som han menade, »högciviliserat« land som Danmark.¹³⁶

En annan viktig uppgift var den katolska skolverksamheten. Att ge barnen en katolsk fostran var inte bara en kyrklig plikt. Det var, menade Grüder, också en förutsättning för en framgångsrik missionsverksamhet. Genom den katolska skolan knöts föräldrarna närmare den katolska kyrkan, liksom de fjärmades från den om de tvingades sända sina barn till protestantiska skolor. På motsvarande sätt fördes de protestantiska barn som gick i katolska skolor närmare den katolska tron och via dem påverkades också föräldrarna. Som ett tredje viktigt missionsredskap vid sidan av skolverksamheten och kulten nämnde Grüder den katolska sjukvården, vilken dessutom bidrog till att undanröja de många fördomar mot katolicismen som fanns i det danska samhället. Han konstaterade vidare gång på gång att förutsättningarna för missionsverksamhet var mycket goda i Danmark. I skydd av religionsfriheten kunde den katolska kyrkan fritt utveckla sin verksamhet. Folkekirken befann sig i ett tillstånd av opplösning, och den dag staten tog sin skyddande hand ifrån den skulle, trodde Grüder, den katolska kyrkan kunna göra stora »erövringar« (*conquêtes*). Han avslutade en av sina rapporter till L'Œuvre med att framhålla att:¹³⁷

135. Grüder till Barnabò den 8 dec. 1871. I en rapport till Simeoni den 16 dec. 1883 betona- de prästen A. Johansen vilken möda Grüder lagt ner på att förbättra den liturgiska standarden, inte minst då genom att introducera gregoriansk sång i församlingarna: Germania, vol. 24, ASPF. Årsrapport för 1878: CEPF, D6, AOPM.

136. Grüder till Simeoni den 2 juni 1881: Germania, vol. 25, ASPF.

137. Grüder till L'Œuvre den 16 dec. 1871, den 30 nov. 1875 (citatet) och den 26 nov. 1877. Årsrapport för 1872, 1874, 1878 och 1882: CEPF, D6, AOPM.

NORDISK KATOLICISM

[...] sans doute ce peuple Danois, malgré l'influence destructive de l'hérésie luthérienne a toujours encore gardé un très-grand fonds d'honnêteté, de droiture, de probité et d'intégrité naturelle, de sorte qu'il faut espérer, que ce peuple serait un vrai joyau dans la diadème de notre s. mère, l'église, s'il était possible de le ramener en son sein maternel.

[...] det danska folket hade trots det destruktiva inflytandet från den lutherska heresin bevarat ett stort mått av hederlighet, rättsinne, ärlighet och naturlig integritet, vilket gör att man kan hoppas att detta folk skall bli en verklig pärla i vår heliga moder kyrkans diadem, om man bara kunde återföra det till moderns [kyrkans] sköte.

Rapporterna till L'Œuvre var inte bara verksamhetsberättelser utan också anslagsäskanden. En stor del av den danska missionens löpande utgifter finansierades ju genom bidrag från denna franska missionsorganisation. Bidragen från Propaganda Fide var betydligt blygsammare, och betalades dessutom inte alltid ut i tid.¹³⁸ Den danska missionen fick också visst ekonomiskt stöd från de båda tyska missionsorganisationerna Ludwig-Missionsverein och Bonifatiusverein. Men anslagen från L'Œuvre utgjorde själva basen, och det var därför viktigt att övertyga organisationens centralråd om den danska och nordiska missionsverksamhetens betydelse. I sin första rapport till L'Œuvre i egenskap av apostolisk prefekt argumenterade Grüder för ett generöst stöd till missionsverksamheten i Norden med hänvisning till dessa länders allt större internationella betydelse, också på hednamissionens område. Det var därför, menade han, från taktisk utgångspunkt en större vinst om man kunde få dessa nationer att anta den katolska tron än om, som han uttryckte det, några obetydliga infödingsstammar gjorde det. Grüder tycks emellertid ändå ha blivit förvånad då han för 1870 fick den summa han begärt. Frankrike hade ju lidit ett svårt nederlag i kriget mot Tyskland, vilket också fått förödande inrikespolitiska konsekvenser. Men allmosorna till missionsverksamheten fortsatte att flöda, och den danska missionen fick sin beskärda del. I brev från december 1870 och juni 1871 uttryckte Grüder

¹³⁸. Så klagar Grüder i brev till kardinalprefekten den 27 dec. 1870, den 4 april 1876, den 7 mars 1877 över att han inte erhållit anslaget från kongregationen: Germania, vol. 23 och 24, ASPF.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

sin beundran och tacksamhet för att den franska nationen trots alla svåra prövningar fortsatte att stödja dem ekonomiskt.¹³⁹ Men det var inte bara den danska missionen som på detta sätt finansierades med franska pengar. Också de övriga nordiska missionerna fick stora summor från L'Œuvre, som därmed bidrog till att utveckla den katolska missionsverksamheten i det protestantiska Norden.¹⁴⁰ Så det var ingen överdrift när Grüder i sin ovan nämnda rapport från 1871 önskade Frankrike fred och välgång med hänvisning till att dess framgång och motgång var av avgörande betydelse för den katolska missionens utveckling.

En betydande del av stödet från L'Œuvre gick, som sagt, till josefsyst-rarnas verksamhet. Efter de första årens konflikter etablerades en nära samverkan mellan josefsystrarna och de katolska prästerna, och striderna i det katolska församlingsrådet om huruvida josefsystrarnas skulle stanna eller inte upphörde.¹⁴¹ Det planerade sjukhusprojektet fick josefsystrarna dock skjuta på framtiden i brist på medel. Istället inriktade de sig tills vidare på den andra av kongregationens båda huvuduppgifter, skolunder-visning. Vid sidan av detta ägnade sig systrarna också åt hemsjukvård och franskundervisning för vuxna. Generalpriorinnan Marie-Félicité hade föresatt sig att chambérykongregationen skulle skaffa sig en fast position i alla de skandinaviska länderna och successivt bygga ut verksamheten i takt med att den katolska missionen i området expanderade. I en rapport till L'Œuvre från februari 1860 betecknade hon 1859 som det år då kongregationen fått fast fot i den danska missionen. Systrarnas verksamhet hade, framhöll hon, redan lett till flera konversioner och till att avfallna katoliker återvänt till den katolska tron. Vidare hade några unga danska konvertiter inträtt som postulanter (provsystrar) i kongregationen och sänts till Chambéry för utbildning.¹⁴² Marie-Félicité såg med andra ord framtiden an med tillförsikt.

Intressant nog var det mycket tack vare den vällyckade etableringen i Skandinavien som generalpriorinnan lyckades genomdriva kongre-

139. Grüder till L'Œuvre den 3 dec. 1870 och den 27 juni 1871: CEPF, D6, AOPM. Under 1870 minskade de insamlade medlen för missionerna från 5,2 miljoner till 4,1 miljoner franc, men 1871 uppgick medlen åter till över 5 miljoner och 1872 till 5,6 miljoner franc. B. Arens, 1922, s. 59.

140. A. Palmqvist, 1958, s. 113. Y. M. Werner, 1996, s. 111f.

141. Abrégé Historique: SJSK. Anne-Thérèse till Marie-Félicité den 11 febr. 1859: 6G5, AS-SJC.

142. Marie-Félicité till L'Œuvre den 10 febr. 1860: CEPF, D1, AOPM.



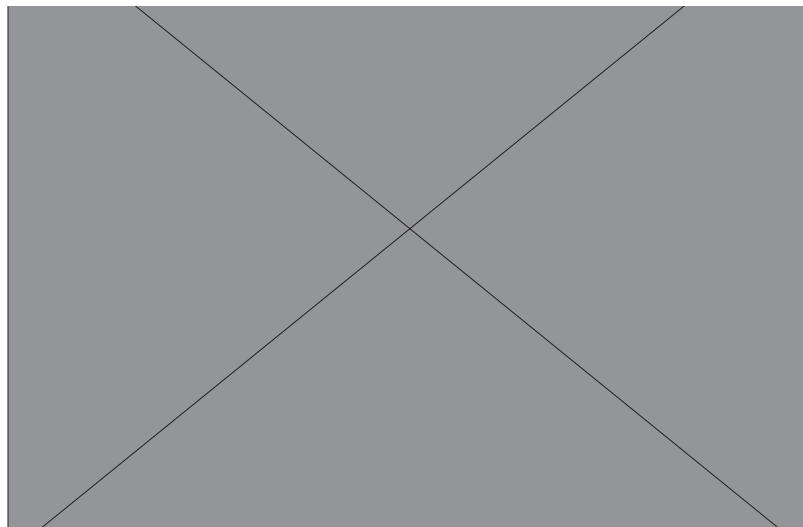
gationens omvandling från en stiftskongregation till ett modernt centraliserat ordenssamfund direkt underställt Rom. Josefsystrarnas definitiva etablering i Köpenhamn sammanföll i tiden med de nya konstitutionernas approbering i mars 1861, och den provisoriska stadfästelsen av indelningen i provinser i juni 1865 kom samtidigt som man säkrat sin position i Stockholm, där man etablerat sig tre år tidigare, och börjat upprätta en kommunitet också i Christiania. I båda dessa städer öppnade systrarna franska skolor, vilka utvecklade en framgångsrik verksamhet. Den första provins utanför Chambéry som blev formellt erkänd av den Heliga stolen var den skandinaviska, och då chambérykongregationen i december 1874 upphöjdes till en påvlig kongregation var den skandinaviska provinsen, som nu delats i en dansk och en svensk-norsk, med sina 90 ordenssystem, den klart mest expansiva utanför Savoyen.¹⁴³ Denna omvandling av kongregationen till en stiftsövergripande missionskongregation låg helt i linje med den allmänna centraliseringstrenden inom den katolska kyrkan vid denna tid och med utvecklingen inom det kvinnliga ordenslivet i stort.

Josefsystarna var länge det enda katolska ordenssamfundet i Danmark. Men 1872 etablerade sig även jesuiter i Danmark. Grüder hade, som sagt, vid flera tillfällen uttryckt sin önskan om att få jesuiter till den danska missionen, och i detta syfte vänt sig både till Propaganda Fide och till de tyska jesuiternas provinsledning i Köln.¹⁴⁴ I februari 1872 gjorde han ett nytt försök. Brevet var riktat till hans forne kollega Zurstrassen. Grüder föreslog här att den tyska jesuitprovinsen på sikt skulle överta det pastorala ansvaret för samtliga katolska missionsstationer i Danmark. Som ett första steg skulle jesuiterna slå sig ner 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 skolbyggnad. Grüder vände sig också till jesuitgeneralen Peter

143. Stadfästelsedekret av den 2 okt. 1857, den 22 mars 1861, den 18 dec. 1874 & den 23 juli 1875. Dekreten är avtryckta i H. Demain, 1934, s. 123f, 132–139. Marie-Félicité till Franchi den 16 dec. 1874 (avskrift): Registre 559, ASSJC. Här ges en historisk översikt över kongregationens utveckling med angivande av alla romerska dekret. Jfr Y. M. Werner, 2002a, s. 42–72.

144. Brev från Grüder till Barnabò den 8 dec. och till kongregationens sekreterare Simeoni den 11 dec. 1871: Germania, vol. 24, ASPF.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet



Jesuiterna vid kollegiet i Ordrup runt 1900. Katolsk Historisk Arkiv, København.

Beckx.¹⁴⁵ Under sitt besök i Rom hösten 1871 hade han lagt fram detta förslag också för kardinal Barnabò, som ställt sig positiv.¹⁴⁶ Från den tyska jesuitprovinsens sida hade man tidigare avvisat alla förfrågningar om att engagera sig i Danmark. Men nu hade saken kommit i ett annat läge. Den »kulturkamp« mellan statsmakten och den katolska kyrkan som blossat upp efter det Tyska rikets grundande 1871 hade tagit sig alltmer radikala uttryck, och genom en lag från juli 1872 förbjöds jesuitorden och beslätade ordnar all verksamhet i Tyskland. Jesuiterna framträdde vid denna tid som det ultramontana romerska systemets mest hängivna försvarare och uppfattades därför av många icke-katoliker som ett hot mot den nationella säkerheten.¹⁴⁷ Holland och Nordamerika blev tillflyktsorter för de landsflyktiga tyska jesuiterna, som kom att förlägga sitt huvudresidens

145. Brev från Grüder till Zurstrassen den 20 febr. och till Beckx den 14 juni 1872: Dania V 65, APGS resp. Germ. 9–XIV, ARSI. Grüder framhöll här också sin önskan att själv få inträda i jesuitorden.

146. Grüder till Barnabò den 8 dec. och till Simeoni den 11 dec. 1871. Zurstrassen den 20 febr. 1872: Dania V 65, APGS. Grüder hade även diskuterat saken med biskop Beckmann i Osnabrück, som också han, enligt vad Grüder skriver i brevet till kardinalprefekten, ställt sig positiv.

147. K. Schatz, 1986, 128–134.

till holländska Valkenburg nära tyska gränsen.¹⁴⁸ Men den tyska jesuitprovinsen behövde också andra verksamhetsfält. Här kom Grüders förslag således lägligt.

Hösten 1872 kom de första jesuiterna till Danmark, och följande år var inte mindre än tretton jesuitfäder och sju lekbröder stationerade i landet. Jesuitprästerna sändes som kaplaner till de olika missionsstationerna runt om i Danmark för att bekanta sig med landet och folket och lära sig danska.¹⁴⁹ I maj 1873 invigdes den nya »jesuitkyrkan« i Ordrup, och i augusti öppnade jesuiterna en pojkskola, Sankt Andreaskollegiet, med tretton katolska elever och sju lärare. Skolan, som hade en helklassisk inriktning, var en internatskola, men man tog också emot »externa« elever. Jesuiterna hade varit inställda på att i enlighet med ordens kollegietradition driva skolan som en rent katolsk utbildningsanstalt. Denna plan förutsatte att inte bara nordiska katoliker utan också katolska familjer i Tyskland skulle sända sina pojkar till Ordrup. Kollegiets ledning ställde sig därför till en början helt främmande inför tanken att använda skolan som ett missionsredskap. Dessutom befarade man att närvaron av protestantiska elever skulle skada den katolska andan på skolan.¹⁵⁰ Men omständigheterna tvingade jesuiterna att tänka om. Möjligheterna att rekrytera tillräckligt med katolska elever var ju inte stora i Skandinavien, och det var dessutom ytterst få katolska familjer som hade råd att betala skolavgifterna. Polly Berling hade visserligen donerat medel för ett antal friplatser, men detta förslog inte långt. Någon större tillströmning av tyska elever fick man inte heller under detta första skede. Jesuiterna beslutade därför att man från och med läsåret 1877 även skulle ge protestantiska pojkar tillträde till skolan.¹⁵¹ Detta ledde till konflikter med den lokale

148. H.-J. Fischer, *Der heilige Kampf. Geschichte und Gegenwart der Jesuiten*. München 1987, s. 189ff. De tyska jesuiterna upprättade en utbildningsanstalt även i England och en rad missioner i Latinamerika.

149. Rapporter till den tyske provinsialen M. Oswald från Grüder den 22 okt., den 7 nov. och den 11 dec. 1872 samt den 29 jan. 1872 samt från Zurstrassen den 16 nov. 1872: Dania V 65, APGS. Två jesuitfäder skickades på en mission till Färöarna, vilken dock fick avbrytas efter ett år i brist på resultat.

150. Zurstrassen till Oswald den 18 febr. 1874: Dania V 65, APGS. Zurstrassen till Beckx den 26 juli 1873 och den 5 nov. 1874. Beckx till Zurstrassen den 11 okt. 1873 och den 30 nov. 1874: Germ. 9–XIV resp. Reg. Prov. Germania IV, ARSI. Jfr S. Olden-Jørgensen, 1998, s. 22f.

151. Zurstrassen till Hövel den 7 okt. 1876: Dania V 65, APGS. Historisk översikt över utvecklingen i Ordrup i *Mittheilungen* Nr 5, 1898 (P. Werhahn), s. 409–17: APGS.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

protestantiske kyrkoherden och skolkommissionen, och för att motverka jesuitkollegiets inflytande upprättades ett protestantiskt gymnasium i Ordrup. År 1883 hade Sankt Andreaskollegiet, där nu 24 jesuiter var stationerade, 50 elever, varav nio var protestanter. Detta läsår hade man haft en konversion; följande läsår hade man två. Men även om framgångarna inte var så stora som man hoppats, så kunde man, framhöll rektorn Paul Werhahn i en rapport, dock glädja sig åt att fyra av kollegiets tidigare elever blivit jesuiter och att fyra blivit sekularpräster.¹⁵²

Grüders förhoppning om att jesuiterna skulle komma att överta ansvaret för hela den danska missionen realiserades inte. De kom i stället att koncentrera sin verksamhet till Ordrup och Köpenhamn. I oktober 1879 etablerade sig jesuiterna även i den svenska huvudstaden, där de övertog själavårdsansvaret för den till Eugeniakyrkan knutna församlingen. Senare kom de att överta församlingarna också i Göteborg och Gävle. En kort period hade jesuiterna även hand om församlingarna i Randers och Horsens, men ordensledningen bestämde sig tidigt för att så snabbt som möjligt avhända sig det pastorala ansvaret för dessa små församlingar.¹⁵³ Där emot behöll jesuiterna församlingen i Århus, vilken upprättats av pater August Straeter 1873 och där man redan 1878 börjat uppföra en stor kyrka, vilken invigdes 1881. I en verksamhetsberättelse från september följande år rapporterade August Brinkmann, som då just tillträtt som katolsk kyrkoherde i Århus, att man upptagit 131 personer i den katolska kyrkan och att ett tjugotal stod i begrepp att konvertera.¹⁵⁴ Men det var i Köpenhamn som jesuiternas verksamhet blev mest framgångsrik. Här hade man inlett sitt apostolat som ett slags hjälppräster som ryckte in vid behov och firade gudstjänst, hörde bikt, höll predikningar och apologetiska föredrag samt sist men inte minst undervisade konvertiter. Hösten 1877 grundades en manlig mariansk kongregation, ett sorts jesuitiskt lekmannasällskap, vil-

152. Rapporter från Werhahn till provinsialen M. Meschler den 3 febr. och den 25 okt. 1883 samt till Beckx den 31 mars 1884: Dania V 65, APGS resp. Germ. 10–XX, ARSI. Uppgifter om konversionerna i Litterae annuae (Ordrup) 1883/84 & 1884/85: 1505, ARSI. 15 av kollegiets elever kom från Tyskland.

153. Zurstrassen till Oswald den 28 okt. 1874: Dania V 65, APGS. Zurstrassen skriver här: »An die Übernahme der ganzen Mission durch uns denkt Niemand [...] Ordrupshøj, Copenhagen, Aarhus gut besetzt – damit basta.« Ang. Sverige, se Y. M. Werner, 1996, s. 128–146.

154. Brinkmann till K. Hövel den 20 sept. 1882: avtryckt i *Mitteilungen* Nr 7, 1917/18 (J. Metzler), s. 190f: APGS. Jfr P. Hahn-Thomsen, 1973, s. 11ff.

ken kom att betyda mycket för den katolska gemenskapen och sammanhållningen.¹⁵⁵ Nästa steg blev att jesuiterna övertog Sankt Knudsskolan 1883, vilken under deras ledning kom att utvecklas till ett katolskt läroverk och gymnasium. Vid denna tidpunkt hade man också börjat planera för uppförandet av en egen kyrka med tillhörande jesuitresidens och nya, mer ändamålsenliga skolbyggnader på Stenosgade.¹⁵⁶ Den nya kyrkan, vilken var byggd i nygotisk stil och bar namnet Jesu Hjärte Kirke, invigdes under högtidliga former i november 1895.¹⁵⁷

Skola och sjukvård i missionens tjänst

Den katolska skolverksamheten skulle visa sig vara ett effektivt missionsinstrument, framför allt då de högre skolorna. Medan jesuiterna till en början betraktat skolan uteslutande som ett redskap för att fostra och forma den manliga katolska ungdomen i katolsk anda och länge tvekat att använda den som ett missionsredskap, tycks josefsystrarna redan från första början ha tillmätt skolverksamheten en sådan funktion. I moderhuset på Toldbodvej, vilket från 1871 också kom att fungera som noviciat, öppnade josefsystrarna en flickskola med runt 50 elever våren 1859. Många av eleverna var barn till utländska katoliker som vistades i Köpenhamn. I en rapport framhöll priorinnan Anne-Thérèse att det speciella med denna skola var att eleverna representerade så många olika nationaliteter. Bland eleverna fanns, konstaterade hon stolt, flera protestantiska barn, däribland dotterdottern till en tysk protestantisk biskop och en dotter till en preussisk general.¹⁵⁸ I sina rapporter återkom josefsystrarna ständigt till dessa protestantiska elever och hur de genom sin katolska skolgång steg för steg fördes närmare den katolska tron.¹⁵⁹ Skolan på Toldbodvej var en så kallad

155. Zurstrassen till Beckx den 5 juli 1877: Germ. 9–XIV, ARSI. Jfr P. Hampton Frosell, 1995, s. 30.

156. Werhahn till Beckx den 31 mars 1884: Germ. 10–XX, ARSI. Straeter till Meschler den 7 febr. 1883, den 13 juli 1883, den 26 mars och den 11 april 1884: Dania V 65, APGS. Jfr P. Hampton Frosell, 1995, s. 46ff.

157. P. Hampton Frosell, 1995, s. 58–62.

158. Anne-Thérèse till L'Œuvre den 13 sept. 1859: CEPF, D1, AOPM. Det var, skriver Anne-Thérèse, framför allt de utländska familjerna som hade behov av en katolsk skola.

159. Marie de Jésus till L'Œuvre den 21 mars 1867, den 7 jan. 1868 och den 10 jan. 1869: CEPF, D6, AOPM.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

École française, och till en början bedrevs undervisningen helt på franska, vilket gav upphov till kritik från prästerna. Prefekt Grüder var ju mån om att värna den danska missionens danska karaktär. I Chambéry tog man till sig denna kritik, och i en rapport från våren 1860 framhöll Marie-Félicité att de systrar som utbildades för lärargärning i Danmark självklart skulle lära sig danska.¹⁶⁰ Följande år fick josefsystrarna statligt tillstånd att driva skolan, som därmed blev underställd Köpenhamns skoldirektion och underkastad den lokala skolkommissionens inspektion.¹⁶¹

Det fanns goda förutsättningar för privata flickskolor i Köpenhamn vid denna tid. Med friskolelagen från 1855 hade det fastslagits att föräldrarna hade rätt att på eget initiativ ordna undervisning för sina barn som överensstämde med deras livsåskådning, vilket banade väg för en kraftfull friskolerörelse, inte minst i Köpenhamn.¹⁶² Här fanns det 1864 inte mindre än 24 privata skolor, varav huvuddelen var flickskolor. Tidens borgerliga bildningsideal lade för kvinnornas del tonvikten på estetisk och sedlig fostran. Studiet av främmande språk intog en central plats.¹⁶³ Det var just denna typ av utbildning som josefsystrarnas École française erbjöd. Till en början hade man nästan bara katolska barn i skolan, men efterhand som skolans kvalitet och status ökade började även protestantiska föräldrar sända sina barn dit, och snart var de protestantiska eleverna i majoritet. Medan de protestantiska barnen erlade full skolavgift, betalade flertalet av de katolska barnen, vilka kom från sämre bemedlade familjer, en reducerad avgift eller ingen alls.¹⁶⁴ Hösten 1876 delades skolan i två avdelningar: en folkskola och en högre skola, och tre år senare flyttades den högre skolan över till nya lokaler i ett fashionabelt område i stadsdelen Frederiksberg.¹⁶⁵ Från 1871 hade josefsystrarna även hand om flickklas-

160. Marie-Félicité till L'Œuvre den 10 febr. 1860: CEPF, D1, AOPM.

161. En översikt över josefsystrarnas skolverksamhet ges i Y. M. Werner, 2002a, s. 93–116. Fram till 1933 var skolkommissionerna knutna till folkekirken och leddes vanligen av församlingsprästarerna. Ang. skolkommissionerna, se I. Marcussen, 1971, s. 29ff.

162. L. Rerup, *Danmarks historie*. Bd 6. København 1990, s. 272–276. Se också A. Ankerstrøm, 1946.

163. B. Possing, *Viljens styrke, Nathalie Zahle. En biografi om dannelse, køn og maktfuldkommenhed*. Bd I & II. København 1992, s. 102ff, 140f.

164. Marie-Félicité till L'Œuvre den 15 juli 1866: CEPF, D1, AOPM.

165. *Skandinavisk Kirketidende* 18 aug. 1876. Marie-Stéphanie till Marie-Félicité den 26 nov. 1878: G65A, ASSJC. Marie-Clémence till L'Œuvre den 7 jan. 1881: CEPF, D6, AOPM.



serna i den katolska församlingsskolan vid Ansgarskyrkan på Bredgade, och de kom sedan att överta ansvaret för flickornas undervisning vid flertalet av de nya katolska församlingsskolor som upprättades i takt med att den katolska befolkningen växte.

Församlingsbildning och skolverksamhet gick hand i hand. Så snart en församling grundats öppnades också en katolsk skola, men det kunde också hända att skolan var först och bildade utgångspunkten för församlingsbildningen.¹⁶⁶ Då josefsystrarna etablerade sig på en ny plats fanns där i allmänhet redan en katolsk församlingsskola. Ordenssystrarna tog sig an flickornas och småpojknas undervisning, medan präster och lekmanlärare undervisade de större pojkarna. I många församlingar kom prästerna, och särskilt då kaplanerna, att ägna en stor del av sin tid åt just skolundervisning.¹⁶⁷ Dessa katolska församlingsskolor spelade en viktig roll för barnens katolska fostran och för den katolska miljöbildningen. I rapporterna till L'Œuvre framhålls ofta skolans centrala funktion i detta avseende. Om man inte upprättade katolska skolor skulle ju, menade man, de katolska barnen komma att sändas till protestantiska skolor, vilket oftast ledde till att de gick förlorade för den katolska kyrkan.¹⁶⁸ Vid sidan av dessa katolska folkskolor fanns det en rad katolska barnhem för fattiga eller föräldralösa katolska barn. Även här var syftet att se till att dessa katolska barn fick en katolsk fostran och därmed, som en josefsyster uttryckte det, rädda dem undan protestantismen.¹⁶⁹

Josefsystrarna kom att driva skolverksamhet på de flesta orter, där det upprättats en katolsk mission eller församling. På kyrkoherde von Euchs

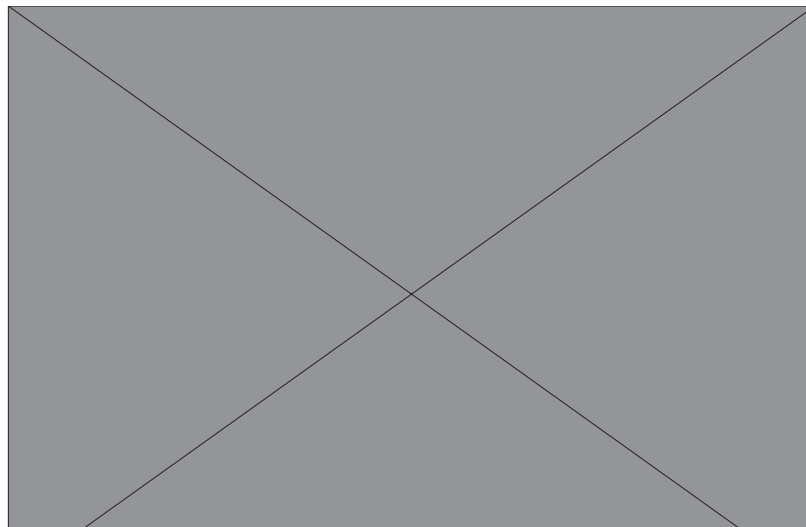
166. *Abrégé Historique: SJSÄK*. Jfr Y. M. Werner, 2002a, s. 93–116. Så var exempelvis fallet med den katolska församlingen i Frederiksberg i Köpenhamn, vilken fick en egen kyrka, Rosenkranskyrkan, i november 1892 och blev en egen socken i juni följande år. Men redan 1885 hade josefsystrarna öppnat en skola i området. Den första lärarinnan var konvertit och dotter till en protestantisk präst.

167. Detaljer ang. prästernas roll i skolundervisningen i rapporter till Propaganda Fide från F. Heiden den 2 aug. 1875 och den 26 juli 1879, från Grüder den 28. dec. 1880 och från F. Kerff den 8 april 1884; *Germania*, vol. 24 & 25, ASPF. Rapporter från H. Slump den 25 dec. 1897 och den 10 jan. 1910: N.S. 1897/7, vol. 101 & 1910/7, vol. 482, ASPF.

168. Rapporter till L'Œuvre från Marie de Jésus den 10 jan. 1869, från Grüder den 16 dec. 1871 och den 30 nov. 1875 och från Marie-Geneviève den 14 jan. 1882: CEPF, D1 resp. D6, AOPM.

169. Thérèse de Jésus till Marie-Félicité påskdagen 1869: G65A, ASSJC. I Köpenhamn hade josefsystrarna ett flickhem på Toldbodvej, och hösten 1892 öppnade man ännu ett i stadsdelen Frederiksberg.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet



Josefsystrar i Randers 1903. Sankt Joseph Søstrenes Arkiv, København.

anmodan etablerade de sig i Fredericia 1866, och två år senare sändes josefsystrar även till den nyupprättade församlingen i Randers. Till Odense, där en katolsk församling grundats samtidigt med den i Randers, kom josefsystrarna 1871. Fyra år senare upprättade josefsystrarna en kommunitet även i Århus, där de åtagit sig att öppna en flickskola.¹⁷⁰ Vid prefekt Grüders död i december 1883 hade josefsystrarna, vars antal nu uppgick till över 80, ansvaret för alla katolska flickskolor i landet utom den i Horsens, vilken drevs av en tysk kongregation med moderhus i Paderborn. Från josefsystrarnas sida hade man försökt förhindra att andra kvinnliga kongregationer etablerade sig i Danmark, och Marie-Félicité hade i detta syfte vänt sig till Rom.¹⁷¹ Men Grüder motsatte sig bestämt generalpriorinnans anspråk på ensamrätt till den danska missionens församlings-tjänster. I en rapport till Propaganda Fide betonade han sin uppskatt-

170. *Chronique*, 1936, s. 93–127. Marie-Stéphanie till L'Œuvre den 17 sept. 1875: CEPF, D6, AOPM.

171. Marie-Félicité till Simeoni den 21 okt. 1882: Germania, vol. 25, ASPF. Bakgrunden till generalpriorinnans anhängan var de antiklerikala åtgärderna i Frankrike, vilket gjorde att chambérykongregationen önskade försäkra sig om reträttmöjligheter i händelse av ett utvisningsbeslut. Jfr C. Sorrel, *Les Catholiques Savoyards. Histoire du diocèse de Chambéry 1890–1940*. Les Marches 1995, s. 111–119.

ning av josefsystrarnas insatser i missionen, men detta hindrade ju inte, framhöll han, att man antog den hjälp som andra kongregationer kunde erbjuda. Här kunde det behövas litet konkurrens. Han sade sig samtidigt hoppas att alla ordenssystrar skulle vara goda hjälpredor (ajutatrici) åt prästerna och så stödja kyrkans missionsarbete i landet.¹⁷² Men trots att en rad andra kvinnliga kongregationer nu kom att etablera verksamheter i Danmark fortsatte chambérykongregationen att vara det utan jämförelse största och mest framgångsrika ordenssamfundet. För lång tid framåt var den också den enda kvinnliga kongregation som hade en dansk ordensprovins och ett eget noviciat för utbildning av ordenssystrar. Det andra kvinnliga ordenssamfund som upprättade en egen provins med noviciat var Sankt Hedvigsystrarnas kongregation. Men det skulle dröja till 1929.¹⁷³

De katolska skolorna spelade en viktig roll i strävan att utveckla en katolsk identitet och skapa en katolsk miljö. Men skolorna tjänade, som sagt, också som viktiga redskap i det katolska missionsarbetet. Skolorna var, som Grüder uttryckte det i en rapport från december 1871, ett effektivt redskap i den katolska missionens tjänst.¹⁷⁴ Även församlingsbildning fungerade, som nämnts, som ett missionsinstrument, och när en ny missionsstation grundades fanns det oftast inte mer än en handfull katoliker på orten. Så var det exempelvis i Randers. Då församlingen upprättades fanns det bara sju vuxna katoliker i staden. Samtliga var gifta med protestanter och deras barn var döpta i folkekirken. Detta gjorde att den katolska skolan i Randers till en början bara bestod av protestantiska barn, vilka hade sina föräldrars tillstånd att låta sig »faire catholique«, det vill säga att bli katoliker.¹⁷⁵ På liknande sätt förhöll det sig i de andra församlingarna. I Horsens bestod hela församlingen av konvertiter, och enligt kyrkoherden Ferdinand Kerff var skolan det främsta missionsredska-

172. Grüder till Giovanni Simeoni den 20 dec. 1882: *Germania*, vol. 25, ASPF. De tyska barmhärtighetssystrarna upprättade senare även kommuniteter i Kolding och Silkeborg. Jfr J. Metzler, 1910, s. 84f.

173. *Katolsk Handbook for Danmark*. København 1943, s. 74f. Elisabethsystrarna upprättade en dansk provins först 1942. Fram till dess hade Danmark och Norge utgjort en gemensam provins. J. Mertens, 1998, s. 836ff.

174. Grüder till L'Œuvre den 16 dec. 1871. Detta upprepade han i flera senare rapporter. Så exempelvis i Grüders årsrapport från 1878: CEPF, D6, AOPM.

175. Thérèse de Jésus till Marie-Felicité den 22 dec. 1868 och påskdagen 1869: 6G5, ASSJC. Marie de Jésus till L'Œuvre den 10 jan. 1869: CEPF, D6, AOPM.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

pet.¹⁷⁶ Då jesuitpatern Straeter inledde sin verksamhet i Århus 1873 hade det bara funnits två katoliker i staden. Straeter och hans två medbröder inrättade ett kapell i sin bostad, och snart infann sig intresserade protestanter till gudstjänsterna. Några anmälde sig till konvertitundervisning, och efter tre års verksamhet hade man upptagit ett femtiotal konvertiter. Jesuiterna öppnade också en skola, och under de första åren tillhörde flertalet elever formellt folkekirken. Skolbarnen var »die besten Missionäre«, konstaterade Straeter i en exposé över verksamheten i Århus, och han redogjorde här för flera konversioner som haft just denna bakgrund. Genom sina barn fördes de protestantiska föräldrarna steg för steg närmare den katolska tron.¹⁷⁷ Också på jesuitkollegiet i Ordrup kunde man konstatera att protestantiska elever som konverterade ofta drog föräldrar och andra familjemedlemmar med sig.¹⁷⁸

Josefsystrarna gav i sina rapporter många exempel på detta fenomen. Priorinnan i Randers, den danskfödda Thérèse de Jésus (Løvenskjold), berättade i ett brev till Marie-Félicité från 1869 hur läroaktiga deras barn var och hur de genom sitt exempel bidrog till att föra sina föräldrar till den katolska kyrkan.¹⁷⁹ Skolverksamhetens betydelse för konversionsrörelsen var också något som de danska provinspriorinnorna särskilt uppehöll sig vid i sina årsrapporter till L'Œuvre. Så konstaterade Marie de Jésus (Vouget) i en rapport från våren 1869 att skolbarnen blev katoliker och genom dem fördes även deras föräldrar till »la vérité« (sanningen). I årsberättelsen för 1884 lämnades en utförlig redogörelse för konversionerna i josefsystrarnas franska skola på Frederiksberg. Fyra flickor hade med sina föräldrars tillåtelse upptagits i den katolska kyrkan och flera gick i konvertitundervisning. Modern till en av flickorna hade också upptagits i den katolska kyrkan, och fadern förberedde sig för konversion.¹⁸⁰ I vissa fall sändes elever

176. Rapporter från F. Kerff till Propaganda Fide den 8 april 1884, den 15 april 1887, den 10 april 1888 och den 9 april 1895: Germania, vol. 25 & N.S. 1895/7, vol. 54, ASPF. Skolans betydelse framhålls genomgående i prästernas rapporter till Rom. Så exempelvis i en rapport från Anton Neuvel i Köpenhamn den 16 nov. 1885 och från kaplan Frederiksen i Odense den 7 aug. 1890: Germania, vol. 26, ASPF.

177. A. Straeter i *Mittheilungen* Nr 6, 1898, s. 504–518: APGS.

178. P. Werhahn i *Mittheilungen* Nr 5, 1898, s. 413: APGS. Men ibland kunde sambandet vara det motsatta, så att det var föräldrarnas intresse för den katolska religionen som föranlett dem att sända sina barn till en katolsk skola.

179. Thérèse de Jésus till Marie-Félicité påskdagen 1869: 6G5, ASSJC.

180. Rapporter till L'Œuvre från Marie de Jésus den 10 jan. 1869 och från Marie-Clémence den 3 jan. 1885: CEPF, D6, AOPM.



till josefsystrarnas flickpension i Chambéry för att lära sig franska, vilket inte så sällan förde till konversion. Så framhöll Marie-Félicité i en skrivelse från november 1883 till kongregationens generalprotektor i Rom att man hade tio danska skolflickor i Chambéry, och i årsrapporten till L'Œuvre för 1884 noterades att två av dessa flickor nu konverterat.¹⁸¹

Att barn till medlemmar av folkekirken gick i katolska skolor väckte givetvis oro på protestantiskt håll, och de berörda pastorerna och de av dem behärskade skolkommisionerna försökte med alla till buds stående medel få bort dessa barn från de katolska skolorna. Flera av de katolska skolledarna blev polisanmälda. Man anklagade de katolska prästerna och ordenssystrarna för att använda skolorna som ett redskap för »katolsk propaganda«. I ett fall ställdes en josefsyster inför domstol, men domstolsförhandlingen slutade med ett frikännande.¹⁸² Även i övrigt blev resultatet ofta rakt motsatt det avsedda. Föräldrarna protesterade mot myndigheternas övergrepp, och de hade lagen på sin sida. Detta hade visat sig redan 1864, då skolkommisionen i Köpenhamn efter en inspektion av josefsystrarnas franska skola på Toldbodvej vänt sig till kyrkoministeriet med en anhållan om att josefsystrarna skulle förbjudas att ta emot barn som formellt tillhörde folkekirken. I sitt svar framhöll man från kyrkoministeriets sida att det inte fanns något stöd i grundlagen för ett sådant förbud.¹⁸³ Samma svar fick också biskop Martensen, då han på begäran av den lokale kyrkoherden försökte få till stånd ett förbud mot att barn till medlemmar av folkekirken sändes till jesuitkollegiet i Ordrup och fostrades i den katolska tron. Ett sådant förbud var, fastslog kyrkoministeriet, grundlagsstridigt. Det var föräldrarna som bestämde över barnens religion, inte statsmakten.¹⁸⁴ Frågan aktualiserades åter då skolkommisionen i Århus i slutet av 1870-talet försökt få till stånd ett förbud mot att protestantiska barn sändes till den katolska församlingskolan. Det enda

181. Marie-Félicité till Mazarella den 7 nov. 1897 (kopia): Lettres I, ASSJC. Marie-Geneviève till L'Œuvre 7 jan. 1895: CEPF, D6, AOPM.

182. Rapporter till L'Œuvre från Marie-Agnès jan. 1864, Marie de Jésus den 7 jan. 1868 och Marie-Geneviève den 31 dec. 1888: CEPF, D1, AOPM. Rapporter till L'Œuvre från Marie-Stéphanie den 24 april 1869: CEPF, D6, AOPM.

183. Marie-Agnès till L'Œuvre jan. 1864: CEPF, D1, AOPM.

184. H. Martensen till Ministeriet for Kirke og Undervisningsvæsendet den 26 mars 1877: Kultusministeriets Journalsag 1877, DRA. Jfr ovan not 119.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

resultat som uppnåddes var att de berörda föräldrarna begärde utträde ur folkekirken. Saken remitterades till kyrkoministeriet och togs också upp till debatt i folketinget. Kyrkoministern förklarade här att varje försök att tillgripa tvångsåtgärder var dömt att misslyckas och dessutom riskerade att bli direkt kontraproduktivt. Katolikerna visste, konstaterade han, att utnyttja sådant i sin »proselytverksamhet».¹⁸⁵

Den katolska skolan var alltså ett på många sätt effektivt missionsredskap. Men i detta avseende skulle den katolska sjukvården visa sig vara än mer effektiv. Det var, som sagt, för att överta ledningen för ett katolskt sjukhus i Köpenhamn som josefsystrarna kommit till Danmark 1856. Projektet kom av olika skäl, inte minst ekonomiska, att skjutas på framtiden, och det var först 1870 som systrarna kunde börja realisera sina sjukhusplaner. Men josefsystrarna hade inlett sitt sjukvårdsapostolat långt dessförinnan genom att åta sig hemsjukvårdsuppdrag och genom att hjälpa till vid statliga och kommunala sjukhus, där de bistod svårt sjuka och döende katoliker.¹⁸⁶ I en utförlig lägesbeskrivning från februari 1860 underströk Marie-Félicité vårdverksamhetens stora betydelse ur missionssynpunkt. Protestanterna var, konstaterade hon, ofta mer angelägna om att få vård av systrarna än katolikerna, och denna omvårdnad ledde inte så sällan till konversioner.¹⁸⁷ Efter det att ordensregelns strikta bestämmelse för kommunaltlivet något mjukats upp 1878 genom att det nu blev tillåtet för de hemsjukvårdande systrarna att övernatta hos de sjuka kunde hemsjukvården byggas ut och professionaliseras.¹⁸⁸ Medan systrarnas dittillsvarande hemsjukvård snarast haft karaktären av sjukbesök, kunde de nu anta mer avancerade och långvariga vårduppdrag.¹⁸⁹

Missionsintresset var en viktig drivkraft i josefsystrarnas nordiska sjukvårdsverksamhet, åtminstone om man får tro uppgifterna i verksamhetsberättelserna till L'Œuvre. Så framhöll provinspriorinnan Marie-

185. A. Straeter i *Mittheilungen* Nr 5, 1898, s. 511ff: APGS. Marie-Gertrude till Marie-Félicité den 28 dec. 1878: 6G5, ASSJC.

186. Anne-Thérèse till L'Œuvre den 18 febr. 1859 och den 5 febr. 1863: CEPF, D1, AOPM.

187. Marie-Félicité till L'Œuvre den 10 febr. 1860: CEPF, D1, AOPM.

188. *Constitutioner for Sanct Joseph-Søstrenes Ordenssamfund*. Kjøbenhavn 1878, s. 264–277 (Forplejningen af Syge i disses Hjem). I en skrivelse till kardinal Simeoni den 27 jan. 1884 refererade Marie-Félicité dessa nya bestämmelser och anhöll samtidigt om att de systrar som ägnade sig åt hemsjukvård skulle få bära en modifierad dräkt: Germania, vol. 25, ASPF.

189. Marie-Geneviève till L'Œuvre den 28 juli 1888 och den 3 juli 1889: CEPF, D6, AOPM.

Stéphanie (Francoz) i en rapport från april 1870 att de katolska sjukhusen fungerade som en »porte ouverte au catholicisme« (en öppen dörr mot katolicismen). Skolverksamheten var viktig, men det var först när man också hade sjukhus som man kunde vänta sig att konversionsrörelsen skulle komma igång på allvar.¹⁹⁰ Vid den tidpunkten hade josefsystrarna just förvärvat en tomt för det planerade sjukhuset i stadsdelen Nørrebro, som på den tiden låg i Köpenhamns utkant, och 1873 kunde man påbörja uppförandet. Josefsystrarna hade samlat in pengar i in- och utlandet för ändamålet, och danska välgörare, bland dem Polly Berling, skänkte stora summor. Även L'Œuvre gav, trots det svåra läge som Frankrike befann sig i efter det förlorade kriget mot Tyskland, betydande bidrag.¹⁹¹ Men trots all ekonomisk hjälp tvingades josefsystrarna ändå att ta ett hypotekslån, och det stod redan från början klart att man av ekonomiska skäl måste uppföra sjukhuset i etapper. Sommaren 1875 var den första delen av sjukhuset, vilket fick namnet Sankt Josephs Hospital, färdigt att tas i bruk. Till föreståndarinna för det nya sjukhuset utsågs Marie-Placide (Dijoud), som var en av de första fyra josefsystrarna som kommit till Danmark och som var en väl beprövad sjuksköterska. Då sjukhuset öppnade fanns det sex sängar, tre systrar och en läkare till hands för att ta sig an patienterna.¹⁹²

Vid denna tid befann sig den danska sjukvården ännu i sin linda. På Kommunehospitalet, som var det största sjukhuset i Köpenhamn, hade man just börjat anställa sina första utbildade sjuksköterskor. Men det gamla systemet med outbildade sjukvaktorskor fortsatte länge ännu.¹⁹³ Här hade josefsystrarna med sina utbildade sjuksystrar något att erbjuda det danska samhället. Till en början var patienttillströmningen dock mycket klen, men trenden vände snart. I en rapport från juli 1877 fram-

190. Marie-Stéphanie till L'Œuvre den 26 april 1870: CEPF, D6, AOPM. Det var katolska präster från Hamburg som skall ha gett detta råd.

191. Marie de Jésus till L'Œuvre den 15 jan. 1872 och den 21 jan. 1874. Översikt i »Petite notice sur l'hôpital des Sœurs de Saint-Joseph de Copenhague«, 1890: CEPF, D6, AOPM.

192. Marie-Stéphanie till L'Œuvre från den 15 jan. 1876: CEPF, D6, AOPM. *Chronique*, 1936, s. 129–145. Man hade också under lång tid samlat in pengar genom att anordna basarer, lotterier, dörrknackningsaktioner och genom kollektresor i det katolska Europa.

193. E. Petersen, *Fra opvarter til sygeplejerske – træk af danske sygeplejerskers historie frem til år 1900*. København 1988. E. Schmiegelow, *Smaa bemærkninger om St. Josephs Hospital i København*. København 1937, s. 143.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

höll provinspriorinnan Marie-Stéphanie att de patienter som vårdats på Sankt Josephs Hospital var nöjda med den behandling de fått och därför rekommenderade sjukhuset till andra.¹⁹⁴ Flera specialistläkare, däribland två kirurger, knöts till verksamheten, och i slutet av 1870-talet genomfördes en rad lyckade operationer som tilldrog sig allmänhetens uppmärksamhet. En annan viktig faktor som bidrog till sjukhusets framgångar var att josefsystrarna hade en lägre taxa än övriga sjukhus i huvudstaden. Mindre bemedlade personer erhöll vård gratis eller till nedsatt pris.¹⁹⁵ Nya insamlingsaktioner och generösa bidrag från in- och utländska välgörare gjorde att systrarna i början av 1880-talet kunde uppföra den andra delen av sjukhuset. Efter denna utbyggnad hade Sankt Josephs Hospital plats för 90 patienter, fördelade på 22 enkelrum och åtta salar. I den nya byggnaden, som med dåtida mått var försedd med alla moderna bekvämligheter, inrättades ett kapell och en prästbostad, så att en fast stationerad präst kunde knytas till sjukhuset.¹⁹⁶ Stommen i den katolska församling som växte upp runt sjukhuset utgjordes av konvertiter, och av dem hade, om man får tro josefsystrarnas rapporter, många kommit i kontakt med den katolska tron genom att vårdas på Sankt Josephs Hospital.¹⁹⁷

Josefsystrarna kom med början i Fredericia 1879 efterhand att upprätta sjukhus på nästan alla de platser i Danmark där det fanns en katolsk församling eller mission. Liksom skolarbetet stod även sjukvården i det katolska missionsarbetets tjänst, och när man läser systrarnas rapporter kan man ibland få intrycket att missionsarbetet betraktades som viktigare än kunskapsförmedling och sjukdomsbot. Men för dem fanns det ingen motsättning mellan dessa båda uppgifter. Enligt ordensregeln var alla verksamheter att betrakta som medel för att nå ett högre mål: den egna frälsningen och medmänniskornas frälsning. Från 1890-talet och framåt kom en rad andra ordnar och kongregationer att etablera sig i Danmark

194. Marie-Stéphanie till L'Œuvre från den 17 juli 1877: CEPF, D6, AOPM.

195. Rapporter till L'Œuvre från Marie-Stéphanie den 15 jan. 1876 och den 17 juli 1877 och från Marie-Clémence den 4 sept 1879. Utförlig översikt med statistik i »Petite notice ...«, 1890: CEPF, D6, AOPM. Ang. läkarvården, E. Schmiegelow, s. 121–130.

196. Marie-Clémence till L'Œuvre den 7 jan. 1881, den 26 okt. 1882 och den 2 jan. 1884. »Petite notice ...«, 1890: CEPF, D6, AOPM. Polly Berling skänkte 50 000 kronor och betalade därmed nästan halva byggkostnaden.

197. Detta framhålls exempelvis av Marie-Clémence i en rapport av den 10 jan. 1909: CEPF, D6, AOPM.



och upprätta skolor, sjukhus, barn- och ålderdomshem, men josefsyst-rarna förblev det största kvinnliga ordenssamfundet, liksom jesuiterna behöll sin ställning som det dominerande manliga. Det var först nu som den katolska missionsverksamheten på allvar började ta fart. Prefekt Grüder hade lagt grunden, och vid hans mänskligt sett alltför tidiga död i december 1883, fanns det åtta katolska församlingar, 16 kyrkor och kapell, 28 präster och ett tiotal lekbröder, närmare 90 ordenssystrar, två franska flickskolor, ett jesuitkollegium, ett pojkläroverk och en rad katolska församlingsskolor samt två katolska sjukhus i landet. Antalet katoliker uppgick till runt 3 500, varav merparten var konvertiter. Även bland prästerna och ordenssystrarna fanns det flera konvertiter.¹⁹⁸ Den nye apostoliske prefekten Johannes von Euch kom att arbeta vidare efter samma linjer som Grüder – fast i en helt annan, betydligt mer optimistisk anda. Nu började en verklig uppgångstid för den katolska missionen i Danmark.

KATOLSK MISSION I OPTIMISMENS TECKEN

I dagens katolska kyrka framförs det inte så sällan klagomål över att man vid tillsättningen av biskopar inte tagit tillbörlig hänsyn till den lokala opinionen.¹⁹⁹ Från denna utgångspunkt var utnämningen av Johannes von Euch mönstergill. Att döma av de rapporter och brev som inlöpte till Propaganda Fide rädde det enighet bland präster, ordenssystrar och lekmän om att von Euch var den utan jämförelse mest lämpade kandidaten för posten som katolsk överherde i Danmark. Josefsystrarnas provins-priorinna Marie-Clémence (Rossilon) betonade i en skrivelse till L'Œuvre från januari 1884 att systrarna hoppades och bad för att valet skulle falla på von Euch. Detta var, betonade hon, ett allmänt önskemål bland landets katoliker.²⁰⁰ I samma riktning uttalade sig den unge prästen Anton Neuvel, som stationerats i den danska missionen strax före Grüders död. Jesuitordens general Peter Beckx, som inhämtat informationer från de i

198. Tableau 1883: CEPF, D6, AOPM. I ett tal som Grüder höll på den tyska katolikdagen i Düsseldorf 1883 redogjorde han för de framgångar som nåtts under de senaste 30 åren, och han betonade därvid särskilt konversionernas betydelse för missionens utveckling. J. Metzler, 1919, s. 263ff.

199. Jfr P. Inhoffen, »Demokratische und synodale Strukturen in der Kirche«: *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation*. Hg. B. J. Hilberath. Freiburg 1999, s. 139–171.

200. Marie-Clemence till L'Œuvre den 2 jan. 1884: CEPF, D6, AOPM.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

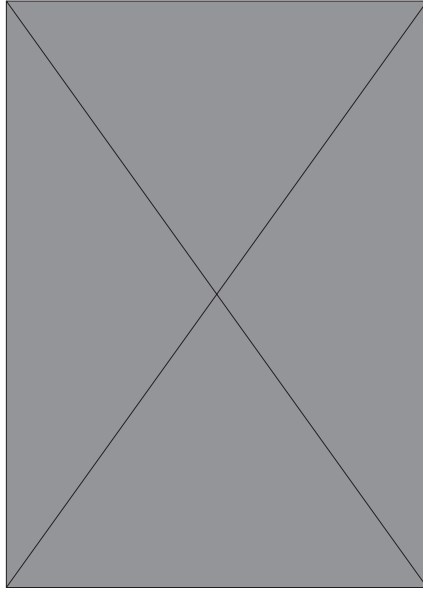
Danmark verksamma jesuiterna, betecknade von Euchs utnämning som ett uttryck för »voce populi« (folkets röst).²⁰¹ Dessa opinionsyttringar tycks ha blivit utslagsgivande för missionskongregationens beslut. Att biskopen av Osnabrück, som kort dessförinnan hemkallat von Euch och utnämnt honom till medlem av sitt domkapitel, protesterade med hänvisning till de pastorala behoven i sitt stift fick ingen effekt. Själv yttrade von Euch vissa betänkligheter, och han framförde också en önskan om att efter nästan 25 år av slitsamt missionsarbete i diasporan få återvända till ett katolskt område. Men det framgår samtidigt klart att han gärna åtog sig uppdraget. Han avslutade brevet med att betona att han givetvis skulle efterkomma Roms önskan och efter bästa förmåga verka »pro augmento sanctae ecclesiae catholicae«, det vill säga för den katolska kyrkans utbredning.²⁰²

Med stor energi grep sig den nye apostoliske prefekten an denna uppgift, och hans rapporter till Rom och till L'Œuvre formligen sprudlar av optimism och tillförsikt. De ständiga klagomål över oklara eller felande fullmakter som präglat Grüders korrespondens med Propaganda Fide finns det inte ett spår av i von Euchs rapporter. Visserligen blev von Euch till skillnad från Grüder biskop, men det var först 1892. I en omfattningsrik årsrapport för 1887 redogjorde von Euch för tillståndet i den danska missionen och avgav samtidigt något av en programförklaring för den fortsatta missionsverksamheten. Liksom Grüder var han inriktad på att bygga ut själavårdsstrukturerna över hela landet och att se till att alla församlingar hade en ordentlig kyrka med tillhörande församlingsskola och helst också ett katolskt sjukhus. Just sjukhusverksamheten var, som von Euch såg det, ett av de effektivaste medlen då det gällde att öka respekten för katolicismen och därmed bereda vägen för konversioner. Men han underströk också vikten av att stärka den katolska närvaron i Köpenhamn, som han betecknade som ett viktigt centrum för hela Skandinavien. Genom att koncentrera de bästa krafterna dit skulle man skapa en

201. Rapporter till Simeoni från P. Beckx den 10 jan. och från F. Kerff den 8 april 1884: Germania, vol. 25, ASPF. Werhahn till Beckx den 29 dec. 1883: Germ. 9–XVI, ARSI.

202. Rapporter till Simeoni från B. Höting den 31 jan. 1884 och von Euch den 19 mars 1884: Germania, vol. 25, ASPF. Höting påpekade att han för de nordtyska missionernas 96 församlingar bara hade 39 präster medan den danska missionen med sina åtta församlingar hade 24 präster.

NORDISK KATOLICISM



*Biskop Johannes von Euch.
Katolsk Historisk Arkiv,
København.*

bas för att »conquérir le Nord pour l'Église« (vinna Norden för kyrkan). Till att börja med ville von Euch grunda två nya församlingar med tillhörande kyrka och skola i den danska huvudstaden samt förstärka den publicistiska verksamheten genom att starta ett katolskt tryckeri. Vidare skulle den högre katolska undervisningen byggas ut och förbättras, inte minst då jesuiternas båda skolor i Ordrup och Köpenhamn. Att skolverksamheten ingick som ett led i missionsarbetet var en självklarhet för von Euch, och han noterade i rapporten att jesuiterna även hade protestantiska barn bland sina elever.²⁰³

Men för att realisera dessa planer krävdes resurser, och här kom von Euchs sociala kontaktnät väl till pass. Han hade, som nämnts, tjänstgjort en tid som huslärare och informator hos den kände konvertiten greve Joseph von Stolberg zu Stolberg och så lärt känna en rad framträdande personligheter. Stolberg hade tagit initiativet till Bonifatiusverein för att stödja den katolska verksamheten i den tyska diasporan,²⁰⁴ och von Euch

203. von Euch till Simeoni den 9 maj 1888 med bifogad årsrapport, daterad den 7 maj 1888: *Germania*, vol. 26, ASPF.

204. Ang. Bonifatiusverein se H. G. Aschoff, »Die Diaspora in der Phase der Hochindustrialisierung«: *Katholiken in der Minderheit ...*, 1994, s. 87–92.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

hade redan under sin tid som kyrkoherde i Fredericia lyckats utverka att även den danska missionen fick bidrag från denna organisation. Av den minnesbok som den i Köpenhamn verksamme, tyskfödde jesuiten Johannes Metzler utgav till femtioårsminnet av von Euchs prästvigning 1910 får man intrycket att det vid sidan av Propaganda Fide framför allt var Bonifatiusverein och andra tyska missionsorganisationer som understödde missionsverksamheten i Danmark.²⁰⁵ Så var emellertid inte fallet. Visserligen mottog man ibland stora bidrag från Tyskland, särskilt då till missionsprojekt som leddes av tyska präster eller ordenssystrar. Dessutom brukade biskoparna i Köln, Osnabrück och Münster anordna kollektorer för den danska missionen.²⁰⁶ Men den störste enskilde bidragsgivaren var liksom tidigare franska L'Œuvre, som därför även under von Euchs tid mottog regelbundna rapporter från den danska missionen. Den första stora verksamhetsrapport som von Euch sammanställde som apostolisk prefekt gick, symptomatiskt nog, just till L'Œuvre. I rapporten, som var daterad november 1884, framhöll han de goda framtidsutsikterna för den katolska missionen i Danmark och redogjorde därvid för den nya församling som han upprättat i Frederiksbergområdet i Köpenhamn. Här skulle man inom kort uppföra en kyrka, vilken skulle helgas åt jungfru Maria och kallas Rosenkranskyrkan. Det var Leo XIII:s encyklika om rosenkransbönen som inspirerat till detta namnval. Josefsystrarna hade redan etablerat sig i området, dit de flyttat sin franska skola från Toldbodvej samt öppnat ett barnhem.²⁰⁷ Samtidigt var von Euch i färd med att etablera en ny katolsk församling i Svendborg med den unge danske konvertiten Axel Whitte som kyrkoherde, och han förde förhandlingar med franska maristbröder om att öppna ett barnhem för pojkar i Köpenhamn.²⁰⁸

För dessa projekt fanns det ingen säkrad finansiering. I sin ovan nämnda verksamhetsberättelse från 1884 uttryckte von Euch emellertid sin förhoppning att L'Œuvre liksom tidigare skulle förse den danska

205. J. Metzler, 1910, s. 131f.

206. von Euch till Simeoni den 7 maj 1888 och till kardinal M. Ledóchowski den 2 mars 1899: *Germania*, vol. 26, N. S. 1900/105, vol. 190, ASPF. Förteckning över bidragsgivare i rapport från von Euch till den apostoliske visitatorn Diepen den 14 juli 1920: N. S. 1921/105, ASPF.

207. Marie-Clémence till L'Œuvre den 3 jan. 1885. Årsrapport från von Euch för 1886: CEPE, D6, AOPM.

208. Årsrapport från von Euch för 1886: CEPE, D6, AOPM.



missionen med generösa bidrag. Josefsystrarna inkom med en liknande anhållan, vilken dock främst gällde systrarnas egen verksamhet. I verksamhetsberättelserna för de följande åren ges redogörelser för hur dessa projekt steg för steg realiserades samtidigt som nya lanserades. Mänskligt sett stod man, framhöll josefsystrarnas nytillträdna provinspriorinna Marie-Geneviève (Girard) i en rapport från 1887, på randen till en ekonomisk konkurs. Men, tillade hon, systrarna förlitade sig på att Gud skulle bistå dem och hoppades på ett tilläggsanslag från L'Œuvre för att klara sig ur krisen.²⁰⁹ Prefekt von Euchs rapporter är hållna i samma anda. Visst var det, tillstod han i årsrapporten för 1886, ett vågspel att som »fattig missionär« ge sig i kast med nya kostnadskrävande projekt. Men han hade tagit som valspråk »Deus providebit« (Gud skall bistå), och han sade sig vara övertygad om att L'Œuvre inte skulle svika. Han erinrade i detta sammanhang om alla de själar som genom denna verksamhet räddades undan »villfarelsens mörker«. Marken var väl beredd, folk visade intresse för katolicismen och antalet konversioner ökade stadigt. Han underströk därvid att det bland konvertiterna även fanns personer från högborgerligheten och aristokratin, vilket han såg som ett gott tecken. Även splittringen inom folkekirken var en faktor som han trodde på sikt skulle komma att gagna den katolska saken. Men dessvärre saknade man resurser att fullt ut kunna utnyttja det gynnsamma läget. De bristfälliga materiella resurserna var, som von Euch framställde saken, det största hindret för katolicismens utbredning i landet.²¹⁰

Man skulle kunna sammanfatta von Euchs missionsstrategi med devisen »friskt vågat hälften vunnet«. Han tog initiativet till missionsstationer, byggde kyrkor, kapell och skolor, uppmuntrade etableringen av katolska sjukhus, barn- och ålderdomshem, och begärde sedan finansiellt bistånd i efterhand. Strategin var framgångsrik, och anslagets storlek ökades i takt med att missionen expanderade. Även de danska katolikerna lämnade givetvis ekonomiska bidrag, men eftersom de flesta av dem tillhörde de fattigare befolkningsskikten var den danska missionen, liksom också de

209. Marie-Geneviève till L'Œuvre den 29 okt. 1887: CEPF, D6, AOPM.

210. Årsrapport från von Euch för 1886: CEPF, D6, AOPM. Valspråket kom i samband med biskopsvigingen att ändras till Deus adjuvabit (Gud skall hjälpa). J. Metzler, 1910, s. 45.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

övriga nordiska missionsdistrikten, helt beroende av stöd utifrån.²¹¹ De religiösa ordenssamfundet bidrog till att stärka den danska missionens finansiella ställning, och under von Euchs tid etablerade sig en rad nya ordnar och kongregationer i landet. 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, Ringsted, Køge och Slagelse övertogs av holländska montfortaner (marister), medan belgiska premonstratenser tog sig an den i Vejle och Næstved. Bland de nytillkomna kvinnliga kongregationerna fanns också tyska hedvigsystrar, belgiska mariasystrar och franska vincentisystrar – för att nu nämna några exempel.²¹² Den tidigare underordningen under biskopen av Osnabrück upphörde när den danska missionen 1892 upphöjdes till ett apostoliskt vikariat. Som en markering av denna nya status utnämndes von Euch till biskop. En av hans första ämbetshandlingar som biskop blev att inviga den ovan nämnda Rosenkranskyrkan.²¹³ Samma år blev också Norge ett apostoliskt vikariat med luxemburgaren Jean Baptist Fallize som biskop.²¹⁴ Även den svenska missionen fick en ny biskop då dess överherde, hannoveranaren Albert Bitter 1893, upphöjdes till denna värdighet.²¹⁵ Dessa tre biskopar kom att leda sina respektive missionsstift till in på 1920-talet, då en ny generation tog vid.

Under biskop Fallizes tid som katolsk överherde i Norge gjordes en betydande utbyggnad av själavårdsstrukturerna, och vid hans avgång 1921 fanns det 15 katolska församlingar med 16 präster och omkring 300 ordenssystrar i landet.²¹⁶ I den svenska missionen skedde ingen motsva-

211. von Euch till Simeoni den 7 maj 1888 och till M. Ledóchowski den 3 dec. 1897: *Germania*, vol. 26 & N. S. 1897/105, vol. 115, ASPF. I denna rapport, vilket var den första stora verksamhetsberättelse von Euch sände in till Propaganda Fide, gavs en mycket ljus bild av den danska missionens framtidsutsikter.

212. von Euch till M. Ledóchowski den 28 jan. och den 23 dec. 1904 och till kardinal Alessandro Gotti den 20 dec. 1907: N. S. 1904/105, vol. 1289 och 1907/105 vol. 445, ASPF.

213. *Nordisk Ugeblad* 1892, s. 951–954.

214. B. I. Eidsvig 1993, s. 260f.

215. Y. M. Werner, 1996, s. 182f.

216. C. Tande, »Statistikker«: *Den katolske kirke i Norge ...*, 1993, s. 471–477. S. Malchau, E.-B. Nilsen, »Appendix«, *Nuns and Sisters in the Nordic Countries after the Reformation. A Female Counter-Culture in Modern Society*. Ed. Y. M. Werner. Uppsala 2004, s. 424f. Det totala antalet katolska skolor och sjukhus och sjukhem uppgick till 13 respektive 15 vid samma tid. 1933 hade antalet ordenssystrar ökat till 460, varav 234 var josefsystrar. Ordenssystrarna utgjorde närmare 17 procent av den totala katolska befolkningen i Norge.



rande expansion, och vid den apostoliska visitation som gjordes sommaren 1920 fanns det bara sex katolska församlingar med fast stationerad präst samt ett åttiotal ordenssystrar. Någon större ökning av antalet katoliker hade emellertid inte skett i någon av dessa båda missioner, vilka i början av 1920-talet räknade runt 3 000 katoliker vardera. För Sveriges del hade antalet registrerade katoliker rent av minskat sedan 1900-talets början.²¹⁷ Annorlunda förhöll det sig i Danmark, där man vid denna tid hade runt 22 000 registrerade katoliker, varav en stor del var danska konvertiter. Den katolska befolkningen hade också fått ett tillskott av polska katolska lantarbetare och deras familjer, vilka genom kriget hindrats återvända hem och nu blivit bofasta i Danmark. För dessa polska katoliker, vilka var koncentrerade till Lolland, Falster och Bornholm, anordnades en separat själavård. Enligt den statistiska sammanställning som gjordes i samband med den romerska visitationen 1920, två år före von Euchs död, fanns det inte mindre än 35 församlingar och missionsstationer med 86 präster och mer än 600 ordenssystrar. Det fanns således en församling eller missionsstation på nästan alla större danska orter, och i Köpenhamn hade man nu fem fullvärdiga församlingar och fyra missionscentra. Även på Island, som vid denna tid fortfarande var danskt, fanns det en katolsk församling. Femton ordnar och kongregationer arbetade i den danska missionen, som hade sexton katolska sjukhus och ett trettiotal skolor.²¹⁸

Att de katolska missionsframgångarna var så mycket större i Danmark än i de båda grannländerna kan till en del förklaras med den liberala danska religionslagstiftningen. Men en viktig förklaring var nog också von Euchs ledarstil och förmåga att entusiasmera. Fallize stod, till skillnad från den försiktige Bitter, inte von Euch efter vad gällde dristighet och organisatorisk begåvning. Men medan Fallize styrde sitt missionsdistrikt på ett närmast diktatoriskt sätt, vilket ledde till ständiga konflikter med de ordnar och kongregationer han engagerat i missionsarbetet

217. A. Diepen, Rapport de la Visitation Apostolique, den 19. Nov. 1920: N.S. 1921/105, ASPF. Se Y. M. Werner, 1996, s. 247–250, 421 (not 18).

218. A. Diepen, Rapport de la Visitation Apostolique, den 20 jan. 1921 med bifogade »Visitatio Apostolica« för församlingar och ordenskommuniteter med statistik. N.S. 1921/105, ASPF. Ang. polackerna i Danmark, jfr F. Klar, 1963. Som von Euch såg det innebar den polska invandringen en möjlighet att rekatholicera den danska landsbygden. Diepen var inte lika optimistisk på den punkten, och enligt hans bedömning var den danska och den polska nationalkaraktären helt oförenliga. Även den polska nationalismen utgjorde, menade han, ett hinder i detta avseende.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

och till att flertalet av dem lämnade Norge efter några år, gav von Euch de underlydande missionärerna ett stort mått av handlingsfrihet. Han var också betydligt flexiblare i sin tillämpning av den kanoniska lagens rigida bestämmelser, exempelvis vad gällde de katolska barnens skolgång. Till skillnad från Fallize, som vid hot om exkommunikation krävde att alla katolska föräldrar där det var möjligt skulle sända sina barn till katolska skolor, tolererade von Euch på denna punkt avvikelser från den kanoniska normen. Han ansåg sig inte kunna begära att bättre ställda katoliker skulle skicka sina barn till de katolska landsortsskolorna, vilka ofta hade en tämligen låg standard.²¹⁹ Men det var nog framför allt von Euchs förmåga att få religiösa ordenssamfund att etablera sig och bygga upp verksamheter i Danmark, vilka de till viss del finansierade själva, som var förklaringen till den danska missionens relativt framgångsrika utveckling. Drivkraften i denna missionsverksamhet var övertygelsen om den katolska kyrkan som den enda sanna vägen till Gud och strävan att vinna medmänniskorna för denna tro.

Kampen om det uppväxande släktet

Under 1800-talet skedde en stark utbyggnad av skolväsendet, vilket kom att spela en viktig roll i strävan att skapa sammanhållna nationella identiteter. Via skolorna förmedlades normer, värderingar och förhållningssätt till nya generationer.²²⁰ Skolan var också vid sidan av äktenskapslagstiftningen det främsta konfliktfältet mellan statsmakten och den katolska kyrkan under den »kulturkamp« som fördes i en rad länder under denna period. Detta visade sig inte minst i Frankrike, där de maktägande republikanerna redan i slutet av 1870-talet antagit ett program för att skapa en helt sekulär undervisning. Syftet var att krossa den konfessionella skolan, även den protestantiska och den judiska, och att införa en enhetlig stats-

219. von Euch försökte dock på alla sätt höja de katolska församlingsskolornas status, och han uppmanade föräldrarna att sända sina barn till katolska skolor. von Euch till M. Ledóchowski den 12 april 1899: N. S. 1899/105, vol. 165, ASPF. Detta framgår också av rapporter från jesuiterna A. Straeter den 26 mars 1884 och B. Sialm den 12 juli 1906: Dania V 65, APGS samt *Mittheilungen* 1906, s. 163f. APGS. Ang. Fallize, se B. I. Eidsvig, 1993, s. 241.

220. B. Hettne, S. Sörlin & U. Østergaard, 1998, s. 136, 169–172. Jfr också U. Zander, *Fornstora dagar, moderna tider. Bruk av och debatter om svensk historia från sekelskifte till sekelskifte*. Lund 2001.



styrd folkundervisning för alla franska barn. Ett hårt slag mot de katolska skolorna medförde en lag från 1904 som förbjöd ordensfolk att meddela undervisning i det offentliga skolväsendet och samtidigt upphävde de friskolor som saknade statlig auktorisation, vilket gällde det stora flertalet av de katolska privatskolorna. Som en följd av dessa lagar tvingades mer än 60 000 medlemmar av religiösa ordnar att lämna Frankrike. Men 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. Efter första världskriget uppnåddes en försoning mellan kyrka och stat. Men kyrkan var nu helt hänvisad till frivilligorganisationer för att kunna överleva, och inom skolsektorn kunde de katolska idealen bara föras vidare inom den privatfinansierade friskolans ramar.²²¹

I Skandinavien förekom inga ideologiska fältslag liknande dem i Frankrike. Men skolan var även här ett hett politiskt stridsäpple, där kyrkliga och sekulära intressen stod mot varandra i fråga om skolans ideologiska inriktning. Utvecklingen gick emellertid mot en försvagning av det allmänna skolväsendets konfessionellt kristna karaktär. I Danmark motverkades denna trend i viss mån av friskolväsendets starka ställning, och både den lågkyrkliga Indre Mission och grundtvigianerna höll sig med egna skolor. Från 1899 kunde dessa friskolor ansöka om statsunderstöd.²²² I Sverige fanns inget motsvarande skydd för föräldrarätten, åtminstone inte på det religiösa området. Enligt 1873 års dissenterlag, som formellt var i kraft fram till 1951, skulle alla svenska barn fostras i Svenska kyrkans lära, försåvitt inte föräldrarna tillhörde ett annat av staten erkänt trossamfund eller, då det var fråga om blandäktenskap, genom ett skriftligt avtal före vigseln bestämt att barnen skulle uppfostras i den icke svenskkyrkliga partens konfession. Den avkonfessionalisering av under-

221. J.-P. Lapierre & P. Levillain, »Laïcisation, union sacrée et apaisement«: *Histoire de la France religieuse*. Éd. J. Le Goff & R. Rémond. Paris 1992, s. 14–127. De katolska intressena företrädades av Sillon, som strävade efter att förena demokratiska och katolska ideal, och den 1905 grundade monarkistiska kamporganisationen Action française. Sillon fördömdes emellertid av den Heliga stolen 1910, och 1926 träffades Action française av en liknande bannstråle. I båda fallen var det politiseringen och instrumentaliseringen av den katolska tron som utlöste Roms reaktion.

222. S. Thidevall, *Kampen om folkkyrkan. Ett folkligt reformprograms öden 1928–1932*. Stockholm 2000, s. 84–91. M. Schwarz Lausten, 1983, s. 226ff, 252–257.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

visningen som inleddes efter första världskriget ändrade inte på denna princip. Regeln var fortfarande att barnen i normalfall skulle följa den kristendomsundervisning som meddelades i det offentliga skolväsendet. Att, som så ofta skedde i Danmark, ge barn till protestantiska föräldrar en katolsk fostran, var med andra ord direkt lagvidrigt i Sverige, och myndigheterna vakade noga över att denna bestämmelse inte överträdde.²²³ Men trots all sekularisering hade det nordiska skolväsendet ändå länge en protestantisk prägel. Arvet från reformationen betraktades in på 1960-talet som en självklar och viktig del av den nordiska nationella identiteten. Detta synsätt vidmakthölls inte minst genom skolundervisningen i historia och kristendomshistoria.²²⁴ Här har vi en av anledningarna till att man från katolskt håll lade ner så stort arbete på att bygga upp ett eget katolskt skolsystem, vilket då kunde fungera som ett instrument för att skapa en katolsk motidentitet på nordisk grund.

Detta var särskilt påtagligt i Danmark. Genom att man här även kunde ta emot protestantiska elever kom skolorna att fungera både som ett redskap för inomkatolsk traditionsförmedling och som ett missionsinstrument. I sina rapporter till Propaganda Fide från 1880-talet framhöll den ovan nämnde kyrkoherde Kerff i Horsens, som liksom övriga katolska församlingspräster ägnade en stor del av sin tid åt skolundervisning, hur framgångsrik denna missionsstrategi var. Majoriteten av församlingsskolans elever hade protestantiska föräldrar. Kerff ansåg det emellertid vara självklart att dessa barn skulle få en katolsk fostran och hoppades via barnen även kunna vinna föräldrarna för den katolska tron. Det faktum att de protestantiska föräldrarna i allmänhet följde med sina barn i kyrkan på söndagarna betraktade han som ett första steg i denna riktning.²²⁵ I

223. Y. M. Werner, 1996, s. 32f, 127, 165. Så hade den av josefsystrarna ledda församlingsskolan i Gävle tvingats slå igen 1887 efter konflikter med myndigheterna om de protestantiska barnens undervisning. De båda franska skolorna i Stockholm kringgick denna bestämmelse genom att inte kalla sig katolska. Enligt gällande lag var privatskolorna förpliktigade att tillse att de protestantiska barnen fick kristendomsundervisning i enlighet med Svenska kyrkans lära.

224. Jfr Y. M. Werner, 1996, s. 78–85. Skolans funktion som ett viktigt redskap för förmedling av värderingar, normer och förhållningssätt framträder i klar belysning i L. Hammarberg, *En sund själ i en sund kropp. Hälsopolitik i Stockholms folkskolor 1880–1930*. Stockholm 2001. Hammarberg visar här hur hygien och hälsofrågor successivt trädde i religionens ställe; uppgiften att fostra barnen till goda kristna ersattes av målet att forma dem till nyttiga samhällsmedborgare med goda hygieniska vanor.

225. Kerff till Propaganda Fide den 8 april 1884, den 15 april 1887 och den 10 april 1888: Germania, vol. 25, ASPF.



detta missionsarbete spelade de katolska ordenssystrarna en viktig roll. Det var ju i allmänhet ordenssystrarna som tog sin an de mindre barnens och flickornas undervisning, och det var också de som hade ansvar för skolbarnens gudstjänstbesök och religiösa praxis.²²⁶ I Horsens och Kolding var det barmhärtighetssystrar från Paderborn som tillsammans med prästerna hade huvudansvaret för skolundervisningen. På de flesta andra orter sköttes denna uppgift, som nämnts, av josefsystrarna. Av provinspriorinnornas rapportering att döma var systrarna inriktade på att genom sin undervisning förmedla kunskap om den katolska tron och så bereda vägen för de icke-katolska elevernas konversion. Denna strävan kom särskilt tydligt till uttryck vid deras franska flickskolor. I en rapport från januari 1892 gav provinspriorinnan Marie-Geneviève följande målände beskrivning av denna missionsverksamhet, dess effekter och resultat.²²⁷

Ces dernières aspirent l'esprit catholique, l'on peut dire, à pleins poumons, dans ces Écoles [...] Celles-ci se montrent ouvertement pieuses et font, à l'imitation des élèves catholiques, leurs compagnes et amies, les mêmes pratiques extérieures, telles que à ce temps-ci, une crèche dans leur classe respective, un oratoire à St Joseph, à la Vierge, au Sacré Cœur aus mois de mars, mai et juin, avec lampes, cierges, fleurs, etc. Elles prient à genoux en particulier et en commun, et cela très sérieusement, sans respect humain et spontanément. Elles font des neuvaines, et à leur grand surprise, en obtiennent des grâces, ce qui leur donne occasion de faire ensuite une excellente propagande auprès de leurs parents sur l'efficacité de la prière, le culte de la S^{te} Vierge et des Saints, sans que ceux-ci pour l'ordinaire, se trouvent heurtés dans leurs opinions religieuses.

De sistnämnda [de protestantiska eleverna] inandas den katolska andan med, skulle man kunna säga, båda lungorna i dessa skolor. [...] De visar sig öppet fromma och gör samma fromhetsövningar som de katolska eleverna, deras kamrater och vänner, så att det vid denna tid finns en julkrubba i deras klassrum och i månaderna mars, maj och juni ett altare till sankt Josef, till jungfru Maria, till Jesu heliga hjärta med lampor, ljus,

226. Kerff till Simeoni den 8 april 1886: Germania, vol. 25, ASPF. J. Naleppa (Randers) till von Euch 17 dec. 1899: von Euchs samling, 1000:30, KHA.

227. Marie-Geneviève till L'Œuvre den 14 jan. 1892: CEPP, D6, AOPM.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

blommor etc. De ber såväl ensamt som tillsammans med andra på knä med stort allvar, utan att skämmas för andra och helt spontant. De ber novenor, och till sin stora förvåning får de därmed, i kraft av nåden, möjlighet att hemma hos sina föräldrar göra en utmärkt propaganda för verkan av bön och kult av jungfru Maria och helgonen, och i de flesta fall utan att dessa anser sig kränkta i sin religiösa övertygelse.

Denna praxis att så utan vidare ge även de protestantiska barnen katolsk religionsundervisning och inkulturera dem i ett katolskt gudstjänstliv mötte, inte oväntat, ett starkt motstånd från folkekirken, vars representanter via skolkommissionerna hade uppsyningsrätt även över de katolska skolorna. Myndigheterna kunde visserligen inte förhindra att protestantiska föräldrar sände sina barn till katolska skolor eller att de lät sig upptas i den katolska kyrkan tillsammans med sina barn. Men man kunde förbjuda de katolska skolorna att meddela katolsk religionsundervisning åt barn vilkas föräldrar formellt tillhörde folkekirken. På 1890-talet slog man in på den vägen, och genom två cirkulär från 1892 förbjöds de katolska skolorna att låta sådana barn delta i den katolska religionsundervisningen. Denna bestämmelse var främst riktad mot jesuiternas läroverk och de franska flickskolorna, där ju en stor del av eleverna var protestanter. Men den fick konsekvenser även för de katolska folkskolorna. I en lägesrapport till Propaganda Fide från december 1897 framhöll von Euch att man numera endast tog emot protestantiska barn som hade sina föräldrars tillåtelse att bli katoliker (ut fiant catholici). I de flesta fall rörde det sig här om barn i blandade äktenskap, vilkas föräldrar vid sitt giftermål avgett löfte om att fostra sina barn katolskt.²²⁸ Efter sekelskiftet 1900 inleddes en snabb utveckling av det danska folkskoleväsendet, som fick allt större resurser och som därmed successivt kunde höja sin standard.²²⁹ Även privatskolorna erhöll visst understöd från det offentliga. Men de katolska folkskolorna utanför



228. von Euch till M. Ledóchowski den 3 dec. 1897: N.S. 1897/105, vol. 115, ASPF. I en rapport till den apostoliske visitatorn Diepen den 14 juli 1920 betonade von Euch de blandade äktenskaps betydelse när det gällde att vinna konvertiter. Det faktum att barnen fick en katolsk fostran ledde inte sällan till att den icke-katolska parten konverterade. N. S. 1921/105, ASPF.

229. Ang. det danska skolväsendet, se L. Rerup, 1990, s. 269–276. Genom en lag från 1899 fick klasserna inte omfatta mer än 39 elever. Samma år infördes också krav på lärarexamen för anställning vid det offentliga skolväsendet. För att kunna avlägga lärarexamen krävdes en treårig lärarutbildning.



Köpenhamn hade, trots stora satsningar från det apostoliska vikariatets sida, svårt att följa med i utvecklingen inom utbildningssektorn, vilket från 1920-talet och framåt resulterade i sjunkande elevantal.²³⁰ Den holländske biskopen Arnold Diepen, som på uppdrag av Propaganda Fide sommaren 1920 gjorde en apostolisk visitation i de nordiska länderna, konstaterade att många av de katolska folkskolorna hade en oacceptabelt låg standard.²³¹

Annorlunda var det vid de högre katolska skolorna, vilka enligt Diepens bedömning höll en god nivå. Detta gällde inte minst josefsystrarnas franska skolor. Här kunde man av naturliga skäl inte hålla sig till principen att endast ta emot protestantiska barn vilkas föräldrar bestämt sig för att konvertera. Andelen katolska familjer som hade råd att betala de höga skolavgifterna var alltför få för att de skulle kunna bära upp dessa skolor, vilket gjorde att man var ekonomiskt beroende av de betalande protestantiska eleverna. Genom dekretet från 1892 blev man ålagd att anordna separat kristendomsundervisning för de barn som tillhörde folkekirken. I josefsystrarnas franska skolor hade, om man får tro systrarnas rapporter, detta dekret fått en effekt rakt motsatt den avsedda. Många föräldrar protesterade mot tvånget att sända sina barn till evangelisk-luthersk kristendomsundervisning. Reformen hade dessutom lett till att de protestantiska barnen blivit mer intresserade av den katolska tron och börjat ställa frågor under lektionerna, inte minst på historietimmarna. I en rapport från 1914 noterade provinspriorinnan Marie-Geneviève att de protestantiska föräldrarna i allmänhet inte hade något emot att deras flickor tog efter de katolska elevernas trospraxis.²³² Jesuiterna nöjde sig med att frita de protestantiska eleverna från den katolska religionsundervisningen

230. I rapporter till Rom möter man ofta klagomål över detta förhållande. Så exempelvis i en rapport från kaplanen A. Neuvel i Köpenhamn den 19 febr. 1900 och från F. Kerff i Horsens den 5 april 1910. I församlingen i Nyborg hade man, enligt vad kyrkoherde M. Ravelli rapporterade den 9 okt. 1917, tvingats stänga församlingsskolan i brist på elever: N.S. 1900/7, vol. 175, N.S. 1910/7 vol. 482, N.S. 1918/7, vol. 600, ASPE.

231. A. Diepen, Rapport de la Visitation Apostolique de la Suède, den 19 nov. 1920 och Rapport de la Visitation Apostolique de Danemarc et Island, den 6 jan. 1921: N.S. 1921/105, ASPE. Av Diepens rapport framgår att flera av de katolska folkskolorna hade protestantiska elever. I skolorna i Vejle och Roskilde var närmare en tredjedel av skolbarnen protestanter. Även Skt. Annæ Skole på Amager började på 1920-talet ta emot protestantiska barn i församlingens folkskola. I en festskrift om skolan sägs emellertid uttryckligen att detta gjordes utan baktanken att vinna konvertiter. G. Scherz, 1947, s. 112f.

232. Marie Geneviève till L'Œuvre den 9 jan. 1893, den 13 jan. 1897 och den 10 jan. 1914: CEPF, D6, AOPM.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

och överlät åt föräldrarna att på egen hand ordna kristendomsundervisning för sina pojkar. Detta ledde, enligt vad rektor Werhahn på kollegiet i Ordrup rapporterade, till att många av dem inte fick någon kristendomsundervisning alls men att de inte desto mindre kom att påverkas av den katolska atmosfären på skolan.²³³

Detta bekräftas indirekt av minnesskildringar från dessa katolska skolor. Här framträder en trygg, välordnad och samtidigt för danska förhållanden exotisk miljö med undervisande systrar i ordensdräkt respektive jesuiter i fotsid talar. I skolrummen hängde krucifix och fromma bilder, och det ordnades regelbundna skolgudstjänster i vilka även de protestantiska barnen kunde delta. I josefsystrarnas skolor hade man under jultiden en julkrubba i varje klassrum, vilket betraktades som något stort och märkvärdigt. Sådant förekom sällan i protestantiska kretsar i Danmark vid denna tid. Mycket tid lades ner på att öva in teaterstycken, vilka sedan uppfördes för publik. Jesuiternas Sankt Andreaskollegium och senare också Sankt Knudsskolan i Köpenhamn hade dessutom en egen skolorkester. Musik och teater användes som ett pedagogiskt instrument och ingick som ett led i undervisningen.²³⁴ Detta gällde också för de katolska andaktsövningarna och gudstjänsterna. Förbudet mot att meddela katolsk religionsundervisning till protestantiska barn betydde nämligen inte att dessa barn inte kunde delta i de katolska gudstjänsterna. Vid jesuiternas båda skolor var eleverna, alltså även de protestantiska, rent av förpliktigade att närvara vid söndagens gudstjänster. Många av dem deltog frivilligt även i övriga gudstjänster och andakter. De icke-katolska föräldrarna blev emellertid, enligt Werhahn, vederbörligen informerade om skolundervisningens katolska karaktär (*spiritus catholicus*). Att man trots detta ändå fick så många protestantiska elever berodde, menade han, på att de katolska läroverken höll en högre moralisk standard än de flesta protestantiska skolor. Så hade en protestantisk förälder sagt till honom att han hellre utsatte sin son för risken att bli katolik än att bli moraliskt fördärvad.²³⁵

233. Werhahn i *Mittheilungen* 1898:5, s. 413f: APGS. *Litterae annuae* (Ordrup) 1899/1900, ARSI.

234. L. Scharff-Olsen, *Husker du – Minder fra Jeanne d'Arc Skolen*. København 1946. *St. Andreas Kollegium. Mindeskrift*. København 1923. S. Olden-Jørgensen, 1998, s. 26–30. P. Hampton Frosell, 1995, s. 69–73. Jfr Y. M. Werner, 2002a, s. 108–112.

235. Werhahn till jesuitgeneralen C. Hövel den 3 febr. 1883, den 31 mars 1884 och till A. Anderledy den 4 okt. 1887: Germ. 9–XIV & XVI, 10–XX, ARSI.



De högre katolska skolorna ingick alltså som ett viktigt led i den katolska missionsverksamheten. Undervisningen genomsyrades av katolska värderingar, och även om lärarna inte bedrev någon öppen proselytverksamhet, så bemödade de sig ändå om att försöka intressera de icke-katolska barnen för den katolska tron. Denna strävan framträder särskilt tydligt i josefsystrarnas verksamhetsberättelser, där man ständigt betonade missionsaspekten. I sin treårsrapport till den romerska missionskongregationen för perioden 1903 till 1906 framställde generalpriorinnan Marie-Léonide (Breffaz) systrarnas franska skolor i Danmark som »le vrais foyers de propagande catholique« (verkliga härdar för katolsk propaganda). Generalpriorinnan syftade här på det faktum att man genom skolverksamheten bidrog till att undanröja den rådande misstänksamheten mot katolicismen och därmed skapade förutsättningar för framtida konversioner.²³⁶ Detta var man inte omedveten om på protestantiskt håll, och i pressen höjdes vid upprepade tillfällen varningar mot den farliga »proselytverksamhet« som bedrevs vid de franska skolorna. Någon effekt på elevtillströmningen fick emellertid inte dessa angrepp, och antalet protestantiska elever ökade stadigt. Systrarna öppnade dessutom två nya skolor i Ordrup respektive Ringsted. Även här var majoriteten elever protestanter.²³⁷ 1920-talet kan betecknas som en verklig blomstringstid för josefsystrarnas franska skolor, vilka nu fått examensrätt och kunnat flytta in i nya skolbyggnader, uppförda i tidens monumentala stil. Mest framgångsrika var de båda realskolorna Institut Saint-Joseph på Østerbrogade och Institut Jeanne d'Arc i stadsdelen Frederiksberg. Den sistnämnda skolan hade vid sitt öppnande hösten 1924 inte mindre än 550 elever, varav merparten var protestanter.²³⁸ Vid det laget var josefsystrarnas franska skolor inte bara en etablerad faktor i det danska skolsystemet utan räknades också till landets bästa och mest välrenommerade friskolor.

Till skillnad från josefsystrarna hade jesuiterna först varit tveksamma till att använda skolverksamheten som ett missionsinstrument, och det var till en början främst av ekonomiska skäl som man 1877 öppnat kol-

236. Marie-Léonide till Propaganda Fide den 16 juli 1906: N.S. 1907/13, vol. 379, ASPF.

237. Marie-Geneviève till L'Œuvre den 7 jan. 1895, den 9 och 13 jan. 1897, den 6 jan. 1900 och den 2 dec. 1905: CEPF, D6, AOPM. Sankt Josephssøstrenes skoler: E:135, SJSÅK.

238. Marie-Geneviève till L'Œuvre 9 jan. 1913 och den 15 jan. 1920: CEPF, D6, AOPM. Sankt Josephssøstrenes skoler: E:135, SJSÅK.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

legiet i Ordrup även för icke-katolska elever. Många av de danska katolska eleverna betalade ju reducerad avgift. Inte heller förhoppningen om god tillströmning av elever från Tyskland, där jesuitskolorna förbjudits som en följd av kulturkampen, infriades till en början. Det var därför nödvändigt att rekrytera elever även från icke-katolska familjer.²³⁹ Man var emellertid noga med att tillse att de protestantiska eleverna inte kom i majoritet. I en skrivelse till jesuitgeneralen Franz-Xaver Wernz apropå projekteringen av ett nytt skolhus för Sankt Knuds skola i Köpenhamn 1911 betonade den tyske provinsialen Ernest Thill vikten av att fasthålla vid denna princip, och han avrådde bestämt från att följa josefsystrarnas exempel. De hade, menade han, så många protestantiska elever vid sina franska skolor att katolska föräldrar klagade över att de förlorat sin katolska karaktär.²⁴⁰ Vid denna tidpunkt hade Andreaskollegiet 277 elever, varv 71 kom från det katolska utlandet, främst från 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. Även katoliker från det övriga Norden sökte sig till kollegiet.²⁴¹ För att värna internatets katolska karaktär och undvika konflikter tog man inte emot pojkar som konfirmerats av en luthersk präst.²⁴² Den danska skollagen 1903 gjorde det nödvändigt att dela skolan i en dansk och en tysk avdelning, och tre år senare erhöll man dansk examensrätt. Dessförinnan hade eleverna tagit examen som privatister, vilket tydligtvis inverkat menligt på resultaten och därför avhållit många föräldrar från att sända sina barn till kollegiet.²⁴³ Som en anpassning till utvecklingen inom det danska skolväsendet infördes en reallinje vid sidan av latinlinjen, och senare tillkom även en naturvetenskaplig linje. Dessa reformer ledde inte bara till en ökning av antalet elever på kollegiet utan också till att det protestantiska inslaget successivt förstärktes.²⁴⁴ I sina rapporter motive-

239. Rapporter från Werhahn till Beckx den 3 febr. och den 29 dec. 1883, den 31 mars 1884 samt Anderledy den 4 okt. 1887: Germ. 9–XVI & 10–XX, ARSI.

240. Thill till Wernz den 29 mars 1911: Germ. 13–IX, ARSI.

241. *Litterae annuae* (Ordrup) 1911, ARSI.

242. M. Hausmann till Wernz den 23 jan. 1910: Germ. 13–XI, ARSI.

243. Rapporter till Wernz från Hausmann den 30 april 1906 och från Thill den 10 okt. 1907: *Germania* 12–XVII, 13–I, ARSI. *Litterae annuae* (Ordrup) 1902/03, 1905/06, ARSI. Jfr S. Olden-Jørgensen, 1998, s. 23f.

244. J. Droste till Wernz den 25 maj 1912: Germ. 14–XIII, ARSI.



NORDISK KATOLICISM

rade jesuiterna liksom josefsystrarna närvaron av protestantiska elever med hänvisning till missionsuppdraget. Så framhöll Werhahn i en lång verksamhetsrapport från 1898:²⁴⁵

Die ganze Hoffnung unserer Mission beruht auf den Conversionen; und die Stimmung dazu hat sich im Laufe der letzten 25 Jahre immer gebessert. Wir dürfen uns deshalb nicht auf die Katholiken beschränken. [...] Gewöhnlich macht der Religionsunterschied keine besondere Schwierigkeit; die Kleinen haben oft einen grossen Drang, alles spezifisch Katholische mitzumachen, gehen freiwillig, wenn's erlaubt wird, auch an Werktagen mit in die Kirche und beschämen dort zuweilen die Katholiken durch die fromme Haltung. Daß die schönen Ministrantenröcke ihnen auch in die Augen stecken, ist nicht unwahrscheinlich. Indes wird niemand zum kath. Religionsunterricht und noch weniger zu den Sakramenten zugelassen ohne den ausdrücklichen Wunsch der Eltern.

Hoppet för vår mission ställs till konversionerna; och under de senaste 25 åren har förutsättningarna härför stadigt förbättrats. Vi kan därför inte begränsa oss till katolikerna. [...] De religiösa skillnaderna leder normalt inte till några svårigheter; barnen har ofta en stark längtan att delta i allt specifikt katolskt, och de går, också på vardagar, frivilligt i kyrkan, där de genom sin fromma hållning ibland får katolikerna att skämmas. Kanske utövar ministranternas vackra dräkt en lockelse på dem. Men ingen tvingas att delta i katolsk religionsundervisning och tillåts inte heller ta emot sakramenten utan föräldrarnas uttryckliga önskan.

Men antalet konversioner motsvarade inte förväntningarna, vilket Werhahn också underströk i sin rapport. Av de 119 protestantiska elever man dittills haft på kollegiet hade bara 13 konverterat, och fyra hade trots all den katolska påverkan de blivit utsatta för valt att bli lutherska teologer. Flera av de elever som blivit katoliker hade konverterat tillsammans med föräldrar och syskon, men enligt Werhahn var dessa konversioner snarast en följd av att föräldrarna redan tidigare haft katolska sympatier än en konsekvens av pojkarnas katolska skolgång. I en rapport från 1907 återkom Werhahn till denna fråga. Det var, framhöll han här, många

245. Werhahn i *Mittheilungen* 1898, s. 409–417, APGS.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

föräldrar som skickade sina barn till jesuiternas båda skolor därför att de hade ett positivt intresse för den katolska kyrkan. Barnens katolska skolgång var alltså i de flesta fall en följd av, inte en orsak till konversion. Verksamheten vid Andreaskollegiet var emellertid, som Werhahn såg det, ändå av stor betydelse från missionssynpunkt, eftersom man kom i vänskaplig kontakt med den protestantiska omgivningen och därmed kunde bidra till att undanröja antikatolska fördomar. Flertalet av de protestantiska eleverna behöll dessutom kontakten med kollegiet även efter att de slutat skolan. Kollegiet hade också en positiv inverkan på det katolska livet i huvudstaden, och många av de förutvarande katolska (eller konverterade) eleverna utgjorde kärntruppen i det katolska föreningslivet i Köpenhamn, inte minst i den marianska kongregation som jesuitpatern Wilhelm Tenten grundat 1877. Av kollegiets elever hade 17 blivit katolska präster och elva förberedde sig för prästämbetet, och bland dessa präster och prästkandidater var inte mindre än tolv jesuiter. Flertalet av de 17 prästerna var verksamma i den danska missionen.²⁴⁶

Jesuiterna var inriktade på att bedriva mission, och i sina »litterae annuae«, alltså de latinska årsrapporter som var avsedda att distribueras inom orden, ges ingående skildringar av individuella konversioner, ofta med en moraliserande underton. I litterae annuae från 1906/07 berättas exempelvis om en ung protestantisk man av fin familj som fyra år tidigare lämnat kollegiet och som under sin tid där varit sluten och tystlåten. Han hade emellertid frivilligt deltagit i den katolska religionsundervisningen. Anledningen till att han åter tagit kontakt med jesuiterna var att han blivit svårt sjuk. Den danskfödde jesuitpatern Ludvig Günther besökte den unge mannen, som befann sig i ett bedrövligt, för att inte säga desperat tillstånd; han plågades av ångest och var på gränsen till självmord. Att hans far dött för egen hand spelade också en roll i sammanhanget. Mannen lättade sitt samvete och önskade absolution, och eftersom detta inte var möjligt utan konversion bestämde han sig på stunden för att bli katolik. Efter några veckors undervisning, som visade att han fortfarande kom ihåg vad han lärt sig på religionstimmarna, upptogs han i den katolska kyrkan. Efter sin konversion tillfrisknade han, berättas det vidare, både till kropp

²⁴⁶. Rapporter till Wernz från Werhahn den 1 nov. 1907 och från Thill den 7 april 1912: Germ. 13–XI, 14–XII, ARSI. Brevet i utdrag i *Mittheilungen* 1907, s. 403f: APGS.

och själ och förvandlades »ab homine moroso et suspicioso in hilarem et loquacem mutaretur«, det vill säga från en ordkarg och misstänksam till en munter och pratsam människa. Att man i hans vänkrets förundrade sig (*mirabantur*) över denna metamorfos är inte att undra på. Mannen blev, som sig bör, en mycket ivrig katolik.²⁴⁷

Denna berättelse är hämtad ur verkligheten. Men den är samtidigt en idealtypisk beskrivning av hur protestantiska elever borde reagera efter att ha inkulturerats i en katolsk miljö. Vi får här följa en protestantisk elev som påverkats av kollegiets katolska anda och som dessutom frivilligt deltagit i den katolska religionsundervisningen. Då han sedan lämnat kollegiet utan att ha dragit de rätta konsekvenserna av de insikter han fått genom att konvertera drabbades han av svåra psykiska och fysiska besvär och återfick hälsan först efter det att han blivit katolik. Konversionen ledde till att han omvandlades inifrån och gav honom den glädje och framåtanda som bör utmärka en kristen människa. Att hans släktingar blev positivt överraskade och kanske började fundera över katolicismens andliga kraft, hör också till bilden. Många av de konversionsberättelser som återges i jesuiternas litterae annuae påminner om denna. Även de yttre svårigheter som konvertiterna hade att övervinna, som exempelvis obehaget inför tanken på den generalbikt som föregick upptagningen eller rädsla för omgivningens reaktioner, tas upp. Vad gäller urvalet tycks man ha haft en viss förkärlek för konversioner med dramatiska inslag och moraliska implikationer. Det rör sig här om konversioner (eller reversio-ner), där vederbörande tog det avgörande beslutet först på dödsbädden eller visade sig bära på en dödlig sjukdom, vilket uppenbarades kort tid efter konversionen. Men det ges också exempel på hur konversioner följts av mirakulösa tillfrisknanden från svåra sjukdomar. Det var emellertid inte bara de i Danmark verksamma jesuiterna som valde att skildra just denna form av moraliskt uppbyggliga och sedelärande konversioner. Det gjorde även deras ordensbröder i andra missionsområden.²⁴⁸ Hur kon-

247. Litterae annuae (Ordrup) 1906/07, ARSI. Rapporterna utgår från skolåret. Under 1910-talet övergick man till kalenderår, men återgick på 1920-talet till den gamla indelningen. Rapporterna kallades nu Historia Domus.

248. Exempel på sådana redogörelser i de danska rapporterna finns i Litterae annuae (Ordrup) 1893/94, 1900/01, 1907/08 och Litterae annuae (Köpenhamn) 1885/86, 1898/99, 1904/05, 1907/08, ARSI. Rapporterna är sammanbundna årsvis, vilket gjort att jag även läst igenom en rad rapporter från andra missionsfält.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

vertiterna själva skildrade sin väg till den katolska kyrkan kommer jag att återkomma till i nästa kapitel.

Jesuiterna i Danmark hade av allt att döma inte en lika optimistisk syn på möjligheten att använda skolan som ett missionsinstrument som josefsystrarna. För dem var skolan först och främst ett redskap för att fostra katolska män, och i rapporterna kan man ibland läsa mellan raderna att man helst skulle ha sett att de båda skolorna varit helt katolska. Interkonfessionalismen på Andreaskollegiet gjorde, framhölls i en rapport från augusti 1908, att man inte kunde hålla ignatianska exercitier (andliga övningar) för de katolska eleverna, eftersom de då skulle behöva ta igen den undervisning som de övriga fick under tiden. Vid denna tidpunkt var nästan hälften av kollegiets 247 elever protestanter.²⁴⁹ Att man trots konkurrensen från det närbelägna, välrenommerade protestantiska gymnasiet hade så förhållandevis många protestantiska elever var emellertid samtidigt ett uttryck för Andreaskollegiets ökade anseende. Man hade numera också ett gott förhållande till skolkommissionen, vilket ju för övrigt var en förutsättning för den examensrätt som man erhållit 1906.²⁵⁰ Av rapporterna till Rom framgår att de offentliga censorer som medverkade vid examinationerna på kollegiet i allmänhet var välvilliga, och stämningen brukade bli än bättre efter de goda middagar som jesuiterna trakterade dem med. Det hände också att någon av dessa censorer senare infann sig till kollegiets fastlagsfest och andra stora evenemang. Men inom den tyska provinsledningen var man ändå inte nöjd med resultatet. Andreaskollegiet krävde, skrev den tyske provinsialen Thill i en lägesrapport till jesuitgeneralen Wernz från september 1910, för stora materiella och personella insatser i förhållande till de resultat man kunde uppvisa. Thill hade just besökt Ordrup och därmed kunnat bilda sig en egen uppfattning om situationen. Det var, menade han, för få elever i de högre danska klasserna, och de tyska eleverna var föga begåvade; för

249. M. Hausmann till Wernz den 9 aug. 1908: Germ. 13–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.

250. Hausmann till Wernz den 9 aug. 1908: Germ. 13–XI, ARSI. *Mittheilungen* 1906, s. 162ff: APGS. P. Hampton Frosell, 1995, s. 21ff.



flera av dem var Andreaskollegiet en sista möjlighet att överhuvudtaget klara av sin skolgång. Enligt Thills uppfattning borde man slå samman de båda jesuitskolorna till en enda. Sankt Knudsskolan i Köpenhamn hade, trodde han, framtiden för sig, och här var skolverksamheten dessutom integrerad i ett blomstrande församlings- och föreningsliv med jesuiter-
nas stora Jesu hjärtakyrka som bas.²⁵¹ Under de första två decennierna av 1900-talet uppgick konversionerna i jesuitkyrkan på Stenogade till mellan 15 och 35 per år.²⁵²

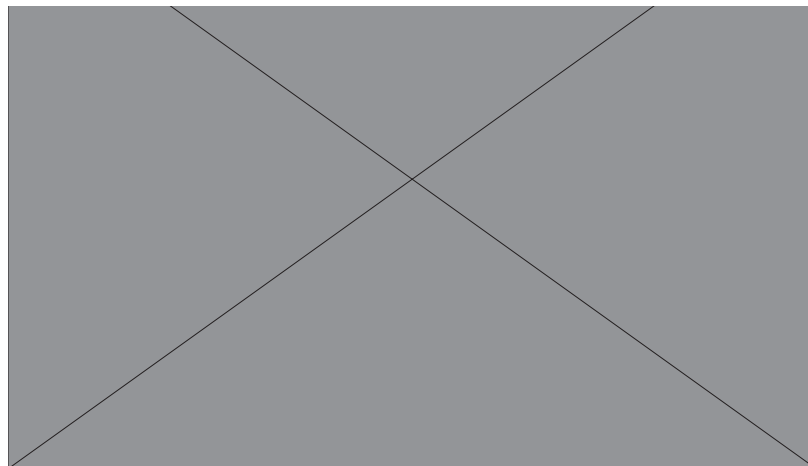
En annan viktig faktor i sammanhanget var att Sankt Knudsskolan, som 1909 även den fått examensrätt, främst rekryterade elever från katolska familjer. Vid denna tid var man just i färd med att uppföra nya skollokaler, vilka kunde tas i bruk våren 1913. I en verksamhetsberättelse från 1914 meddelade jesuitpatern Friedrich Esser att man nu hade 170 elever, och han tillade »Gott sei Dank, die meisten katholisch« (Gud vare tack, de flesta katolska). I rapporten ges också en ingående redogörelse för konversioner och det arbete man lade ner på att vinna respektive undervisa konvertiter. Det framgår här, liksom i många andra rapporter, att jesuiterna betraktade gudstjänsten, predikan, föredragsverksamheten och mediaarbetet som de främsta missionsredskapen, medan skolarbete och föreningsliv sågs som medel att bygga upp en katolsk miljö och befästa katolikerna i deras trosövertygelse.²⁵³ Om andelen protestantiska elever på Andreaskollegiet fortfarande 1913 varit något färre än andelen katolska, så ändrades förhållandena med ett slag efter krigsutbrottet 1914. De tyska katolikerna försvann från kollegiet och i stället tvingades man anta ett ökat antal danska protestanter, vilket ledde till att andelen katoliker reducerades till en tredjedel. Bortfallet av de tyska eleverna ledde till ekonomiska problem för kollegiet, och 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 svårigheter. Några av de jesuitiska lärarna hade dansk universitetsexamen, men

251. Thill till Wernz den 16 september 1910 Germ. 13–III, ARSI. Helst skulle provinsialen också ha uppgivit verksamheten i Stockholm, Göteborg och Århus.

252. *Litterae annuae 1899/90–1919/20*, ARSI.

253. F. Esser, »Aus der Kopenhager Tätigkeit«: *Mittheilungen* 1914, s. 262–265; APGS. I en rapport till Rom den 22 juli 1909 (Germ. 13–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.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet



*Undervisning på kollegiet i Ordrup omkring 1900.
Katolsk Historisk Arkiv, København.*

långt ifrån alla.²⁵⁴ Med hänvisning till dessa svårigheter fattade den tyska ordensledningen, trots protester från den åldrige biskop von Euch, beslut om att lägga ner Andreaskollegiet, och i juni 1920 höll kollegiet sina sista examina. Skolan hade då 353 elever, varav två tredjedelar var protestanter. I en resumé över kollegiets verksamhet framhölls de resultat som uppnått. Så hade 481 elever avlagt examen, men antalet konvertiter uppgick inte till mer än 150. Under årens lopp hade närmare tvåhundra jesuiter arbetat som lärare på kollegiet.²⁵⁵

Officiellt uppgavs att det var de ekonomiska problemen som var skälet till att Andreaskollegiet lades ner.²⁵⁶ Men den egentliga orsaken var en annan och sammanhängande med 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. Dessutom hade isoleringen från hemlandet lett till att man hade brist på kallelser, vilket gjorde att man helt enkelt inte hade jesuiter nog för att kunna hålla två jesuitskolor i Danmark. I detta läge

254. Droste till Ledóchowsky den 27 dec. 1915. Germ. 15–VIII, ARSI. Litterae annuae 1914: ARSI.

255. *Nachrichten aus der deutschen Ordensprovinz der Jesuiten*. 1920, Nr 5, APGS.

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

valde man att ge upp Ordrup, vars jesuitiska personalstab hur som helst redan starkt reducerats, och i stället koncentrera verksamheten till Köpenhamn.²⁵⁷ Jesuiterna kom dock att behålla ansvaret för den katolska församlingen i Ordrup.²⁵⁸ Några av lärarna och eleverna på Andreaskollegiet flyttade över till Sankt Knudsskolan i Köpenhamn, vilken under 1920-talet utvecklade en framgångsrik verksamhet. Men efterhand som antalet elever ökade, växte också andelen icke-katoliker, och 1927 var närmare hälften av skolans elever protestanter. Detta framhålls 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. I de latinska årsrapporterna, vilka numera kallades *Historia Domus*, saknas de tidigare så utförliga konversionsberättelserna helt, och mellan 1923 och 1927 finns inte heller posten »conversi« i de statistiska sammanställningarna. I årsberättelsen för 1928/29 dyker posten emellertid upp igen, och det uppges att trettio vuxna personer avlagt katolsk trosbekännelse hos jesuiterna.²⁵⁹ Huruvida det fanns någon förutvarande elev med bland dessa konvertiter framgår inte. Det finns överhuvudtaget inga sifferuppgifter om hur många danskar som konverterat som en följd av en katolsk skolgång. I en supplik till Pius XI från mars 1924 får man emellertid veta att majoriteten av chambérykongregationens då runt 50 danskfödda systrar var konvertiter och förutvarande elever vid någon av josesystrarnas franska skolor.²⁶⁰ Man kan utgå ifrån att inte alla elever som konverterat blivit josesystrar.

Under 1910-talet trädde de högre katolska skolorna in i en ny utveck-

257. Rapporter till jesuitgeneralen V. Ledóchowski från J. Droste de 27 dec. 1915, den 2 dec. 1916 och den 29 juni 1917 och från P. Nösen den 6 maj 1919. Ordrup. Germ. 15–VIII & 1018–II, ARSI. Med krigsutbrottet hemkallades ett tjugotal jesuitter till hemlandet. Redan 1910 hade jesuitordens ledning beslutat uppgge verksamheten i Sverige. Som ett första steg lämnade man Göteborg 1913. Men Stockholm tvingades man behålla, eftersom de katolska lekmännen vägrade finna sig i att församlingen överlämnades till en annan orden och efter upprepade hänvändelser lyckats vinna gehör i Rom. Våren 1920 blev det bestämt att jesuiterna skulle fortsätta sitt arbete i Sverige. Se Y. M. Werner, 1996, s. 201–237.

258. S. Olden-Jørgensen, 1998, s. 36f.

259. Rapporter till V. Ledóchowski från F. Küpferle den 26 okt. 1921, den 26 april 1925 och från J. Wolfisberg den 5 jan. 1927: 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 i danska läroverk.

260. Marie du Sacré-Cœur till Pius XI mars 1924 (kopia): Lettres II, ASSJC.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

lingsfas, som utmärktes av att de teoretiska kraven skärptes och att utbildningen som en följd av examensrätten successivt anpassades till det danska skolsystemet. Från 1918 erhöll såväl josefsystrarnas som jesuiternas högre skolor kommunalt understöd, vilket samtidigt ledde till en ökad offentlig kontroll.²⁶¹ Vid denna tid tycks konversioner vid de katolska skolorna ha blivit alltmer sällsynta. I josefsystrarnas rapporter, där man tidigare ibland redogjort för elever som konverterat, betonade man nu i stället de franska skolornas betydelse för att stärka den katolska kyrkans anseende och undanröja antikatolska fördomar. Systrarna hoppades givetvis att deras elever så småningom skulle finna vägen till den katolska tron. Men man avhöll sig, som det hette i en rapport från 1920, från varje form av direkt propaganda och förlitade sig i stället på den indirekta påverkan som det goda föredömet medförde. Erfarenheten lärde att detta var »le meilleur moyen de propagerande«, alltså det mest effektiva sättet att propagera för den katolska tron.²⁶²

Omvårdnad och katolsk mission

I början av 1900-talet gjordes stora ansträngningar för att bygga ut den katolska sjukvården i Danmark. Redemptoristpatern Karl Harmer talar i sin krönika över den danska missionen under denna tid om »det fantastiske Opsving«. Rapporterna till Rom och till L'Œuvre från dessa år är fyllda med segervissa redogörelser för den katolska sjukvårdens expansion i landet och dess betydelse för den katolska kyrkans ställning i landet. Nya sjukhus uppfördes och de gamla byggdes ut i takt med att efterfrågan på vårdplatser ökade.²⁶³ Våren 1905 öppnade de tyska elisabethsystrarna, vilka etablerat sig i Danmark tio år tidigare, ett sjukhus i Köpenhamn. Vid samma tid togs också det av franska visdomsdöttrar (Filles de la Sagesse) uppförda sjukhuset i Roskilde i bruk. Följande år startade de nyanlända hedvigsysrarna, vilka liksom elisabethsystrarna hade sitt moderhus i Breslau, ett litet sjukhem i Odense. Under 1910-talet öppnade belgiska mariadöttrar ett sjukhus i Vejle. Medan dessa sjukhus alla drevs av kvinnliga kongregationer var det 1901 öppnade katolska sjukhuset i Ålborg ett manssjukhus, där led-

261. Ansökningar om kommunalt understöd från januari 1918 finns avtryckta i *Meddelelser angaaende de højere Almenskoler i Danmark for Skoleaaret 1917/18*. København 1919, s. 675–668f.

262. Marie-Clémence till L'Œuvre den 15 jan. 1920: CEPF, D6, AOPM.

263. K. Harmer, 1945, s. 19f.



ningen och vården sköttes av tyska kamillianbröder.²⁶⁴ Men huvuddelen av den katolska sjukvården i Danmark ombesörjdes av josefsystrarna, vilka 1910 drev inte mindre än tio sjukhus i Danmark, ett på Island och sex i Norge.²⁶⁵ I Sverige var det elisabethsystrarna som svarade för den katolska sjukvårdsinsatsen, vilken på grund av den restriktiva lagstiftningen länge kom att begränsas till ambulans sjukvård och åldringvård. Först 1930 kunde elisabethsystrarna öppna ett litet katolskt sjukhem i Malmö.²⁶⁶

Den katolska sjukvården var, som jag redan framhållit, inte ett självändamål utan stod i den katolska missionens tjänst. Huvuddelen av patienterna på de katolska sjukhusen och inom den ambulanta katolska sjukvården i Norden var av naturliga skäl protestanter. Enligt von Euch var den katolska sjukvården, vilken talade till människors hjärtan snarare än till intellektet, det kanske effektivaste medlet att väcka intresse för den katolska tron.²⁶⁷ Josefsystrarnas provinspriorinna i Danmark, Marie-Geneviève, var av samma uppfattning, och i sina rapporter framhöll hon gång på gång de katolska sjukhusens stora betydelse från missionssynpunkt. Vid ett tillfälle betecknade hon dem rent av som kongregationens »meilleur moyen d'action« (främsta handlingsredskap) i Skandinavien. Genom sina sjukvårdsinsatser kunde systrarna nämligen bidra till att undanröja den utbredda misstron mot katolicismen, vilket var en förutsättning för att människor skulle kunna finna vägen till den katolska tron. Även hemsjukvården visade sig vara ett effektivt medel att, som det heter i josefsystrarnas krönika, väcka protestanternas intresse för den katolska religionen.²⁶⁸ I en lägesrapport från 1901 gav provinspriorinnan följande pregnant

264. J. Metzler, 1910, s. 95–99. J. Mertens, 1998, Bd II, s. 836–845.

265. S. Malchau, E.-B. Nilsen, 2004, s. 433f. J. Metzler, 1910, s. 95ff. S. Malchau, »Women Religious and Protestant Welfare: The Sisters of Saint Joseph's Empire of Catholic Hospitals in Denmark«: *Nuns and Sisters ...*, 2004, s. 117–134.

266. Y. M. Werner, 1996, s. 118f, 164–167, 171–176.

267. Rapporter från von Euch till L'Œuvre den 20 april 1888 och 19 jan. 1912 och till Propaganda Fide den 7 maj 1888, den 23 mars, den 13 dec. 1901 och den 15 jan. 1902: CEPF, D6, AOPM resp. N. S. 1897/105, vol. 115, 1901/105, vol. 211 & 1902/105, vol. 234, ASPF. Enligt von Euch var danskarna inte särskilt intellektuellt lagda och därmed inte mottagliga för logiska resonemang. Man måste därför söka vinna deras hjärtan och på den vägen föra dem till den katolska tron.

268. Marie-Geneviève till L'Œuvre den 3 juli 1889, den 6 jan. 1900, den 6 jan. 1904, den 2 dec. 1905, den 10 jan. 1909 och den 9 jan. 1911: CEPF, D6, AOPM. *Abrégé Historique*: SJSK. I krönikan talas det om sjukvården som ett medel att föra »ces pauvres hérétiques vers le catholicisme« (de stackars heretikerna till katolicismen).



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

beskrivning av josefsystrarnas sjukvårdsapostolat i den danska missionens tjänst:²⁶⁹

Notre seul et unique but est de faire du bien aux malades que le bon Dieu nous envoie. Nous ne leur parlons pas de religion, mais nous tâchons de les soigner consciencieusement et cordialement, leur montrant de l'intérêt et de la compassion et leur distribuant les soins corporels et les paroles de consolation dont ils ont besoin. Cette sorte de prédication est vraiment la meilleure que nous puissions employer envers nos chers Danois: Elle leur fait peu à peu estimer ce qu'ils ont méprisé, c'est-à-dire l'Église et la religion catholique. Et grâce à Dieu, un bon nombre chaque année se font instruire de la religion et l'embrassent.

Vårt enda syfte är att göra gott och att behandla de sjuka som den gode Guden sänder oss väl. Vi talar inte med dem om religion men vi försöker vårda dem med kärlek och omsorg, visa dem intresse och medlidande och ge dem den kroppsliga vård och den tröst som de behöver. Denna sorts predikan är i sanning den bästa vi kan använda mot våra kära danskar. Den får dem att steg för steg uppskatta det som de har föraktat, nämligen kyrkan och den katolska religionen. Och Gud vare tack är det många som varje år låter sig undervisas i och anta [den katolska] religionen.

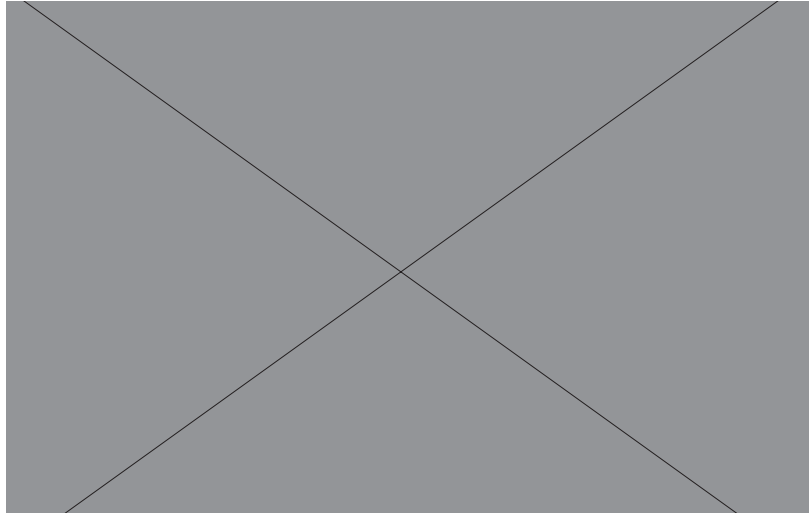


Att de katolska sjukhusen kunde ha denna funktion visade sig särskilt tydligt vid Sankt Josephs Hospital i Köpenhamn, vilket var det största och mest framgångsrika av de katolska sjukhusen i Danmark. Det hade, som nämnts, byggts ut efterhand som efterfrågan på vårdplatser ökade. En sista utvidgning genomfördes 1904, då ett nytt mittparti uppfördes som förband de äldre byggnaderna till ett enhetligt komplex med 122 sjukrum. Antalet patienter uppgick under 1910-talet till runt 3 000 personer per år. Alla sociala skikt var representerade, även det lutherska prästerskapet.²⁷⁰ Systrarna lät uppföra en stor sjukhuskyrka på området, vilken kom att fungera som församlingskyrka för de katoliker som bodde på Nørrebro. Självården ombesörjdes av josefsystrarnas holländske sjukhuskaplan

269. Marie-Geneviève till L'Œuvre den 31 dec. 1901: CEPF, D6, AOPM.

270. Schmiegelow, 1937, s. 81ff. St. Josephs Hospital 1873–1977: SJSÅK. »Petite notice«: CEPF, D6, AOPM. Av de inlagda var i genomsnitt runt tre procent katoliker.





Sankt Josephs Hospital i Köpenhamn. Sankt Joseph Søstrenes Arkiv, København.

Anton Neuvel. Den församling som växte upp runt sjukhuset bestod till stor del av konvertiter. Flertalet av dessa konvertiter hade, enligt vad Marie-Geneviève uppgav i en rapport från 1909, kommit i kontakt med den katolska tron genom att vårdas på systrarnas sjukhus.²⁷¹ Detta bekräftas av Neuvels verksamhetsberättelser till Propaganda Fide, där han ofta uppehöll sig just vid konversioner och konvertiter. I en rapport från december 1902 uppgav han att 344 av de runt 600 katolikerna i hans självvårdsdistrikt upptagits i kyrkan av honom. Sommaren 1917 blev Nørrebro en självständig församling med en egen kyrka, Sakramentskyrkan, till vars uppförande Neuvel till stora delar själv samlat in medel.²⁷²

Det var alltså i mångt och mycket verksamheten vid Sankt Josephs Hospital som väckt människors intresse för den katolska tron och fått dem att anmäla sig till konvertitundervisning hos Neuvel. I en rapport från 1887 framhöll Marie-Geneviève stolt att man haft så många konver-

271. Marie-Geneviève till L'Œuvre den 3 juli 1889, den 6 jan. 1900, den 6 jan. 1904, den 2 dec. 1905 och den 10 jan. 1909: CEPF, D6, AOPM.

272. Neuvel till Propaganda Fide den 7 aug. 1893, den 2 sept. 1895, den 20 okt. 1898 och den 10 dec. 1902: Germania, vol. 25 resp. N.S. 1894/7, vol. 32, 1898/7, vol. 124, 1902/7, vol. 220, ASPF. K. Harmer, 1945, s. 42ff. Neuvel utvecklade ett omfattande apostolat i området. Verksamheten finansierades till stora delar genom medel som han insamlade i samband med kollektresor i sitt hemland Holland.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

sioner vid sjukhuset i Köpenhamn att siffran måste hållas hemlig, eftersom man annars kunde riskera att skrämman bort protestanterna.²⁷³ Det främsta medlet var de goda gärningarnas vittnesbörd, men av josefsyst-rarnas rapporter och interna krönikor framgår att man även använde sig av andra, mindre diskreta metoder. I alla sjuksalar fanns ett krucifix, och den syster som hade ansvar för en sjukavdelning läste med hög röst morgon- och aftonbön. Då en patient var allvarligt sjuk bad den vakthavande systemen på knä vid vederbörandes sjuksäng. Man brukade dock alltid fråga patienterna om de hade något emot att man bad för dem, vilket de i allmänhet inte hade, och för många blev bönen en god vana. Även de protestantiska präster som varit inskrivna på sjukhuset lär ha uppskattat detta böneapostolat, och några hade bett om en avskrift av bönerna. De böner man använde var så komponerade att de innehöll »les actes les plus essentiels que doit faire un chrétien«, det vill säga allt som fordrades för att uppväcka de rätta insikterna och känslorna hos en kristen människa.²⁷⁴ Särskild omsorg ägnade systrarna åt obotligt sjuka och döende patienter, alltså det som i dag kallas palliativ vård. Men här rörde det sig inte endast om att bistå patienten inför döden utan också om kristlig beredelse till en, som man uttryckte det, god död. Syftet var här att förmå vederbörande att acceptera döden som ett uttryck för Guds vilja, ångra sina synder och visa förtröstan på Guds nåd. I stort sett alla döende patienter lät sig, om man får tro systrarnas rapporter, beredas kristligt.²⁷⁵

Nu skilde sig denna beredelse vad gäller de yttre formerna inte nämnvärt från den praxis som användes på lutherskt håll, och vid de sjukhus som drevs av de protestantiska diakonissanstalterna var man lika ivrig att bereda patienterna till en kristlig död som vid de katolska sjukhusen. Men det fanns en viktig skillnad. Diakonissorerna drev sjukvård och mission i sitt eget hemland, och de tillhörde liksom den överväldigande majorite-

273. Marie-Geneviève till L'Œuvre den 29 okt. 1887: CEPF, D6, AOPM.

274. Marie-Geneviève till L'Œuvre den 2 dec. 1905. »Petite notice«: CEPF, D6, AOPM.

275. Rapporter till L'Œuvre den 6 jan. 1904, den 13 jan. 1912, den 10 jan. 1914. Petite notice: CEPF, D6, AOPM. *Abrégé Historique*: SJSÄK. St. Josephs Hospital 1873–1977: SJSÄK. *Chronique*, 1936, s. 144f. Andelen döda uppgick i genomsnitt till tio procent. Systrarna utgick från att de protestantiska patienterna var »bona fide« och att de genom att låta sig beredas kristligt inför döden skulle finna nåd inför Gud. Det förekom emellertid även att patienter konverterade på dödsbädden. Jfr Werner, 2002a, s. 127f.

ten av sina landsmän den evangelisk-lutherska folkkyrkan.²⁷⁶ De katolska ordenssystrarna kom däremot till största delen från det katolska utlandet och representerade en religion som från en dåtida nordisk utgångspunkt var främmande och utländsk. Särskilt tydligt framträdde denna skillnad i den sjukhussjälavård som bedrevs vid dessa sjukhus. Vid de katolska sjukhusen ägde protestantiska präster inte tillträde annat än som patienter, och om en vårdtagare önskade tala med en präst blev det därför den katolske sjukhuskaplanen eller någon annan katolsk präst som tillkallades. Denna princip ansågs vara så viktig att josefsystrarna avstod från ett erbjudande om sjukvårdssamarbete med Randers kommun, eftersom det föreslagna avtalet innehöll en bestämmelse om att folkekirkens präster skulle ha fritt tillträde till sjukhuset samt ett uttryckligt förbud mot katolsk propaganda.²⁷⁷ Även om sjukhusprästerna inte bedrev någon direkt katolsk propaganda, så användes den katolska sjukhussjälavården inte desto mindre som ett redskap i den katolska missionens tjänst. Josefsyst-rarnas mångårige sjukhuskaplan Neuvel var, enligt vad systrarna uppgav i sina rapporter, mycket anlitad av de protestantiska patienterna på Sankt Josephs Hospital.²⁷⁸

Det finns ingen samlad statistik över hur många som konverterat på Sankt Josephs Hospital genom åren. Däremot förekommer det uppgifter för enstaka år. Så lät sig exempelvis 35 av de 765 patienter som 1892 vårda-

276. Ang. diakonissorna, se K. Martinsen, *Freidige og uforsagte diakonisser. Et omsorgsyrke vokser fram 1860–1905*. Tanum-Norli 1984. I. Götzsche & K. Nygaard, *Sygeplejens udvikling og kulturhistoriske baggrund*. København 1993. B. Holmdahl, *Sjuksköterskans historia. Från Sjukwakterska till omvårdnadsdoktor*. Stockholm 1997. P. Markkola, »Promoting Health and Welfare«: *Scandinavian Journal of History* 2000:25, s. 101–118. Diakonissrörelsen, som hade sitt ursprung i Tyskland, där det första diakonisshuset grundats 1836 i Kaiserswerth, var på vissa punkter klart inspirerad av de kvinnliga katolska kongregationerna. Detta visade sig inte minst i den hierarkiska organisationsstrukturen, moderhusprincipen och den enhetliga klädseln. Trots likheterna i organisationsstruktur och i synen på sjukvårdsuppgiften fanns det ändå betydande skillnader, inte minst på det teologiska planet. Diakonissinstitutionen hade ju en helt annan ställning i en evangelisk-luthersk kontext än ordensväsendet i ett katolskt sammanhang. Ang. de protestantiska diakonissorna, jfr även U. Baumann, *Protestantismus und Frauenemancipation in Deutschland 1850 bis 1920*. Frankfurt/Main 1992, s. 39–56.

277. Brev från kommunledningen den 21 juli 1900. Byrådsprotokoll den 10 jan. 1901. Svar från Indrigesministeriet den 24 jan. 1901 (kopior). *Abrégé Historique*: SJSAK. 1915 inledds nya förhandlingar, vilka ledde till en överenskommelse mellan kommunen och josefsystrarna. Men här fanns inte dessa för systrarna »genanta« bestämmelser med. Jfr Y. M. Werner, 2002a, s. 125f.

278. Marie-Geneviève till L'Œuvre den 10 jan. 1909: ŒPE, D6, AOPM. Han rörde sig, framhöll provinspriorinnan, »som en kung i sitt kungarike« när han gick sin rond på sjukhuset.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

des på sjukhuset upptas i den katolska kyrkan i samband med eller strax efter sin sjukhusvistelse. Det totala antalet katolska konversioner i Danmark detta år uppgick till 220.²⁷⁹ Men även om den prästerliga själavården säkert spelat en viss roll i sammanhanget, var det nog i första hand sjuksystrarnas omvårdnad och den stämning som rådde på sjukhuset som fällde utslaget. Vid de katolska sjukhus som drevs av andra ordnar förhöll det sig på samma sätt. En av dessa sjukhuskonvertiter beskriver bakgrunden till sin konversion på följande sätt:²⁸⁰

Grunden til, at jeg blev Katholik, var Sygdom, Sorg, Skuffelser og Uheld. Det var, som om Gud havde forladt mig, jeg var syg og lidende paa Legeme og Sjæl, og jeg var inlagdt paa St. Josefs Hospital. Da kom det en Aften til Afgørelse, min lille trofaste Nonne knælede ned ved min Seng og bad Aftenbøn, og jeg saa paa hendes fredfyldte, rolige Aasyn; da foldede jeg mine Hænder, bad inderlig Gud om Fred og Ro i mit Indre, og jeg blev bønhørt.

Under perioden fram till första världskriget skedde, som sagt, en betydande utveckling av den katolska sjukvården i Danmark. Biskop von Euch skulle, som han framhöll i en rapport från januari 1902, helst ha sett att man kunde upprätta katolska sjukhus på alla större orter i Danmark. Problemet var att få ihop pengar till de stora investeringskostnaderna. För övrigt räckte det, menade han, att det fanns ett antal praktiserande katoliker och en präst på en ort för att man skulle kunna upprätta ett sjukhus.²⁸¹ Tillströmningen av patienter till de katolska sjukhusen var god, och efterfrågan på vårdplatser översteg ofta tillgången. De katolska sjukhusen bidrog inte bara till att förbättra den katolska kyrkans anseende i landet, utan de var också en viktig faktor i den katolska missionens ekonomi. Efter en första fas brukade sjukhusen gå med vinst, och överskottet investerades i andra verksamheter, exempelvis skolor, barn- och ålderdomshem eller användes till att upprätta nya sjukhus el-

279. Marie-Geneviève till L'Œuvre den 18 maj 1893 jämte Statistisk sammanställning för 1893: CEPE, D6, AOPM. St. Josephs Hospital 1873–1977: SJSÄK.

280. *Nordisk Ugeblad* 1920, s. 605 (citatet), 572ff. F. Klar, »Skt Annæ Sogn og Kirke«: *Skt. Annæ ...*, 1947, s. 64f, 78f. I sistnämnda artikel skildras en konversion vid elisabethsystrarnas Hospital på Amager.

281. von Euch till M. Ledóchowski den 15 jan. 1902: N. S. 1902/105, vol. 234, ASPF.



ler att bygga ut de gamla.²⁸² Den katolska expansionen inom vårdsektorn mötte ibland skarp kritik, inte minst då från företrädare för folkekirken men också från socialistiskt håll. I dagspressen framfördes tid efter annan varningar mot den katolska propaganda som bedrevs under sjukvårdens täckmantel. Men detta föranledde ofta genmälen från tacksamma patienter, som lovordade den goda och omtänksamma vård som gavs på de katolska sjukhusen.²⁸³ De danska myndigheterna hade redan på 1890-talet etablerat samverkan med de sjukvårdande katolska ordenssamfunden. Med början i Köpenhamn ingicks på ort efter ort samarbetsavtal med de katolska sjukhusen, vilket innebar att verksamheten till en del kom att finansieras med offentliga medel. I de flesta fall tycks det främst ha varit av besparingsskäl som dessa avtal kom till stånd. De katolska sjukhusen kunde nämligen tillhandahålla betydligt billigare vård än de kommunala sjukhusen.²⁸⁴ Att den katolska sjukvårdsverksamheten blivit en accepterad faktor i det danska samhället markerades också av att företrädare för stat och kommun deltog vid invigningarna av katolska sjukhus och andra karitativa inrättningar och att media lämnade utförliga, positivt hållna reportage om de högtidliga invigningsceremonierna, vilka vanligen förrättades av den katolske biskopen.²⁸⁵

Man kan tolka de danska myndigheternas samarbetsvillighet som ett tecken på att den katolska kyrkan blivit en accepterad faktor i det danska samhället. Men den kan också ses som ett uttryck för det offentliga livets fortgående sekularisering i den meningen att religionen allt mer kom att betraktas som den enskildes privatsak, vilket ju låg helt i linje med den danska grundlagen. Att de katolska sjukhusen stod i den katolska missionens tjänst kunde det inte råda något tvivel om, men detta har man från myndigheternas sida menat sig kunna bortse ifrån så länge de bara kunde erbjuda en god och billig vård. Detta betydde emellertid inte att antikatholicismen försvann, bara att den ändrade skepnad. Då de katolska sjukhu-

282. Rapporter till L'Œuvre från Marie-Clémence den 26 okt. 1882, från von Euch den 27 nov. 1887 och 14 dec. 1904 samt från Marie-Geneviève den 2 dec. 1905 och den 15 jan. 1920: CEPP, D6, AOPM.

283. E. Schmiegelow, 1937, s. 40–50. J. Metzler, 1910, 99ff. A. Høy-Nielsen, 1999, s. 125ff.

284. A. Høy-Nielsen, 1999, s. 51ff, 121ff. Y. M. Werner, 2002a, s. 122–126. Tre katolska sanatorier uppfördes i början av 1900-talet med ekonomiskt stöd från den danska statsmakten.

285. K. Harmer, 1945, s. 65ff. Y. M. Werner, 2002a, s. 122–126.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

sen i början av 1930-talet åter kom i skottgluggen i dansk press var det inte längre deras konfessionella status eller eventuella proselytverksamhet som kritiserades. Nu riktade man i stället in sig på det faktum att de ingick i ett främmande och därmed »odanskt« ideologiskt system och att de inte var underställda statsmaktens fullständiga kontroll. Man pekade också på att läkarna vid de katolska sjukhusen hade en betydligt svagare ställning än som för övrigt var gängse. Vid systrakongregationernas sjukhus var det priorinnorna och deras stab som hade hand om ledningen. Denna kritik bemöttes av överläkare vid de båda största katolska sjukhusen i Danmark, Sankt Josephs Hospital och Sankt Elisabeths Hospital i Köpenhamn, vilka bland annat framhöll de katolska sjukhusens pionjärinsatser på flera områden och de kostnadsbesparingar som dessa privata initiativ medfört för det danska samhället. Men som en följd av denna kritik slöt sig de till övervägande delen protestantiska läkarna vid de arton katolska sjukhusen i Danmark samman i ett »Centralraad« under den katolske biskopens protektion, vilket gav dem ett starkare inflytande över sjukhusens förvaltning och organisation.²⁸⁶ På sikt skulle denna förstärkning av läkarnas inflytande, vilken gick hand i hand med den tilltagande medicaliseringen och teknifieringen av sjukvården, leda till att omvårdnadens religiösa dimension försvagades. Genom denna utveckling, vilken satte in på allvar på 1950-talet, blev det samtidigt allt svårare att använda sjukhusen i den katolska missionens tjänst.²⁸⁷ Men det var först i samband med andra vatikankonciliet ecklesiologiska nyorientering som denna vision definitivt försvann. Vid det laget var emellertid den katolska sjukvården i Norden redan på väg att avvecklas.

Sjukvården var liksom skolan ett område som kom att spela en central roll för uppbyggnaden av den moderna välfärdsstaten. Skolan hade en nyckelroll i arbetet med att förmedla de demokratiska värderingar på vilka det nya samhället grundades samtidigt som centraliseringen och statsmaktens allt hårdare reglering av sjukvården skulle garantera en likartad vård för alla. Inom den nordiska välfärdsforskningen har man visat hur statsmakten genom sina insatser på detta område kunde fostra, indoktrinera och kontrollera befolkningen men också skaffa sig legitimitet och för-

286. E. Schmiegelow, 1937, s. 101–117. Y. M. Werner, 2002a, s. 136–139.

287. Y. M. Werner, 2002a, s. 138f, 259f.

NORDISK KATOLICISM

säkra sig om medborgarnas lojalitet.²⁸⁸ På samma sätt försökte också den katolska kyrkan genom sina skolor, sjukhus, barnhem och andra sociala inrättningar skaffa sig legitimitet och hemortsrätt i de nordiska länderna samtidigt som den sociala verksamheten fungerade som ett instrument för att föra ut den katolska tron. Vid sidan av de högre skolorna, särskilt josefsystrarnas franska skolor, var det framför allt de katolska sjukhusen som fyllde denna funktion. Det var först efter det att den statliga välfärdspolitikerna i slutet av 1950-talet fått fullt genomslag samtidigt som de karitativa kongregationerna började få svårigheter med nyrekryteringen av systrar som den expansiva utvecklingen inom den katolska sjukvården bröts. Det fanns då inte mindre än 46 katolska sjukhus och sjukhem i Norden.²⁸⁹

MISSION OCH INKULTURATION

De katolska sjukhusen och högre skolorna bidrog på många sätt till att bereda vägen för katolska konversioner. Denna funktion hade även de franskkurser för damer som josefsystrarna anordnade i anslutning till sina kommuniteter runt om i Danmark. Att döma av systrarnas rapporter gav dessa fransklektioner ofta anledning till frågor och diskussioner om religiösa ting, vilket ibland blev ett incitament till konversion och i andra fall ledde till att vederbörande fick en mer positiv syn på katolicismen.²⁹⁰ Detta var också, vid sidan av strävan att skapa en inomkatolsk gemenskap, syftet med den föredragsverksamhet som anordnades inom ramen för den katolska akademikerförening, Academicum Catholicum, som på jesuiternas initiativ hade bildats 1896. Verksamheten vidgades – med tydlig anknytning till det grundtvigska folkbildningsidealet – 1910 till en Katolsk Højskole med den judiske konstnären och konvertiten Mogens Ballin som en drivande kraft. Målet var här att ge en bred belysning av den katolska tron och kulturen samt att visa att katolicismen hade en självklar hemortsrätt i Norden. Celebra konvertiter som Ballin och Johannes Jør-

288. Jfr exempelvis konferensrapporten *Frihed, lighed og velfærd. Rapporter till Det 24. Nordiske Historikermøde, Århus 9.–13. August 2001*. Red. H. Rømer Christensen, U. Lundberg & K. Petersen. Århus 2001.

289. E. D. Vogt, 1962, s. 113.

290. Rapporter till L'Œuvre från Marie-Clémence den 7 jan. 1881, från Marie-Geneviève den 3 juli 1889, den 2 dec. 1905 och den 13 jan. 1912: CEPE, D6, AOPM.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

gensen och akademiskt utbildade katolska präster, inte minst jesuiterna, ställde även upp som föredragshållare i protestantiska föreningar.²⁹¹ Så utvecklade jesuitpatern Amandus Breitung ett framgångsrikt, som han själv kallar det, »Apostolat der Wissenschaft« (vetenskapligt apostolat) genom att hålla föredrag vid de akademiska föreningarna i Köpenhamn. Bland hans diskussionspartner återfanns både filosofen Harald Høffding och den uppburne kulturradikalen Georg Brandes. Men Breitung gjorde sig framför allt känd genom sin skarpa men vetenskapligt grundade kritik mot den då aktuella darwinismen, vilken väckte anklag bland många troende protestanter och ledde till att han kom i vänskaplig kontakt med lutherska präster runt om i Danmark. Några av dem bjöd in honom att hålla föredrag i sina församlingar. Han gav också ut en uppmärksamrad bok med titeln *Abeteorins Bankerot*.²⁹²

Publicistisk verksamhet var ett annat medel att bemöta angrepp mot och sprida kunskap om den katolska tron till en bredare allmänhet. Redan Grüder hade, som nämnts, gjort stora ansträngningar för att få ut katolsk litteratur på den danska bokmarknaden, och under von Euchs tid förstärktes dessa strävanden. I sina rapporter uppehöll han sig ofta just vid den katolska mediaverksamheten. Han betonade särskilt betydelsen av historiska studier, som han hoppades skulle kunna övertyga det danska folket om att katolicismen inte var en främmande troslära utan tvärtom identisk med den kristna tro som före reformationen varit gängse också i Norden. Prästerna stod för en stor del av den katolska bok- och småskriftsproduktionen, vilken till en del bestod av översättningar av utländska arbeten och som fram till 1920-talet huvudsakligen behandlade katolsk tro, lära och kyrkohistoria. Men de böcker som sålde bäst stod konvertiterna för, inte minst Johannes Jørgensen, som alltifrån sin konversion 1896 kom ut med ständigt nya arbeten. Man öppnade också ett katolskt lånebibliotek i Köpenhamn, där även icke-katoliker kunde låna böcker.²⁹³ Medan *Nordisk Ugeblad*, som innehöll allt från påvliga rund-

291. von Euch till Gotti den 23 dec. 1910, den 18 jan. 1912 och den 20 dec. 1914: N. S. 1910/105, vol. 487, 1912/105, vol. 516, 1914/105, vol. 543, ARSI. P. Schindler, s. 222–225.

292. A. Breitung, *Abeteorins Bankerot og Vor populære Darwinisme*. København 1899. *Mitteilung* 1900, s. 52–60, 119–132; 1906, s. 95–105; 1911, s. 447–451: APGS. Jfr J. F. Møller, »Teologiske reaktioner på darwinismen i Danmark 1860–1900«: *Historisk Tidsskrift* 2000:100, s. 69–92.

293. Rapporter från von Euch till L'Œuvre 20 april 1888, den 2 dec. 1905, den 10 dec. 1908,

skrivelser och församlingsnotiser till apologetiska artiklar och helgonberättelser, främst riktade sig till katoliker, var den 1898 grundade kulturtidskriften *Katholiken* med Johannes Jørgensen som huvudredaktör tänkt för en bredare publik. Den fick 1903 en efterföljare i den litterära månads-tidskriften *Vaarden*, redigerad av konvertiten Oscar Andersen. Med den svenska katolska kulturtidskriften *Credo*, som från slutet av 1920-talet hade en nordisk redaktion, återupptogs den skandinavistiska inriktning som *Nordisk Ugeblad* till en början haft men som med åren kommit att alltmer tonas ner. *Credo* riktade sig i första hand till de nordiska katolikerna men vände sig också till en protestantisk läsekrets.²⁹⁴

Vid sidan av mediaarbete och föredragsverksamhet spelade också de katolska välgörenhetsarrangemangen en viss roll när det gällde att väcka allmänhetens intresse för den katolska kyrkan. De karitativt inriktade kvinnliga ordenssamfunden anordnade varje år en eller flera basarer, vilka i allmänhet drog mycket folk. Särskilt framgångsrika var josefsyst-rarnas och elisabethsyst-rarnas stora basarer i Köpenhamn, vid vilka prins Valdemars katolska hustru prinsessan Marie av Orléans brukade med-verka. Inkomsterna av försäljningen vid dessa basarer gick till den katolska sjukvården eller andra sociala ändamål.²⁹⁵ Men det kanske främsta dragplåstret var den katolska gudstjänsten, vilken samtidigt var kärnan och motorn i all annan katolsk verksamhet.

Den katolska liturgins tjusning och dragningskraft

Runt sekelskiftet 1900 började ett ökat intresse för liturgi och kult göra sig gällande inom den bildade allmänheten, inte minst på katolskt håll. Detta blev startpunkten för den liturgiska rörelse som från 1920-talet och framåt växte sig allt starkare i den katolska världen och som också vann genklang på protestantiskt håll. Benediktinorden med centra i franska

den 23 dec. 1910 och den 19 jan. 1912: CEPF, D6, AOPM. von Euch till M. Ledóchowski den 28 jan. 1904 och till Gotti den 23 dec. 1910 och den 20 dec. 1914: N. S. 1904/105, vol. 289, 1910/105, vol. 487 & 1914/105, vol. 543, ASPF. O. Blaschke (1996, s. 122–129) framhåller i en undersökning om de katolska prästernas roll just deras insatser inom media och publicistik.

294. Y. M. Werner, 1996, s. 242–245. J. Metzler, 1910, s. 118f.

295. von Euch till Gotti den 20 dec. 1907: N. S. 1908/105, vol. 445, ASPF. I *Nordisk Ugeblad* rapporterades regelbundet om dessa basarer. Jfr Y. M. Werner, 2002a, s. 123f.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

Solesmes, tyska Beuron och Maria Laach och belgiska Maredsous spelade en ledande roll i denna rörelse, vilken till en början var restaurativ till sin karaktär men som senare också kom att sätta liturgisk reform på sitt program. Hade man tidigare länge betraktat liturgin främst som en samling föreskrivna ceremonier som beledsagade de heliga handlingarna, kom man nu att anlägga ett bredare religionshistoriskt perspektiv samtidigt som man engagerade sig för liturgisk folkfostran.²⁹⁶ Man ville så övervinna den klyfta som fanns mellan kyrkans liturgi och den folkliga fromheten; liturgin, inte de privata andaktsböckerna, skulle forma den enskildes fromhetsliv. I detta syfte utgavs från 1880-talet och framåt – till en början i trots mot gällande kyrkliga förbud mot sådana översättningar – mässböcker på folkspråk med tillhörande kyriale.²⁹⁷ Detta liturgiska folkupplysningsarbete var samtidigt en förutsättning för att man också i mindre församlingskyrkor skulle kunna ge gudstjänsten en »gregoriansk« musikalisk inramning. Att den katolska liturgin i sin högform inte bara tjänade till katolikernas uppbyggelse utan också kunde verka attraherande på icke-katoliker visade sig inte minst vid de stora benediktinklostren. Här framträdde gudstjänsten som ett estetiskt allkonstverk och en storslagen manifestation av den katolska tron. Bland tidens katolska liturgientusiaster fanns inte så få konvertiter, och för många av dem hade mötet med den katolska liturgin varit en viktig faktor i konversionsprocessen.²⁹⁸

Redan Grüder hade varit klart medveten om den katolska gudstjänstens betydelse för konversionsrörelsen. I rapport efter rapport upprepade han att det inte räckte med att grunda missionsstationer utan att man också måste bygga värdiga kyrkor och sörja för att liturgin kunde firas på ett värdigt sätt och med en viss glans (*éclat*). För de flesta danska konvertiter hade, framhöll han i en årsöversikt från 1874, upplevelsen av den katolska liturgin varit ett första incitament till konversion, och i en annan rapport underströk han hur deltagandet i den katolska gudstjänsten fungerade som en förberedelse för att anta den katolska tron.²⁹⁹ Det var alltid

296. A. Angenend, *Liturgie und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?* Freiburg 2001, s. 17–75.

297. H. B. Meyer, 1989, s. 279ff, 289.

298. A. Angenend, 2001, s. 24–37.

299. Årsberättelser från Grüder till L'Œuvre för 1872, 1874 och 1878 samt rapport den 26 nov. 1877: CEPE, D6, AOPM.



NORDISK KATOLICISM

många protestanter vid de katolska gudstjänsterna på sön- och helgdagar, och vid söndagens verspergudstjänster var det inte sällan fler protestanter närvarande än katoliker. Även om nyfikna protestanter också sökte sig till de små katolska kapellen, var tillströmningen av icke-katoliker givetvis störst i de bättre utrustade kyrkorna där man hade personella resurser att hålla sjungna mässor med gregoriansk sång och flerstämmig koralmusik.³⁰⁰ Mest glansfulla var gudstjänsterna i jesuiternas kyrkor, särskilt i den stora Jesu hjärtakyrkan på Stenosgade i Köpenhamn. Ansgarskyrkan, som efter von Euchs biskopsvigning 1892 fungerade som det apostoliska vikariatets biskopskyrka, var betydligt mindre och saknade, vilket von Euch bittert beklagade, de arkitektoniska förutsättningarna för verkligt storslagna gudstjänster.³⁰¹ Att kyrkan låg i stadens diplomatkvarter tycks även det ha bidragit till att intresserade protestanter hellre sökte sig till jesuiternas kyrka. Konvertiten och prästen Peter Schindler har givit följande pregnant beskrivning av förhållandena i det katolska Köpenhamn i början av 1900-talet:³⁰²

Københavns Katholicisme havde to Poler: Diplomati, Adel og Aristokrati i Bredgade med et beklageligt slet stillet Islæt fra Adel- og Borbergade og saa hele Resten i Stenosgade; over St. Ansgars Kirke var der noget lukket, den syntes at være privat, og kun ved store Højtider saa man »anderledes-troende« i den; Stenosgade kendte alle, og Offentligheden identificerede den med Katholicismen i Danmark, hvad den ikke selv var ked af.

I jesuiternas kyrka på Stenosgade var det således liv och rörelse. I rapporterna till Rom och i de latinska årsberättelserna ges livfulla skildringar av verksamheten, som klart visar den omsorg man lade ner på liturgin och den betydelse man tillmätte den som ett redskap i själavårdens och missionens tjänst. Också församlingsböckerna, vilka refereras i en jubileumsskrift från 1945, speglar detta liturgiska intresse. Här skildras högtidliga pontifikal- och levitmässor, vespergudstjänster med sakramental

300. Rapporter till Simeoni från F. Kerff till Simeoni den 10 april 1888 och den 19 april 1895 och från von Euch den 7 maj 1888. Rapporter till M. Ledóchowski från von Euch den 3 dec. 1897 och från F. Ronge den 22 okt. 1920: *Germania*, vol. 26, N. S. 1895/7, vol. 54, 1897/105, vol. 115, 1920/7, vol. 642, ASPF.

301. von Euch till L'Œuvre den 20 april 1888: CEPF, D6, AOPM.

302. P. Schindler, 1951, s. 93.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

välsignelse och olika större liturgiska evenemang.³⁰³ I litterae annuae för 1895/96, vilken innehöll en redogörelse för den nya kyrkans högtidliga invigning, framhölls att många protestantiska gudstjänstbesökare drogs till kyrkan just på grund av »splendor cultus divini« (den praktfulla gudstjänsten). Även i den följande årsberättelsen uppehöll man sig vid liturgins betydelse för den katolska konversionsrörelsen. Men också predikan tillmättes en viktig roll, och jesuiterna lade – liksom också de övriga missionärerna – ner stor möda på att utforma sina predikningar på ett sådant sätt att även icke-katolikerna skulle kunna förstå dem. Slutpunkten i denna process blev att personen ifråga knackade på hos någon av prästerna och bad om att få bli undervisad i den katolska tron för att sedan efter en tid upptas i den katolska kyrkan.³⁰⁴

Det predikades inte bara vid söndagens högmässa utan också vid vespern, och eftersom det i regel kom många protestanter just till vespergudstjänsten brukade man här särskilt tydligt framhålla de konfessionsskiljande katolska trossanningarna. En särskild ställning intog de så kallade fastepredikningarna, som ingick som ett led i förberedelsen inför påsken. I Köpenhamn brukade den apostoliske vikarien ibland inbjuda berömda predikanter från utlandet för att predika i Ansgarskyrkan, vilket tjänade som ett effektivt dragplåster för huvudstadens bogerliga översikt, särskilt om predikanten kom från Frankrike. Den mest uppmärksammade av dessa fastepredikanter var utan tvekan den franske dominikanpatern Henri Lange, som med början 1891 tre år i rad höll fastepredikningar i Ansgarskyrkan. I dessa predikningar, vilka snarast hade karaktären av föredrag, tog han upp ämnen som kyrkans hierarki, själens odödlighet, nådelära och rättfärdiggörelse, frågan om förändring och tradition i kyrkoläran, inkquisition och avlat samt kristendom och civilisation. Många kom för att lyssna, och predikningarna utlöste en livlig debatt i media. I *Nordisk Ugeblad* trycktes flera av dem i dansk översättning. De utgavs också i bokform både på franska och på danska. Pater Lange återkom våren 1898, och hans predikningar gav även denna gång önskat resultat i

303. Litterae annuae (Århus) 1881/82, 1884/85, (Köpenhamn) 1884/185, 1895/96, 1896/97, 1906/07 (Ordrup) 1893/0, 1900/01, Historia Domus (Köpenhamn) 1928/29, ARSI.

304. Litterae annuae (Köpenhamn) 1895/96, 1897/98, 1896/9, (Århus) 1896/97, ARSI. Straeter till Hoevel den 14 dec. 1875 och den 2 jan. 1876: Dania V 65, ASPG.



form av en ökad tillströmning av konvertiter.³⁰⁵ Jag kommer att ge några exempel på detta i nästa kapitel. Men succén blev inte lika stor då von Euch 1912 inbjöd en annan fransk dominikan att predika i Köpenhamn. Det kom visserligen mycket folk för att lyssna till predikningarna, men det var, konstaterade von Euch i en rapport till Propaganda Fide, endast några få av dem som sedan anmält sig till konversionsundervisning.³⁰⁶

Kanske hade de franska predikningarna mist sin tjusning i början av 1910-talet. Dessutom hade man från katolsk sida nu börjat använda sig av andra medel för att väcka intresse för den katolska kyrkan och dess tro. Så började man 1910 anordna processioner utanför de katolska kyrkornas eller institutionernas område. Vid Kristi Lekamens fest i juni detta år höll man för första gången högtidliga sakramentsprocessioner på öppen gata i Köpenhamn, och detta fortsatte under de följande åren. Dessa processioner, som ju var en manifestation av den katolska tron på Kristi närvaro i den konsekrerade hostian, hade, enligt von Euch, gjort stort intryck på de protestantiska åskådarna. Tre år senare hölls ett katolskt landsmöte i Roskilde med pontifikalmässa under bar himmel. Det var meningen att dessa katolikmöten i fortsättningen skulle hållas varje sommar, men planerna grusades till följd av kriget som gjorde det nödvändigt att spara på de materiella resurserna.³⁰⁷ Men på 1920-talet togs traditionen upp igen, nu i nordisk regi. Det första stora nordiska katolikmötet hölls på Ledreborgs slott 1926.³⁰⁸ En höjdpunkt vad gäller denna form av yttre trosmanifestationer var den eukaristiska kongressen i Köpenhamn 1932 under kardinal van Rossums ledning och med deltagare från hela Norden och det

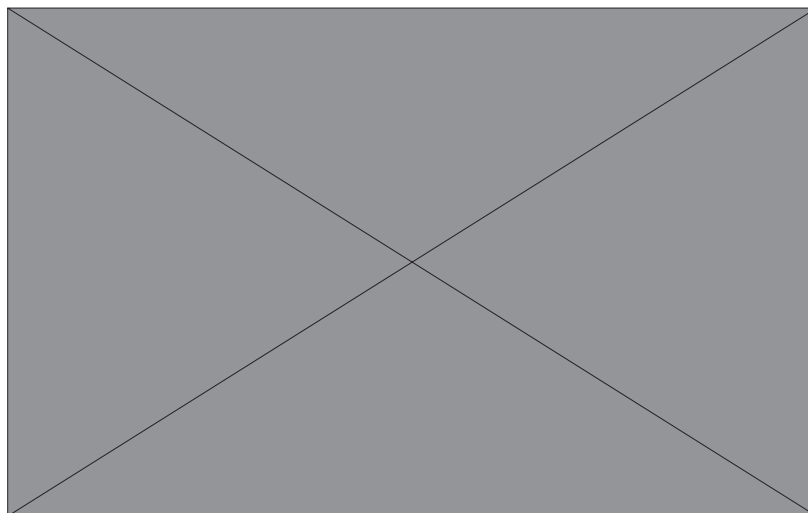
305. Predikningarna och en del av debatten runt dem i *Nordisk Ugeblad* 1892–1895, 1898. Marie-Geneviève till L'Œuvre 18 maj 1893: CEPE, D6, AOPM. Det hade även väckt uppseende då den från sitt stift fördrivne biskopen av Genève, Gaspar Mermillod, 1881 besökt den danska missionen och därvid hållit predikningar i Ansgarskyrkan. Mermillod hade också besökt Århus, där han högtidligen invigt den nya jesuitkyrkan. Grüder till Simeoni den 2 juni 1881: Germania, vol. 26, ASPF.

306. von Euch till Gotti den 18 jan. och 3 dec. 1912: N. S. 1912/105, vol. 516, ASPF. På samma sätt hade det varit då den berömde dominikanen Humbert Clérissac några år tidigare inbjudits att predika i Eugeniakyrkan i Stockholm. Se Y. M. Werner, 1996, s. 181.

307. von Euch till Gotti den 23 dec. 1910 och den 4 dec. 1913: N. S. 1910/105, vol. 487, 1913/105, vol. 543, ASPF. I Roskilde organiserade man en procession till Kristi Lekamens fest redan 1909. H. Denman, 2001, s. 97–102.

308. K. Harmer, 1945, s. 75f. I mindre skala hade sådana festligheter anordnats redan på 1880-talet. Så hade man exempelvis haft en fest till Knut den heliges ära i Odense 1886, då katolikerna samlats vid kungens grav i Odense domkyrka för att be och sjunga lovsånger till dennes ära. von Euch till L'Œuvre, årsrapport för 1886: CEPE, D6, AOPM.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet



Procession med pastor Schindler i Rudkjøping. Katolsk Historisk Arkiv, København.

katolska utlandet. Ett flertal höga prelater i full ornat, däribland två kardinaler förutom van Rossum, bidrog till att ge glans åt evenemanget, och vid processionerna deltog mer än tusen barn. Detta var ett katolskt massmöte med högtidliga processioner, friluftsmöten och pontifikalmässor i tidens triumfalistiska stil. I danska media skrevs många välvilliga skildringar av de storslagna ceremonierna men också en del kritiska artiklar.³⁰⁹ De katolska kommentatorerna uppehöll sig framför allt vid evenemangets andliga sida. I ett reportage i tidskriften *Katholsk Ungdom* framhölls eukaristins, den ontologiska representationsprincipens och den hierarkiska ordningens centrala betydelse:³¹⁰

Og det er i taknemlig Overbevisning om, at Kristus i Sakramentet er vor Sjæls Liv og Lægedom, at vi bærer ham ud i Procession gennem Gaderne, bærer ham i Triumf: Foreningerne med Fanerne i Spidsen, Sognepræsterne sammen med Sognebørnene, Ordensforestanderne med deres Ordensfolk, Bisperne, der sidder inde med den højeste Værdighed og har modtaget Ledelsen ovenfra.

309. K. Harmer, 1945, s. 76–79. Det finns många exempel på detta i klippssamlingen på KHA.

310. *Katholsk Ungdom* den 4 sept. 1932. Jfr K. Harmer, 1945, s. 77ff. *Credo* 1932, s. 242–246.

För den danske 1600-talskonvertiten och läkaren Niels Stensen (Steno) blev upplevelsen av en storslagen Kristi Lekamensprocession den utlösande faktorn i hans konversionsprocess. Det som tilldrog sig hans uppmärksamhet var emellertid inte den storståtliga processionen utan den vördnad som människorna visade för Kristus i den konsekrerade hostian.³¹¹ I det material jag gått igenom finns inga vittnesbörd om att denna form av processioner haft någon betydelse för konversionerna.³¹² Däremot finns det många exempel på att människor blivit fascinerade av knäfallen, devotionerna och den tysta eukaristiska tillbedjan i de katolska kyrkorna, vilka ju till skillnad från de protestantiska var öppna för andakt hela dagarna. Men också katolikernas fromma förhållningssätt i samband med gudstjänsten gjorde intryck. Den ovan nämnde Schindler skildrar i sina memoarer hur starkt denna fromma stämning verkade på honom då han 1912 gjorde sina första besök i jesuitkyrkan på Stenosgade. Mässfirandet gjorde intryck, men också det faktum att kyrkorummet hela tiden blev »brugt«. Men det som framför allt imponerade på den då tjugoårige Schindler var den vördnadsfulla hållning som människor visade inför »det heliga«, här materialiserat i Kristi närvaro i den konsekrerade hostian i tabernaklet på altaret.³¹³ Knappt två år senare upptogs Schindler i den katolska kyrkan av en av jesuiterna på Stenosgade.³¹⁴

Det var, framhöll von Euch i en rapport från maj 1888, genom gudstjänstbesök som fröet till konversion såddes, och han betonade i detta sammanhang just den andaktsfulla stämningens betydelse. Sådant gjorde, konstaterade han, intryck på protestanterna, vilka inte hade något motsvarande i sina egna kyrkor.³¹⁵ I flera av sina rapporter återkom von Euch till liturgins och fromhetslivets betydelse för konversionsrörelsen, och han betonade därvid de strävanden som gjordes för att befrämja den gregorianska sången och den flerstämmiga koralmusiken. Han var själv en stor vän av den gregorianska koralen, och en av hans första åtgärder

311. P. Ekström, »Niels Stensen«: *Svenska medicinhistoriska förbundets årsbok* 1989, s. 30f.

312. För den svenska konvertiten Eva von Bahr-Bergius kom upplevelsen av en sådan procession under studietiden på 1910-talet tvärtom att verka i motsatt riktning, eftersom hon utgått ifrån att det hela måste vara en form av hyckleri. Jfr Y. M. Werner, 1996, s. 309f.

313. P. Schindler, »Det gyldende Spind«: *Jesu Hjerte ...*, 1945, s. 80f.

314. P. Schindler, 1949, s. 233–236.

315. von Euch till L'Œuvre den 20 april 1888 (CEPF, D6, AOPM) och till Simeoni den 7 maj samma år: *Germania*, vol. 26, ASPF.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

som nybliven apostolisk vikarie var att tillkalla en körledare och organist från Tyskland för att leda kyrkomusiken i Ansgarskyrkan.³¹⁶ I flera församlingar organiserades lekmanakörer, i andra var det ordenssystrarna och skolbarnen som svarade för den liturgiska sången i mässan. Men i de fall detta inte var möjligt hade man, liksom vid de folkliga andakterna, kyrkovisor på folkspråk.³¹⁷ Seden med folkspråklig psalmsång i mässan hade man infört i Danmark redan på 1850-talet, och 1857 utgavs en katolsk psalmbok på danska.³¹⁸ Denna sed, vilken var tämligen utbredd i det katolska Tyskland, stred egentligen mot de liturgiska bestämmelserna och krävde därför ett särskilt tillstånd (indult). Enligt då gällande liturgiska riktlinjer skulle den musikaliska gestaltningen liksom gudstjänsten som sådan – och detta gällde såväl mässa som tidegärd – vara helt på latin. Allt annat betecknades som missbruk (abusum), vilket endast i undantagsfall kunde tolereras.³¹⁹ Men i Danmark, liksom i de övriga nordiska länderna, hade man utverkat ett sådant indult för att använda sång på folkspråk i gudstjänsten, och redan Grüder hade konstaterat att detta lett till att katolikerna deltog i gudstjänsterna oftare och med större inlevelse. Samma erfarenhet gjorde också många av församlingsprästerna, vilka därför uppmuntrade den folkspråkliga psalmsången.³²⁰

Den stora utbredning som den folkliga psalmsången kom att få i det danska katolska församlinglivet kan ses som ett uttryck för en strävan att inkulturera den katolska tron i Danmark. Den unisona psalmsången var vid denna tid fortfarande fast förankrad i den nordiska religiösa traditionen,³²¹ och man kan utgå ifrån att merparten av de danska – och nordiska – konvertiterna sedan barnsben var förtrogna med den nationella psalmskatten. Visserligen var det i många fall, vilket jag kommer att visa i nästa kapitel, just den högtidliga katolska gudstjänsten som drog protestanterna till den katolska kyrkan. Men efter konversionen, när den första för-

316. J. Hammermüller till Diepen (odat.) 1920, Visitation Apostolique: N.S. 1921/105, ASPF. Här ges en skildring av den kyrkomusikaliska utvecklingen i de katolska kyrkorna i Köpenhamn under von Euchs tid. Se också A. Bredahl, »Kirkemusikken«: *Jesu Hjerte* . . . , 1945, s. 108–113.

317. von Euch till Ledóchowski den 3 dec. 1897: N. S. 1897/105, vol. 115.

318. Grüder till Barnabó den 8 dec. 1871: Germania, vol. 24, ASPF. Simeoni till Grüder den 7 sept. 1883: 1000, 2001, KHA.

319. Om de vid denna tid gällande kanoniska bestämmelserna, se V. Thalhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*. (2. Aufl.). Freiburg 1912, s. 284–297.

320. von Euch till Ledóchowski den 3 dec. 1897: N. S. 1897/105, vol. 115, ASPF.



tjusningen över den högtidliga och stämningsfulla latinska liturgin lagt sig och mässdeltagandet blivit en integrerad del i tillvaron, uppstod nog hos en och annan konvertit en längtan efter barndomens psalmsång. Nu fanns emellertid de stora danska psalmdiktarna som Kingo, Ingemann och Grundtvig inte med i 1857 års dansk-katolska psalmbok, vilken till största delen bestod av översättningar av latinska hymner och tyska katolska kyrkovisor. Att ta med psalmer av lutherska psalmdiktare var inte möjligt vid denna tid. Inte ens de psalmer som prästkonvertiten Vilhelm Hansen på uppdrag av Grüder diktat till en planerad revision av 1857 års psalmbok klarade den renlärighetsprövning som gjordes av censorerna i Osnabrück.³²² Det var först med den sjätte upplagan av psalmboken, vilken utkom 1918, som en verklig revision kom till stånd. Arbetet hade anförtrots åt den danskfödde jesuiten Ludvig Günther och den danske konvertiten Halfdan Kejser, vilka båda var knutna till jesuitkollegiet i Ordrup. Flertalet av de nya psalmerna hade diktats av Kejser.³²³ Några psalmer av protestantiska psalmdiktare togs inte med denna gång heller, trots att de numera tycks ha varit flitigt använda både i de katolska hemmen och vid de folkliga andakterna i de katolska kyrkorna. I samband med den ovan nämnda apostoliska visitationen 1920 konstaterade visitatorn Diepen således till sin stora förfäran att biskop von Euch uttryckligen givit sin tillåtelse till att katolikerna sjöng »les chants ou hymnes de Lutherien Grundtvig« (sånger och hymner av lutheranen Grundtvig).³²⁴

Det skulle dock dröja till 1951 innan Grundtvig och andra protestantiska psalmdiktare gjorde sitt intåg i den danska katolska psalmboken. Men från katolsk sida uppfattade man inte längre dessa psalmer som »protestantiska« utan som en del av det kristna nordiska kulturarvet. Redan i sam-

321. A. Arvastson, *Den svenska psalmen*. Lund 1963.

322. Grüder till Melchers den 1 och 3 dec. 1867: 03.07.22, BAO. Grüder beklagade sig här över den låga nivån på många av översättningarna i psalmboken, vilka tedde sig helt omöjliga i danska öron. Han betonade vidare att den danska religiösa poesin var helt annorlunda än den tyska, och att man därför inte kunde använda den senare som måttstock då det gällde att bedöma danska psalmer.

323. S. Olden-Jørgensen, 1998, s. 31–35. F. Kerff i *Nordisk Ugeblad* 1918, s. 164ff. Runt 1920 fördes en livlig debatt om psalmerna och deras funktion i gudstjänstlivet. I en artikel i *Nordisk Ugeblad* med titeln »Lex credendi – lex orandi« betonade jesuitpatern Meyer betydelsen av att psalmerna verkligen speglade den katolska tron både till form och innehåll (s. 144–148).

324. A. Diepen, Rapport de la Visitation Apostolique de Danemarc et Island, den 6 jan. 1921: N.S. 1921/105, ASPF. Ang. Grundtvigs ställning i den danska folkkulturen, se F. Lundgreen-Nielsen, 1992, s. 9–187.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

band med utgivningen av 1918 års psalmbok hade Peter Schindler och hans krets dragit en lans för dessa psalmer, och i den ungdomsverksamhet som Schindler organiserade sjöng man Grundtvig även i samband med mässorna. Detta väckte emellertid anstöt, särskilt som Schindler också egenmäktigt tog sig före att – i strid med gängse liturgiska föreskrifter – använda det danska språket vid sakramentsförvaltningen.³²⁵ Kyrkoherden vid Sankt Anna kyrka på Amager, den österrikiske redemptoristpatern Josef Resch, inträdde i en rapport till Diepen för en annan lösning som gick ut på att man vid dop, bröllop, sista smörjelsen och begravningar skulle recitera texterna först på latin och sedan även på danska. Ett sådant bruk skulle, trodde han, bidra till att fler protestanter fann vägen till den katolska kyrkan.³²⁶ Hans ordensbroder Guadentius Schmiederer i Odense framhöll i en rapport till Diepen att många nog skulle avhålla sig från att konvertera om de tvingades »psalmis danicis valedicere debuissent« (ta avsked från de danska psalmerna).³²⁷ Andra präster, som exempelvis holländaren Marinus Ravelli, ivrade för »rena« gregorianska mässor och tog avstånd från all användning av folkspråklig sång i den kyrkliga liturgin. Han kunde här åberopa sig på Roms auktoritet; i ett *motu proprio* (skrivelse) från 1903 hade Pius X fastslagit att den gregorianska sången var norm och utgångspunkt för all kyrkomusik.³²⁸ Diepen tog inte direkt ställning i denna liturgiska strid, utan nöjde sig med att konstatera att den klassiska katolska kyrkomusiken levde sida vid sida med den folkspråkliga psalmsången. Han uppfattade det dock som ett missbruk att kören, då han under en pontifikalmässa intonerat *Te Deum* på latin, fortsatt sjunga samma hymn på danska.³²⁹

Den ovan nämnda liturgiska rörelse som i början av 1900-talet spreds över det katolska Europa gjorde sig gällande också i Danmark. Syftet var att höja den liturgiska bildningsnivån och därmed också stimulera ett mer aktivt deltagande i de heliga handlingarna. Pius X:s kommuniondekret från 1905, som anbefalldes ett flitigt bruk av eukaristins sakrament,

325. Y. M. Werner, 2003, s. 107.

326. Verksamhetsrapport för Sankt Anna församling (odat.): *Visitatio Apostolica pro Dania*, 1921/105, ASPF. G. Scherz, 1947, s. 70ff.

327. Verksamhetsrapport för St. Albani, Odense den 29 juni 1920: *Visitatio Apostolica pro Dania*, 1921/105, ASPF.

328. Ravelli till van Rossum den 27 febr. 1920: 1921/105, ASPF.

329. A. Diepen, Rapport de la Visitation Apostolique de Danemarc et Island, den 6 jan. 1921: N.S. 1921/105, ASPF.

gick i samma riktning.³³⁰ Denna utveckling speglas också i von Euchs rapporter, som visar en ständig ökning av kommunionfrekvensen.³³¹ Som ett led i denna strävan att stärka den liturgiska medvetenheten tjänade också den dansk-latinska mässbok som utgavs 1907. För översättningen svarade Kejser tillsammans med Johannes Jørgensen och den förutvarande protestantiske prästen Niels Hansen. Mässboken innehöll inte bara mässans texter utan också de ritualer som användes vid meddelande av sakramenten.³³² Denna mässbok var även tänkt att fungera som handledning för protestanter som besökte katolska gudstjänster, vilka därmed lättare skulle kunna följa handlingarna vid altaret. Tidigare hade man fått nöja sig med bönböcker, vilka innehöll fromma betraktelser till mässans olika delar. Till denna form av mässfromhet liksom också till de utomliturgiska privatandakterna ställde sig den liturgiska rörelsens unga företrädare skarpt avvisande.³³³ Paradoxalt nog tog man därmed avstånd från den praxis som utövade en sådan dragningskraft på protestantiska gudstjänstbesökare och som utgjorde själva kärnan i många »vanliga« katolikers religiösa liv. Att detta inte kunde undgå att skapa konflikt säger sig självt. Denna konflikt kom också, vilket jag kommer att ta upp i nästa kapitel, att beröra det katolska livet i Danmark.

Romersk centralisering och nordisk mission

Första världskriget innebar på många sätt en vändpunkt i den västerländska kulturutvecklingen. Den tidigare dominerande liberala ideologin med dess framstegsoptimism, vetenskapstro och individualism hade rubbats i sina grundvalar. En antimodernistisk strömning gjorde sig gällande, vilken utmärktes av en strävan att bryta med den borgerliga tidsåldern och i stället anknyta till äldre traditioner och gemenskapsformer. Nya

330. H. B. Meyer, 1989, s. 281.

331. von Euch till Gotti den 20 dec. 1907 och den 3 dec. 1912: N. S. 1908/105, vol. 445, 1912/105, vol. 506. Under perioden 1888 till 1912 hade man haft 2 332 652 kommunioner, varav 1 554 636 de senaste tio åren. Samtidigt hade antalet katoliker ökat från runt 6 000 till 24 000, därav 14 000 polacker.

332. von Euch till Gotti den 21 jan. 1907: N. S. 1907/105, vol. 400, ASPF. S. Olden-Jørgensen, 1998, s. 32. I sin rapport framhöll von Euch särskilt det faktum att mässboken innehöll danska texter och förklaringar till den sista smörjelsen.

333. A. Angenend, 2001, s. 72ff.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

honnörsord blev gemenskap, naturlighet och objektivitet. Inom filosofin kom metafysiken åter till heders, och bland många intellektuella märktes ett nyvaknat intresse för kult och religion. Dessa kulturella strömningar utgjorde en grogrund för de totalitära rörelser som nu formerade sig, men de gynnade också den katolska kyrkan. Hade katolicismen som religion och världsåskådning dittills för många intellektuella ansetts tillhöra ett övervunnet kulturstadium, kom den nu att framstå som i högsta grad aktuell och i takt med tiden. Så hade den katolske konvertiten och filosofen Max Scheler redan under kriget framfört tanken på en rekatalisering av Europa som det enda tänkbara alternativet för framtiden. Att en rad framstående kulturpersonligheter sökte sig till den katolska kyrkan var också det ett tidens tecken, och litterära konvertiter som exempelvis Paul Claudel, François Mauriac, Gertrude von le Fort och Gilbert Chesterton bidrog genom sina böcker till att väcka intresse för katolicismen.³³⁴ I sin uppmärksammade bok *Römischer Katholizismus und politischer Form* från 1923 riktade den unge tyske statsrättsteoretikern Carl Schmitt skarp kritik mot tidens materialistiska ideologier såväl i dess marknadsliberala som i dess marxistiska form. Mot dessa ideologiska system ställde han katolicismen, som han betecknade som en första rangens kulturfaktor.³³⁵

Die politische Macht des Katholizismus beruht weder auf ökonomischen noch auf militären Machtmitteln. Unabhängig von ihnen hat die Kirche jenes Pathos der Autorität in seiner ganzen Reinheit. [...] Darin, dass sie die Fähigkeit zur juristischen Form hat, liegt eines ihrer soziologischen Geheimnisse. Aber sie hat die Kraft zu dieser wie zu jeder Form nur, weil sie die Kraft zur Repräsentation hat. Sie repräsentiert die civitas humana, sie stellt in jedem Augenblick den geschichtlichen Zusammenhang mit der Menschwerdung und dem Kreuzesopfer Christi dar, sie repräsentiert Christus selbst, persönlich, den in geschichtlicher Wirklichkeit Mensch gewordenen Gott. Im Repräsentativen liegt ihre Überlegenheit über ein Zeitalter ökonomischen Denkens.

334. É. Fouilloux, 1992, s. 135–140, 162ff. H. Hürten, 1992, s. 35–48.

335. C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politischer Form*. (Nytryck av 2:a uppl. från 1925) Stuttgart 1984. Citatet från s. 31f. T. Tholen, »'Katholische Verschärfung'. Zur politischen Philosophie Carl Schmitts: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 1994, s. 542–555.

NORDISK KATOLICISM

Katolicismens politiska makt beror varken på ekonomiska eller militära maktmedel. Oberoende av dessa äger kyrkan auktoritetens patos i dess rena form. [...] Att kyrkan har förmåga till juridisk form är en av dess sociologiska hemligheter. Kraften att gestalta denna liksom varje annan form beror på dess kraft att representera. Den representerar det mänskliga samhället och framställer i varje ögonblick Kristi människoblivande och offer på korset, den representerar Kristus högst personligen som den i den historiska verkligheten människoblivne Guden. I det representativa ligger dess överlägsenhet i förhållande till en tidsålder som präglas av ekonomiskt tänkande.

Schmitt framhöll också den katolska kyrkans traditionsmedvetande och estetiska formkänsla. Men det var, som han såg det, framför allt i kopplingen till det transcendenta som katolicismens och den därur härledda »politiska formens« överlägsenhet visade sig. Hur man än ställde sig till dessa idéer, så var det ett uppenbart faktum att den katolska kyrkan var en maktfaktor i mellankrigstidens Europa. En rad länder upprättade diplomatiska relationer med den Heliga stolen, vilket stärkte den katolska kyrkans möjligheter att göra sin röst hörd även i internationella politiska sammanhang och markerade dess unika status av en både andlig och politisk makt. Medan de evangelisk-lutherska kyrkorna i protestantismens hemland Tyskland på grund av sitt nära samband med de störtade monarkierna stod inför svåra omställningsproblem både på det teologiska och det organisatoriska planet, framstod den katolska kyrkan med sin fasta organisation, sitt enhetliga lärosystem och sin i stort sett intakta kulturmiljö för många som själva sinnebilden för stabilitet och ordning.³³⁶ Tidens omvälvningar bidrog också till ett ökat intresse för kyrkan som institution. På katolskt håll fick detta sitt programmatiska uttryck i den unge katolske akademikern Romano Guardinis bok *Vom Sinn der Kirche* från 1922, där den katolska kyrkans fasta liturgiska och dogmatiska ordning framställdes som en förutsättning för verklig gemenskap.³³⁷ Detta nya kyrkomedvetande gick hand i hand med ett förkyrkligande av den katolska verksamheten i stort. Ett tydligt exempel på detta är

336. Jfr G. Besier, *Kirche, Politik, Gesellschaft im 20. Jahrhundert*. Oldenbourg 2000.

337. R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*. Mainz 1922. Jfr A. Knoll, *Glaube und Kultur bei Romano Guardini*. Paderborn 1994, s. 114–132.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

de tyska katolikdagarna, där det nu inte längre var de ledande politikerna utan de kyrkliga dignitärerna som dominerade scenen. De stora lekmanorganisationerna och katolska politiska partierna integrerades fastare i den kyrkliga organisationen och underställdes hierarkins direkta kontroll på ett helt annat sätt än tidigare. Samtidigt ökade den romerska kurians inflytande över lokalkyrkorna, och många ärenden som dittills avgjorts på lokal nivå överfördes på den romerska kurians organ.³³⁸

Denna allmänna centraliseringstrend gjorde sig också gällande på missionens område. Bakgrunden var här de nationalistiska tendenser som på många håll gjort sig gällande i samband med kriget och som man från Roms sida hoppades kunna motverka genom en fastare ledning. Detta ledde bland annat till att de tidigare självständiga missionsorganisationerna, däribland L'Œuvre som ändrade namn till Pontificum Opus a Propagatione Fidei och vars huvudkontor flyttades från Lyon till Rom, kom att bli direkt underställda Propaganda Fide. I sin missionsencyklika *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. Målet var att den kristna tron skulle inkultureras i missionsländerna så att dessa kunde utvecklas till oberoende lokalkyrkor.³³⁹ Encyklikan, vilken har betecknats som missionens »magna charta«, var samtidigt ett uttryck för att den romerska kyrkoledningen efter en period av inre reformverksamhet nu åter gav den yttre missionsverksamheten högsta prioritet. Den drivande kraften bakom dessa initiativ var den ovan nämnde kardinal van Rossum, som våren 1918 tillträtt tjänsten som prefekt för Propaganda Fide. Att van Rossum var holländare var nog ingen tillfällighet. Den holländska katolicismen visade vid denna tid prov på stor vitalitet, och de holländska katolikerna svarade för en betydande del av den personal av präster och ordensfolk som arbetade i missionerna.³⁴⁰ Även i de skandinaviska

338. H. Hürten, 1992, s. 132–139. Hürten talar om ett med påvlig auktoritet genomfört klerikaliseringsprogram. Även på protestantiskt håll framträdde ett ökat intresse för kyrkan som institution och även här kan man konstatera ett förkyrkligande av verksamheten i den meningen att den institutionaliserade kyrkan trädde allt mer i fokus. Jfr A. Hahn, »Religion, Säkularisierung und Kultur«: *Säkularisierung ...*, 1997, s. 23ff.

339. K. J. Rivinius, 1994, s. 257–262. J. Gadille, 1992, s. 316ff. Även de tyska missionsorganisationerna underställdes den romerska centralmyndigheten.

340. V. Poels, *Vrouwen van het grote Missieuur. Geschiedenis van de Missiezusters van Asten vanaf 1913*. Nijmegen 1997, s. 13–25.

länderna, och särskilt då i Norge, fanns många holländska präster och ordenssystrar. De protestantiska områdena betraktades liksom tidigare som katolska missionsfält, och i van Rossums offensiva missionsplaner hade därför också de nordiska länderna sin givna plats. Han hoppades på ett katolskt uppsving i Norden av samma slag som i hemlandet Holland, där den katolska minoriteten genom konversioner och naturlig folkökning under 1800-talets lopp utvecklats till en verklig maktfaktor i samhället.³⁴¹

Redan våren 1919 hade van Rossum fattat beslut om att sända en v-sitator till de nordiska länderna. Till detta uppdrag utsågs, som nämnts, Arnold Diepen, som även han var holländare och biskop i stiftet Hertogenbosch. Men det var inte bara för att få en bättre överblick över förhållandena i Skandinavien som van Rossum lät anordna denna apostoliska visitation. Den kanske främsta orsaken var de konflikter och problem som länge präglat den svenska och den norska katolska missionen och som till en del sammanhänger med nationella motsättningar. Under 1910-talet hade en strid ström av klagobrev och suppliker från upprörda lekmän sänts till Propaganda Fide och i vissa fall även direkt till påven.³⁴² Också i Danmark förekom det motsättningar av detta slag, inte minst mellan danskfödda präster och tyska jesuiter. Bland josefsystrarna var många av de tyskfödda systrarna missnöjda med den förda personalpolitiken inom kongregationen och med leksystrarnas svaga ställning.³⁴³ De tre katolska överherdarna i Norden var dessutom tämligen åldersstigna, vilket gjorde det nödvändigt att börja tänka på efterträdare. I Diepens uppdrag ingick det sålunda också att söka finna lämpliga kandidater för dessa poster. Kardinal van Rossum önskade att efterträdarna skulle vara präster, gärna infödda, med erfarenhet från det pastorala arbetet i respektive land. Syftet med Diepens visitation var alltså att undersöka de katolska förhållandena i Norden och föreslå åtgärder för att förbättra förutsättningarna för den fortsatta missionsverksamheten.³⁴⁴ Han gjorde också ett besök i Helsingfors. Detta var det första steget mot att göra Finland, som dittills ingått

341. Y. M. Werner, 1996, s. 235–242. J. Metzler, »Präfekten und Sekretäre der Kongregation in der neuesten Missionsära (1918–1972)«: *Sacrae Congregationis ...*, 1972, s. 303–312. Ang. de holländska missionärerna i Norden, se V. Poels, 1993, s. 4ff.

342. Y. M. Werner, 1996, s. 208–235. E.-B. Nilsen, 2001, s. 216ff.

343. Y. M. Werner, 2002a, s. 222–229.

344. Instruktion från van Rossum den 6 mars 1920: N. S. 1921/105, ASPF.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

i det ryska missionsdistriktet, till ett eget missionsområde, vilket blev en realitet 1923 då landet upphöjdes till ett apostoliskt vikariat med en egen biskop.³⁴⁵

I juni 1920 inledde Diepen sin apostoliska visitation, vilken började i Danmark och avslutades med ett besök i den katolska församlingen i Malmö i början av augusti samma år. De iakttagelser Diepen gjorde under denna visitation sammanfattade han i tre digra rapporter med tillhörande visitationsprotokoll för varje enskild församling och ordenskommunitet samt en mindre rapport för Finland.³⁴⁶ Medan Diepen uttalade sig berömande om de stora framsteg som den katolska kyrkan gjort i Danmark under biskop von Euchs fasta men, som han uttryckte det, kanske alltför autokratiska ledning, gav han en mörk bild av tillståndet i det svenska och det norska apostoliska vikariatet. I båda länderna hade verksamheten gått i stå, konversioner var sällsynta och församlings- och föreningslivet var föga utvecklat. Men även om den katolska verksamheten var betydligt mer framgångsrik i Danmark än i det övriga Norden, så fanns det, menade Diepen, ändå vissa gemensamma negativa drag. Som exempel nämnde 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 prägel. Detta berodde, som han såg det, på att de nordiska missionerna i så hög grad dominerades av konvertiter och att dessa behöll mycket av sitt lutherska arv, inte minst då en viss skepticism, brist på respekt för auktoriteter och därmed sammanhängande kritiklusta. Enligt Diepen skulle det dröja lång tid innan de nordiska katolikerna anammat en verkligt katolsk mentalitet. I syfte att påskynda denna process rekommenderade han ökade insatser på skolväsendets och kateketikens område. Här krävdes en, som han uttryckte det, »éducation familiale et scolaire imbue du Catholicisme« (en av katolicism genomsyrad fostran i familj och skola).³⁴⁷

345. Jfr K. Vuorela, 1989.

346. A. Diepen, Rapport de la Visitation Apostolique de la Suède & de Norvège, den 19 nov. 1920: N.S. 1921/105, ASPF. Här ges en översikt över själva resan med angivelse av datum och protokollnummer för de olika rapporterna. Rapport de la Visitation Apostolique de Danemarc et Island, den 6 jan. 1921: N.S. 1921/105. Jfr Y. M. Werner, 1996, s. 201–237, 247. V. Poels, »De missie van Jan Olav Smit. De katholieke kerk in Norwegen en de Nederlandse missiebeweging i de jaren twintig van deze eeuw«: *Jaarboek van het Katholiek Dokumentatie Centrum*. Nijmegen 1992, s. 46.

347. Rapport de la Visitation Apostolique de Danemarc et Island, den 6 jan. 1921: N.S. 1921/105.

För Diepen var det med andra ord självklart att den romerskt präglade, religiösa kultur som var rådande i de katolska länderna skulle utgöra en norm också för katolicismen i Norden. Intressant är också hans indirekta karakteristik av lutherdomen, som han kopplade till egenskaper som kan sägas vara utmärkande för den moderna, sekulariserade ideologi som den katolska kyrkan i så skarpa ordalag fördömde. Teologen Sven-Erik Brodd har i en artikel med den provocativa titeln »Protestantismens död« framhållit att protestantismen, som han ser som ett kulturellt system och en pendang till katolicismen, kom att kännetecknas av en långtgående individualism och ett tillbakavisande av alla auktoriteter utanför individen samt en betoning av kyrkoorganisationens icke-konstitutiva betydelse. Bortsett från den sistnämnda punkten stämmer denna karakteristik ganska väl överens med Diepens syn på den nordiska nationalkaraktären.³⁴⁸ Brodd ser denna form av protestantism, vilken under 1800-talets lopp fick ett allt större genomslag i de evangelisk-lutherska folkkyrkorna, som ett avfall från de ursprungliga reformatoriska och samtidigt i vid mening katolska principerna. Även biskop von Euch gjorde, om än på ett annat sätt än Brodd, en distinktion mellan radikaliserad protestantism och mer traditionstroga strömningar inom lutherdomen, vilka han menade kunde utgöra en bro över till den katolska kyrkan.³⁴⁹ Till skillnad från dagens ekumeniska teologer ansåg von Euch emellertid, helt i enlighet med den dåtida katolska doktrinen, inte att det fanns någon annan väg att återställa kristen enhet än genom individuella konversioner till den katolska kyrkan.

Att bedriva mission och söka vinna konvertiter var som sagt själva drivkraften bakom det katolska engagemanget i Norden. I sina rapporter uppehöll sig von Euch ofta vid de nygrundade församlingar som nästan uteslutande bestod av konvertiter. Detta var faktiskt en tämligen unik företeelse utanför den icke-kristna världen. I de nordtyska katolska missionerna bestod nygrundade församlingar i första hand av invandrade katoliker, inte av konvertiter.³⁵⁰ Att det inte var helt oproblemiskt att i så stor

348. S.-E. Brodd, »Protestantismens död? Om en konfessionsbestämning i en ekumenisk tid«: *Protestantism eller katolicitet? Om kyrkans väsen i en ekumenisk tid*. Red. S.-E. Brodd & O. Tjørhom. Skellefteå 2001, s. 7–26.

349. von Euch till M. Ledóchowski den 3 dec. 1897 och den 2 mars 1899: N. S. 1897/105, vol. 115 & 1900/105, vol. 190, ASPF.

350. H. G. Aschoff, 1994, 61–93.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

utsträckning som fallet var i Danmark bygga den kyrkliga verksamheten på konvertiter var något som von Euch successivt kom att bli varse. I en skrivelse till Diepen från juli 1920 tog han upp denna problematik. Han betonade här att det fanns fördelar med det stora antalet konvertiter, eftersom dessa ofta var uppfyllda av entusiasm och offervilja. Nackdelen var den självöverskattning, kritiklusta och bristande uthållighet vad gällde trospraxis som han menade sig ha märkt hos många av konvertiterna och som han hänförde till den danska, lutherskt präglade folkkaraktären. Detta visade sig inte minst hos de konvertiter som blev präster, vilka i allmänhet hade alltför ringa erfarenhet av katolskt levnadssätt för att med framgång kunna arbeta som missionärer. Ungefär en tredjedel av de infödda katolska prästerna hade dessutom misskött sig på olika sätt. Missionsverksamheten i Danmark var därför helt beroende av de utländska prästerna och ordensmedlemmarna. Enligt von Euch hade de danska konvertiterna dessutom i allmänhet större förtroende för de utländska katolska prästerna än för de infödda, vilket klart framgick av konversionsstatistiken. Vad gällde upptagning av konvertiter var ordensprästerna, särskilt då jesuiterna och redemptoristerna, de utan jämförelse mest framgångsrika. I ett personligt brev till Diepen från januari 1921 återkom von Euch till denna fråga. Han framhöll här att det antagligen skulle ta flera generationer innan man fått ett inhemskt katolskt prästerskap som höll måttet. Man saknade ännu »die grundfeste, ererbte und echte Katholizität, wie sie von Familie zur Familie sich weiter fortpflanzt und gleichsam vererbt«, alltså den nedärvda och äkta katolicitet som överfördes från generation till generation. Det skulle, trodde von Euch, därför dröja länge innan man klarade sig utan de utländska missionärernas insatser.³⁵¹ I de övriga nordiska länderna hade man liknande problem.³⁵² Faktum är att även dagens katolska lokalkyrkor i Norden rekryterar en stor del av sitt prästerskap från det katolska utlandet.

Diepens visitation fick omedelbara följder för Sveriges och Norges del

351. von Euch till Diepen den 14 jan. 1920 och den 15 jan. 1921: N. S. 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 gem 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 den 21 april 1899: 1899/15, vol. 165, ASPF.

352. Jfr Y. M. Werner, 1996, s. 195–200. E. D. Vogt, 1962, s. 74ff, 82f.

genom att de båda apostoliska vikarierna Bitter och Fallize anmodades träda tillbaka. De var båda till åren komna och motsvarade inte de krav som man från Roms sida menade sig kunna ställa på en missionsbiskop. I mars 1922 avled biskop von Euch, och hösten samma år utnämndes nya katolska apostoliska vikarier, alla med biskops rang, för de tre länderna. Holländaren Jan Smit övertog ledningen i Norge, bayraren Johannes Müller i Sverige och flamländaren Ludolphus (Josef) Brems i Danmark. Av dessa tre var det bara premonstratenspatern Brems som hade erfarenhet av missionsarbetet i Norden. Han hade sedan 1904 varit kyrkoherde i den katolska församlingen i Vejle och kort före sin utnämning påbörjat uppförandet av en större katolsk kyrka i staden. Smit hade före sin utnämning tjänstgjort som lärare på ett katolskt prästseminarium i Holland, och Müller hade varit engagerad i kyrkligt socialt arbete och i katolsk ungdomsverksamhet i ärkestiftet München-Freising.³⁵³ Det hade inte varit lätt för kardinal van Rossum att träffa sitt val, särskilt inte som en strid ström av skrivelser med önskemål och synpunkter i denna sak löpt in till Rom alltsedan våren 1920. Inte minst de danska katolikerna engagerade sig i denna sak. Till skillnad från vad fallet varit i samband med von Euchs utnämning 1884 kunde man denna gång inte förlita sig på »voce populi« (folkets röst), eftersom önskemålen gick i så helt skilda riktningar. En förenande länk var motståndet mot att en tysk präst skulle utses. Flera ställde sig också avvisande till tanken på att få en infödd dansk präst till ny överherde, inte minst de danskfödda prästerna själva.³⁵⁴ Ett starkt namn var den holländske maristpatern Alfons Kerckhoffs i Roskilde, och rykten om att denne skulle vara designerad efterträdare till von Euch publicerades i lokalpressen. Kerckhoffs och hans medbröder hade grundat den katolska missionen i Roskilde, vilken 1901 blivit en reguljär församling och som fortfarande på 1920-talet till största delen bars upp av konvertiter.³⁵⁵

Bland de kandidater som von Euch nämnt för Diepen stod två tys-

353. V. Poels, 1992, s. 30ff. Y. M. Werner, 1996, s. 253ff. K. Harmer, 1945, 9f, 70f.

354. I missionskongregationens arkiv finns en stor dossier ang. visitationen och brev från lekmän och präster ang. utnämningen av ny apostolisk vikarie.

355. Brev till Diepen från E. Rosenørn-Lehn den 19 juni 1920, från H. N. Holten den 30 dec. 1920 och från J. Olrik den 9 jan. 1921. I von Euchs rapport den 14 juli 1920 karakteriseras församlingen som en konvertitförsamling: N. S. 121/105, ASPF. Ang. Kerckhoffs, se H. Denman, 2001, s. 23–27.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

ka ordenspräster i främsta rummet. Brems fanns däremot inte med på förslagslistan, även om von Euch i sin redogörelse för de 86 präster som arbetade i den danska missionen skildrat honom som en god och allsidig själasörjare som på kort tid byggt upp »eine Gemeinde aus Convertiten«, alltså en konvertitförsamling.³⁵⁶ Kanske var det lekmannaagitationen för Kerckhoffs som till sist fällde utslaget till Brems förmån. Diepen hade ju i sin rapport klart markerat att man borde försöka stävja de nordiska lek-männens inblandning i de kyrkliga angelägenheterna. I de romerska instruktionerna från denna tid framhölls visserligen betydelsen av lek-männens insatser på ett helt annat sätt än tidigare, och den nye påven Pius XI uppmanade i sin första encyklika *Ubi arcano Dei* från 1922 lekfolket att aktivt delta i kyrkans apostolat och mission. Men påven underströk samtidigt att denna »katolska aktion« skulle ske i strikt underordning under kyrkans hierarki.³⁵⁷ De tre nya nordiska katolska biskoparna gick helt på denna linje. För övrigt anknöt de till de väl beprövade missionsstrategier som von Euch tillämpat med sådan framgång, nämligen att grunda församlingar, rekrytera nya ordenssamfund och bygga ut de katolska institutionerna. Med Smit kom det norska apostoliska vikariatet att knytas närmare Holland genom att en rad holländska ordenssamfund etablerade sig i landet samtidigt som det ekonomiska stödet därifrån ökade. Den tidigare inledda utbyggnaden av den katolska sjukvården fortsatte.³⁵⁸ I Sverige, där lagstiftningen lade hinder i vägen för denna typ av privata initiativ, inriktade man sig framför allt på att upprätta nya katolska församlingar och kyrkor samt att utveckla ett katolskt medieapostolat. Med den ovan nämnda tidskriften *Credo* fick de svenska katolikerna ett forum där man kunde försvara, förklara och propagera för den katolska tron. Initiativtagare var den unge konvertiten och prästen Berndt David Assarsson, som kom att spela en central roll i den svenska katolska missionen.³⁵⁹

Men den katolska verksamheten var liksom tidigare mest framgångs-

356. von Euch till Diepen den 14 jan. 1920 och den 15 jan. 1921: N. S. 121/105, ASPF.

357. É. Fouilloux, 1992, s. 14f, 282ff.

358. V. Poels, 1992, s. 30–49. B. I. Eidsvig, 1993, s. 287–300. E.-B. Nilsen, 2001, s. 265ff. Denna expansion medförde också ett ökat behov av ordenssystrar, vilka 1940 utgjorde cirka 15 procent av den katolska befolkningen i Norge.

359. Y. M. Werner, 1996, s. 253ff, 261–291. Ang. Assarsson, se Y. M. Werner, »Monsignore David Assarsson: Den skånsk-katolske skandinavisten«: *Med hjärtats öga. Studier och essayer tillägnade Lars Cavallin*. Red. A. & K. Blücker. Malmö 2000 (2000a), s. 253–273.

rik i Danmark. Biskop Brems fortsatte i von Euchs fotspår genom att grunda församlingar och skolor och befodra utvecklingen av den katolska sjukvården och andra sociala inrättningar. Nya ordnar etablerade sig i landet, och antalet präster och ordenssystrar ökade i takt med att verksamheten växte. Men framför allt inriktade sig Brems på att utveckla och konsolidera de verksamheter som redan fanns för att på så sätt stärka och befästa den katolska identiteten och gemenskapskänslan. I sin programförklaring tog han särskilt fasta på det personliga troslivet och betonade att eukaristin måste bli kärnpunkten i katolikernas liv. Som ett led i denna strävan uppmuntrade han – helt i linje med de romerska instruktionerna – exercitierörelsen, och man kom nu att anordna slutna reträtter inte bara som tidigare för präster och ordensfolk utan också för lekmän.³⁶⁰ En förändring i förhållande till tidigare var den nästan familjära relation som Brems hade till kardinalprefekten för Propaganda Fide. Under von Euchs tid hade kontakten med Propaganda Fide främst bestått av sakliga instruktioner där innehållet i hans rapporter repeterades med tillägg av några uppmuntrande och vänliga ord på slutet. Brems kom att stå i ett mer personligt förhållande till kongregationens kardinalprefekt, åtminstone så länge detta ämbete innehades av van Rossum. Denne skickade inte bara formella instruktioner på latin eller italienska till Brems utan också personligt hållna brev på holländska, vilka vittnar om ett nära förhållande dem emellan. Brems egna brev har jag tyvärr inte kunnat läsa, eftersom de romerska arkiven inte är tillgängliga för perioden efter 1922. Även till biskop Müller och i än högre grad till sin landsman Smit stod van Rossum i en sådan personlig relation. Det var därför nog ingen överdrift när han i brev till Brems betonade att den nordiska missionen låg honom »bijzonder aan het hart« (särskilt varmt om hjärtat). I ett brev från juni 1932 förordade han den liturgiska rörelsen, som han sade sig ha goda erfarenheter av från Holland. Det aktiva deltagande i gudstjänsten som denna rörelse engagerade sig för skulle, menade han, stärka katolikernas trosmedvetande och samtidigt bidra till konversioner.³⁶¹

Ett tydligt uttryck för Roms ökade intresse för den skandinaviska mis-

360. K. Harmer, 1945, s. 74ff.

361. van Rossum till Brems den 15 aug. 1926 och den 28 juni 1932: 1090:93, KHA. Ang. relationen till Smit, V. Poels, 1992, s. 30–49. Y. M. Werner, 1996, s. 260f.

Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

sionen var van Rossums pastoralbesök i de nordiska länderna sommaren 1923. Han gästade inte bara de apostoliska vikarierna i huvudstäderna utan besökte också flera mindre orter. Kardinalens rundresa avslutades med ett besök i Helsingfors där han vigde den nye apostoliske vikarien Mikael Buckx till biskop. Kardinalsbesöket väckte stor uppståndelse och föranledde en våldsam debatt i dagspressen med vilda kannstöperier och skarpa antikatomiska utfall. Men det förekom också mer positiva opinionsyttringar, som kunde tolkas som ett ökat intresse för katolicismen.³⁶² Vänligast mottagen blev kardinalen på Island, där man på detta sätt ville visa sin tacksamhet för att den Heliga stolen erkänt landets nyvunna självständighet genom att upphöja det till en apostolisk prefektur. I Danmark förvägrades han tillträde till Odense domkyrka med dess relikier av Knut den helige med hänvisning till att man inte ville upplåta kyrkan för helgonkult. Samma behandling röntes han i Norge, där han förbjöds förrätta andakt i domkyrkan i Trondheim. I Sverige väckte det ont blod att högkyrkliga präster i Svenska kyrkan deltagit i vissa av de evenemang som anordnats i samband med kardinalens besök. Men den verkligt stora opinionsstormen utbröt då van Rossum följande år utgav en bok på holländska där han skildrade sin nordiska pastoralresa och uppmanade de holländska katolikerna att stödja det katolska missionsarbetet i Norden. I denna skrift, vilken sedermera publicerades även i en tysk utgåva, gav kardinalen en optimistisk bild av den katolska missionens framtidsutsikter i de nordiska länderna samtidigt som han tecknade de lutherska folkkyrkornas tillstånd i mörka färger.³⁶³ En liknande bild av det kyrkliga läget ges också i tidskriften *Credos* årskrönikor för de nordiska länderna, vilket speglar den segervissa stämning som rådde i intellektuella nordisk-katolska kretsar vid denna tid, inte minst bland unga konvertiter.³⁶⁴

362. Y. M. Werner, 1996, s. 256–258. Se även Y. M. Werner, »Avvikande och tjugande. Katolicismen i Sverige under 1900-talets första decennier«: *Signum* 1994:2, s. 42–48. På vissa håll uppfattades van Rossums rundresa som ett uttryck för aggressiva katolska erövringsplaner. Man hämtade här argument från den debatt som vid samma tid fördes i Holland och Tyskland, där tongivande protestantiska grupper just bildat Internationella förbundet till protestantismens värn. Bakom denna organisation stod den antikatomiska kamporganisationen Evangelischer Bund. I Sverige togs initiativet till ett Evangeliskt utskott, som anslöts till det tysk-holländska förbundet.

363. *Credo* 1923, s. 226–238. Y. M. Werner, 1994, s. 42ff.

364. *Credo* 1922, s. 6–19 & 1923, s. 11–23.

NORDISK KATOLICISM

Med tidskriften *Credo* återupptogs, som sagt, idén om en internordisk katolsk tidskrift, vilken nu knöts till visionen om en katolsk skandinavism, förankrad i ett gemensamt nordisk-katolskt arv. Denna katolska skandinavism yttrade sig förutom i tidskriftsartiklar, föredrag och nordisk katolsk samverkan på biskopsnivå även i att lekmanaföreträdare för de nordiska länderna deltog i större katolska evenemang, jubileumsfester och vallfärder. Redemptoristpatern Karl Harmer har i sin 1945 publicerade krönika över biskop Brems missionsgärning i Danmark träffande beskrivit dennes biskopstid som »de store Festers Pontifikat». ³⁶⁵ Dessa katolska trosmanifestationer kan ses som ett vittnesbörd om att den katolska kyrkan nu var en accepterad faktor i det nordiska samhället, men de var samtidigt ett uttryck för den dåtida katolicismens exklusivitetsanspråk och offensiva hållning. I encyklikan *Mortalium animos* från 1927 inskärpte Pius XI den katolska kyrkans anspråk på att ensam representera den sanna religionen och den spirande ekumeniska rörelsen fördömdes som synkretistisk pankristendom. I andra sammanhang hade påven betonat katolikernas plikt att verka för att stat och samhälle åter kom att underordnas Kristi och därmed den katolska kyrkans andliga herravälde. Det var just detta budskap som eukaristiska massmöten, katolska partidagar och större processioner av olika slag var tänkta att förmedla samtidigt som de skulle återspegla den katolska kyrkans enhet, storhet och fasthet. ³⁶⁶ De nordiska katolikerna gav sitt bidrag till denna triumfatoriska katolicism, vilken – som det hette i *Credo* med anledning av den eukaristiska kongressen i Köpenhamn 1932 – var en offentlig manifestation av den katolska kyrkans närvaro i Norden och en »fredelig Demonstration mod vor Tids Fornægtelse av det overnaturlige». ³⁶⁷

Målet med den katolska missionsverksamheten var, som sagt, de nordiska ländernas rekatolicering. Detta mål kan te sig utopiskt i jämförelse med de små resultat som uppnåddes. Men av missionsrapporterna att döma hägrade det som en fjärran framtidsvision. Som en etapp på vägen inriktade man sig på att bygga upp en nordisk katolsk miljö som kunde utgöra en bas för det fortsatta missionsarbetet. Vidare strävade

365. K. Harmer, 1945, s. 74–85.

366. Foullioux, 1992, s. 134–140, 162ff.

367. *Credo* 1932, s. 246.



Katolsk mission på det nordiska missionsfältet

man efter att befördra inhemska präst- och ordenskallelser och att forma ett inhemskt prästerskap som på sikt skulle träda i de utländska prästernas ställe. I vissa större församlingar fanns en sådan katolsk miljö, och i Danmark hade man dessutom inte så få danskfödda präster. Men den romerska visitation av de nordiska katolska missionerna som genomfördes sommaren 1920 gav vid handen att det inte var helt oproblematiskt att i så hög grad bygga den kyrkliga verksamheten på konvertiter som fallet var i Danmark, åtminstone inte om man ville hålla fast vid de ultramontana idealen och den romerskt präglade miljökatolicismen. Frågan om hur danskhet och nordisk mentalitet kunde förenas respektive inte förenas med ultramontan katolicism kommer att vara ett genomgående tema i bokens nästa kapitel.









KONVERTITER OCH NORDISK KATOLICISM

KATOLSK DISKURS OM KONVERTITER OCH KONVERSION



Ett av huvudsyftena med den katolska verksamheten i Norden var att bedriva mission och vinna konvertiter, och i prästernas och ordenssystemens rapportering intog redogörelser för missionsframgångar en central plats. De apostoliska vikariernas rapporter innehöll alltid uppgifter om antalet konversioner, och i de färdigtryckta blanketterna fanns det en särskild kolumn för »conversi ab haeresi« (från heresi konverterade). Eftersom konversionsfenomenet var mest framträdande i Danmark, var också skildringarna av konversioner och konvertiter särskilt markant i de danska missionsrapporterna, vilka ibland också innehöll en presentation av mera framstående konvertiter och deras väg till den katolska tron. Under prefekt Grüder hade man endast haft få konvertiter av detta slag, men under von Euchs tid som dansk överherde blev de desto fler, vilket klart kommer till uttryck i hans rapporter. Han uppehöll sig här gärna vid dessa mera prominenta konvertiter, särskilt de medlemmar av dansk högadel som funnit vägen till den katolska tron. Bland dessa fanns exempelvis greve Ludvig Holstein-Ledreborg, som tillsammans med sin maka lätit sig upptas i den katolska kyrkan, och som sedan kom att lägga ner stor energi på att i tal och skrift förklara och försvara den katolska tros läran. Senare följde baronessan Caroline Stampe-Charisius, grevinnan Polyxène Rosenørn-Lehn och greve Léon Moltke Hvidtfeldt för att nu nämna några. Dessa högadliga konvertiter skulle, trodde von Euch, bidra till att göra den katolska kyrkan mer accepterad i det danska

samhället. I en utförlig rapport till Propaganda Fide från december 1897 konstaterade han att inte mindre än trettio medlemmar av aristokratin hade, som han uttryckte det, avsvurit sig lutherdomen och återvänt till moderkyrkan.¹

De högadliga konvertiterna spelade alltså en viktig roll i von Euchs missionsstrategi. En annan konvertitgrupp som han tillmätte stor betydelse var akademiker och författare, och i rapport efter rapport framhöll han vikten av att den katolska kyrkan engagerade sig i mediaverksamhet och bokutgivning. Här kunde de akademiskt bildade konvertiterna göra en insats. Det stora flertalet skribenter i *Nordisk Ugeblad* var just konvertiter. Mångårig redaktör för tidskriften var den konverterade lutherske prästen Vilhelm Hansen. Efter hans död 1883 övertogs redaktörskapet av en annan konvertit, Andreas Johansen. Denne hade efter sin konversion utbildats till präst vid Collegium Urbanum i Rom, och blev efter hemkomsten placerad som kaplan vid Ansgarskyrkan.² Än starkare var konvertiternas dominans i de båda kulturtidskrifterna *Katholiken* och *Vaarden*. Den sistnämnda utgavs av konvertiten Oscar Andersen som, enligt vad von Euch uppger, använde sin egen privatförmögenhet för att möjliggöra utgivningen. Tidskriften *Katholiken*, som utgavs mellan åren 1898 och 1903, var nästan helt och hållet Johannes Jørgensens verk. Men det var inte främst som tidningsredaktör utan som skönlitterär författare som Jørgensen kom att få betydelse för det katolska missionsarbetet. Hans konversion 1896 räknades som en stor vinst för den katolska kyrkan, och han kom, vilket von Euch stolt noterade i en rapport från 1902, att ställa sin författarverksamhet helt i den katolska apologetikens tjänst.³

En annan viktig konvertitgrupp var de förutvarande lutherska prä-

1. Rapporter till kardinalprefekten för Propaganda Fide från von Euch den 7 maj 1888, den 3 dec. 1897 och den 28 jan. 1904: *Germania*, vol. 26, N. S. 1897/105, vol. 115 & 1904/105, vol. 289, ASPF. Rapporter från von Euch till L'Œuvre den 20 april 1888, den 28 juli 1889, den 2 dec. 1902 och den 14 dec. 1904: CEPF, D6, AOPM.

2. Rapporter till kardinalprefekten för Propaganda Fide från von Euch den 2 mars 1899 och den 28 jan. 1904 samt från A. Johansen den 9 sept. 1889: *Germania*, vol. 26, N. S. 1900/105, vol. 190 & 1904/105, vol. 289, ASPF. von Euch till L'Œuvre den 20 april 1888 & 24 dec. 1909: CEPF, D6, AOPM. Bland skribenterna i *Nordisk Ugeblad* dominerade prästerna, varav många var konvertiter. En betydande del av artiklarna är dock skrivna av tyskfödda jesuitfäder. Andelen kvinnliga medarbetare var få, men av dessa var största delen konvertiter.

3. von Euch till M. Ledóchowski den 15 jan. 1902 och den 28 jan. 1904: N. S. 1902/105, vol. 234 & 1904/105, vol. 289, ASPF. *Katholiken* utkom med 52 nummer från den 19 juni 1891 till den 28 dec. 1902. En stor del av artiklarna är författade av Johannes Jørgensen.



Konvertiter och nordisk katolicism

terna. I en rapport från maj 1888 redogjorde von Euch för den pensionerade stiftprosten Hans Peter Kofoed-Hansens konversion några månader tidigare. Han framhöll här de problem som mötte dessa prästkonvertiter, vilka ju genom sin konversion tvingades uppge sina tjänster. Det fanns, trodde han, många präster i folkekirken som skulle ha konverterat om de bara kunnat ordna sin försörjning. Problemet var att de var gifta och därför måste ta hänsyn till sin familj. Men enligt von Euch berodde deras tvekan också på att de trodde sig kunna gå ett slags medelväg genom att predika katolsk tro inom ramen för sin lutherska prästtjänst. Detta var, menade han, ett tecken på att de ännu saknade den rätta insikten och den »esprit de sacrifice« (offeranda) som utmärkte den katolska tron. Han ansåg emellertid att mycket skulle vara vunnet om man från kyrkans sida kunde ordna en lämplig försörjning för dessa lutherska prästkonvertiter. För Vilhelm Hansen hade Grüder, som jag tidigare nämnt, lyckats ordna ett särskilt anslag från L'Œuvre som vederlag för hans arbete med *Ugebladet*, och de båda förutvarande lutherska prästerna Mads Jensen och Niels Hansen anställdes av von Euch som lärare vid katolska folkskolor. Men den lön man här kunde erbjuda var minst sagt beskedlig i jämförelse med den inkomst de haft som präster i folkekirken.⁴

I en rapport till kardinal Simeoni från juli 1890 anhöll von Euch om giftermålsdispens för en kvinnlig blivande konvertit som önskade gifta sig med en judisk man. Enligt den kanoniska lagen var giftermål med icke-katoliker i princip förbjudet, och detta förbud gällde givetvis också för mosaiska trosbekännare. För döpta kristna innehöll de gängse fullmakterna rätten att meddela dispens, men då det gällde personer som inte var döpta krävdes särskilt tillstånd från Rom. Som motivering för sin anhållan angav von Euch att kvinnan ifråga var välutbildad och att hon som katolik skulle kunna vara kyrkan till stor nytta genom att »propager les idées catholiques« (sprida katolska idéer) i sin umgängeskrets. Hennes blivande make var mycket rik, och han hade förklarat sig vilig att ge sin blivande hustru full frihet vad gällde religionsutövningen. Det var, menade biskopen, inte uteslutet att mannen efter sina föräldrars

4. von Euch till Simeoni den 9 maj 1888 och till M. Ledóchowski den 10 juni 1897 och den 2 mars 1899: *Germania*, vol. 26 & N. S. 1897/105, vol. 115, 1900/105, vol. 190, ASPF. von Euch till L'Œuvre den 11 dec. 1896: CEPF, D6, AOPM.



död även han skulle komma att konvertera. I sin rapport framhöll von Euch att det var just denna typ av bildade, välbeställda och socialt inflytelserika konvertiter som man behövde i den danska missionen. Fler-talet konvertiter tillhörde nämligen de lägre befolkningsgrupperna, och de kunde därför endast i ringa utsträckning bistå kyrkan ekonomiskt.⁵ I bakgrunden framtonar här den dåtida katolska synen på samhället som hierarkiskt och patriarkalt, vilket i detta fall innebar att det var folk från den burgna och bildade eliten som skulle företräda kyrkans intressen i den protestantiska omvärlden och så bereda väg för en mer omfattande, folklig konversionsrörelse.

Konversionsproblematiken speglad i missionsrapporter

Många av de katolska prästerna, särskilt de som var verksamma i Köpenhamn, ägnade en betydande del av sin tid åt att undervisa konvertiter. Upptagningen i kyrkan föregicks ju – och så är det även i dagens katolska kyrka – av noggrann undervisning i katolsk tro och praxis. Genom denna förberedelse fick den undervisande prästen samtidigt möjlighet att försäkra sig om att konvertiten handlade av äkta övertygelse och att han eller hon var medveten om vilka förpliktelser en konversion medförde. Dessa förpliktelser var före reformerna på 1960-talet mer precisa än vad de är idag, och konvertiten skulle inte bara bekänna sig till den katolska tron utan också, om än indirekt, till katolicismen som livsform och ideologiskt system. Konvertiterna måste med andra ord, som von Euch uttryckte det, vara redo att helt och fullt »se soumettre à l'autorité de l'Église« (underkasta sig kyrkans myndighet). I sina rapporter framhöll von Euch den iver, sanningskärlek och offeranda som ofta utmärkte konvertiterna. Detta gav, menade han, prästerna ny energi och kraft att uthärda alla trakasserier och all den misär som de mötte i sitt arbete för »själarnas frälsning«.⁶

Hur arbetet med konvertiter uppfattades av enskilda katolska präster framgår av de utförliga redogörelser som de av dem som var utbildade

5. von Euch till Simeoni den 27 juli 1890: Germania, vol. 26, ASPF. Ang. behovet av fullmakter, jfr föregående kapitel, s. 87–96.

6. von Euch till L'Œuvre den 8 juli 1888 och den 28 juli 1890: CEPF, D6, AOPM. von Euch till Simeoni den 27 juli 1890 och till Ledóchowski den 3 dec. 1897: Germania, vol. 26 & N. S. 1897/105, vol. 115, ASPF. von Euch till L'Œuvre den 11 dec. 1896: CEPF, D6, AOPM.



Konvertiter och nordisk katolicism

vid Collegium Urbanum i Rom årligen sände till kardinalprefekten för Propaganda Fide. Flertalet av dessa »propagandister« var danskfödda och därmed inkulturerade både i en luthersk dansk och i en katolsk miljö, vilket gör rapporterna särskilt intressanta. Några var dessutom konvertiter och hade därmed egen erfarenhet av konversion. Ferdinand Heiden, som var uppvuxen i en katolsk familj med tyska rötter, framhöll i en rapport från augusti 1875, hans första efter återkomsten till Danmark, att det var krävande att arbeta som missionspräst i diasporan, där allt tedde sig så annorlunda i jämförelse med livet på Collegium Urbanum. Under de första åren ägnade han sig mest åt skolarbete, men efter sin utnämning till kyrkoherde i Randers kom konvertitundervisningen att ta alltmer av hans tid i anspråk. I en rapport från mars 1887, vilken liksom hans övriga korrespondens med Rom var författad på italienska, redogjorde han för den praxis han tillämpade i sin konvertitpastoral. Han underströk här att det omgivande samhällets negativa attityder och fördomar mot den katolska kyrkan gjorde att man måste gå grundligt till väga, och att han därför brukade undervisa sina konvertiter enskilt tre gånger i veckan i runt ett halvår. Man måste, menade han, försäkra sig om att konvertiterna verkligen tagit åt sig den katolska tron.⁷ Liknande reflexioner gjorde den danske konvertiten Johannes Frederiksen, som efter sin prästvigning 1887 stationerades som kaplan vid församlingen i Odense på Fyn. Han kom senare att bli kyrkoherde i den nygrundade katolska församlingen i Silkeborg. I en rapport till kardinal Simeoni från sommaren 1890, skriven på elegant latin, omtalade han att man i hans församling endast hade ett fåtal konversioner, vilket han ansåg bero på att många män fruktade att de skulle bli diskriminerade på arbetsmarknaden om de blev katoliker. Detta var också anledningen till att flertalet konvertiter var kvinnor. Konvertiterna var, påpekade Frederiksen vidare, ofta uppfyllda av fördomar mot den katolska kyrkan, och det brukade därför krävas minst sex månaders regelbunden undervisning innan de var mogna att upptas i kyrkan.⁸

I en rapport från september följande år återkom Frederiksen till de presumtiva manliga konvertiternas problem. Som exempel nämnde han

7. Heiden till Franchi den 2 aug. 1875 och till Simeoni den 26 mars 1887: *Germania*, vol. 24 & 26, ASPF.

8. Frederiksen till Simeoni den 7 aug. 1890: *Germania*, vol. 26, ASPF.



en skollärare som om han blev katolik skulle tvingas lämna sin tjänst och därmed ställas utan försörjning för sig själv och sina barn. Visserligen rådde full religionsfrihet i Danmark, men eftersom tjänsten som lärare i det offentliga skolväsendet inbegrep katekesundervisning och viss kyrklig tjänstgöring, ägde denna princip ingen tillämpning i detta sammanhang. Frederiksen framförde också vissa betänkligheter mot att gifta personer konverterade enskilt. Till skillnad från von Euch, som såg sådana konversioner som ett medel att föra också den andra parten till den katolska kyrkan, befarade Frederiksen att resultatet skulle bli det motsatta, det vill säga att konvertiten ifråga avföll efter en tid. Detta gällde särskilt kvinnliga konvertiter, vilka riskerade att utsättas för hård press från make och släkt. Så hade en av hans kvinnliga konvertiter tvingats till avfall av sin make. Men här hade det hela dock fått en, som han uttryckte det, lycklig utgång, eftersom kvinnan blivit sjuk, varpå maken gett sitt tillstånd till att hon återupptogs i den katolska gemenskapen. Att detta inte skedde utan vidare framgår av formuleringen »poenitens ad nos revertit« (ångerfullt återvände hon till oss).⁹ Från de stränga kanoniska föreskrifterna gjordes inga avsteg, åtminstone inte i den diskursiva kontext som en rapport till en kardinal utgör. Man kan anta att den verkliga »reconciliationen« skedde under mindre strikt kanoniska former. Vid denna tid hade församlingen i Odense, vilken bestod av runt 150 katoliker, ingen kyrka utan gudstjänsten firades i ett rum i ett bostadshus, som också fungerade som prästbostad och barnhem.¹⁰

Frederik Kerff, som var uppvuxen i en tyskättad katolsk familj i Fredericia och som under mer än fyrtio års tid kom att tjänstgöra som katolsk kyrkoherde i Horsens på Jylland, återkom ständigt till konversionsproblematiken i sina rapporter till kardinalprefekten i Rom. Då han anlände till staden 1880 bestod församlingen bara av ett tjugotal katoliker, men fem år senare hade antalet ökat till runt 120. Här fungerade, liksom i så många andra mindre församlingar, den katolska skolan som ett viktigt

9. Frederiksen till Simeoni den 29 sept. 1891: *Germania*, vol. 26, ASPF.

10. Y. M. Werner, 2002a, s. 203–206. År 1893 tillträdde Axel Whitte, också han konvertit, som kyrkoherde i Odense, och han har, enligt vad Frederiksen rapporterade, sökt öka antalet konvertiter genom att sänka kraven. Han tog sig också en rad andra friheter, vilket ledde till ständiga klagomål från församlingsbornas och de på orten stationerade josefsystrarnas sida. Men det var först efter det att Whitte åtalats för att ha förgripit sig på en minderårig flicka, som han suspenderades från sin prästtjänst.



Konvertiter och nordisk katolicism

missionsredskap, och barnens upptagning i kyrkan blev ofta ett incitament till föräldrarnas konversion. I en rapport från april 1884 kunde Kerff meddela att 38 barn gått till första kommunion, varav 22 hade protestantiska föräldrar, och att det alltid kom många protestanter till gudstjänsterna. Detta gjorde att predikan blev ett viktigt instrument då det gällde att föra ut den katolska tron, och Kerff bemödade sig därför om att predika enkelt och pedagogiskt, särskilt som han kunnat konstatera att protestanterna ofta hade en mycket skev uppfattning om katolsk troslära. Så konfronterades han ständigt på nytt med föreställningen att katolikerna tillbad jungfru Maria istället för Gud och att man kunde köpa sig syndernas förlåtelse. Sådana missuppfattningar försökte Kerff alltså åtgärda genom sin predikoverksamhet. Församlingen växte successivt och uppgick i mitten av 1890-talet till runt 300 personer, varav flertalet var konvertiter. I februari 1895 rapporterade Kerff att han föregående år upptagit fyra lutherska familjer i kyrkan, vilket givit församlingen ett tillskott på 25 personer. Han brukade meddela regelbunden konvertitundervisning på mellan tre till sex månader, beroende på omständigheterna. Det fanns en stabil grupp katoliker i församlingen, vilket underlättade arbetet med konvertiterna. Här spelade, framhöll han, föreningsverksamheten, inte minst då det kyrkliga föreningslivet, en viktig roll.¹¹

Under de första åren i Horsens var Kerff tämligen optimistisk vad gällde möjligheterna att få till stånd en konversionsrörelse i området, men denna förhoppning försvagades efterhand. En ljusglimt var det emellertid att det lilla kapellet kunde ersättas med en riktig kyrka, vilken invigdes 1897. Detta bidrog till att det kom fler protestanter till gudstjänsterna än tidigare. I flera rapporter beklagade sig Kerff över den religiösa ligkiltighet som han menade bredde ut sig bland befolkningen, särskilt då bland de lägre klasserna, och han var besviken över att så få av de protestantiska gudstjänstbesökarna anmälde sig till konvertitundervisning. När han 1898 firade 25-årsjubileum som präst i den danska missionen gav han i en verksamhetsberättelse till den dåvarande kardinalprefekten för Propaganda Fide, Miescysław Ledóchowski, en tillbakablick på sin verksamhet som missionär i Danmark. Han hade under denna tid kunnat uppta 262

11. Rapporter från Kerff till kardinalprefekten för Propaganda Fide den 8 april 1884, den 15 april 1887, den 10 april 1888 och den 9 april 1895: *Germania*, vol. 25 & N.S. 1895/7, vol. 54, ASPF.



personer i kyrkan, vilket han uppfattade som ett ringa antal – åtminstone om man får tro de ödmjuka formuleringarna i rapporten. Men upptagningen i kyrkan var, konstaterade han i en rapport två år senare, bara ett första steg, och det tog tid innan de nyblivna katolikerna kunnat tillägna sig ett katolskt levnadssätt. De flesta var mycket ivriga (*zelanti*) tiden närmast efter upptagningen i kyrkan, och det gällde då att successivt vänja dem vid en katolsk levnadsföring. Kerff brukade uppmana dem att ofta ta emot sakramenten och att nyttja bikten inte bara som en nödvändig åtgärd för att kunna gå till kommunion utan också som ett medel att forma samvetet. Här framskymtar tydligt idén om katolicismen som en religiös livsform som konvertiterna steg för steg måste anpassa sig till för att kunna bli fullvärdiga katoliker.¹² Även ordenssystrarna medverkade i denna process, och i josefsystrarnas rapporter förekommer det ibland notiser om att man lärt konvertiter göra korstecken, knäfalla inför altarets sakrament och be rosenkrans och novenor till sankt Josefs eller jungfru Marias ära. Denna trospraxis ansågs, som sagt, vara en integrerad del av det katolska trossystemet.¹³

Idén om katolicismen som en livsform framträder också i den holländske prästen Anton Neuvels rapporter. Bland de i Danmark verksamma sekularprästerna var han den utan jämförelse mest framgångsrike när det gällde att föra människor till konversion, och i en rapport från hösten 1916 kunde han meddela att han personligen undervisat och upptagit 514 personer i kyrkan. I sina redogörelser till kardinalprefekten i Rom återkom han ständigt till hur ansträngande och tidsödande det var att undervisa konvertiter, men han noterade även deras iver och engagemang för den katolska saken. Ibland undervisade han konvertiterna i mindre grupper om två eller tre, men erfarenheten lärde, framhöll han i ett brev från september 1910, att det var bättre med individuell undervisning. Danskarna hade nämligen så många vanföreställningar om den katolska tron att det var bäst att undervisa konvertiterna var för sig. Neuvel ville med andra ord försäkra sig om att de som upptogs i kyrkan verkligen hade förstått vad den katolska tron innebar och gick ut på. Nästa steg var

12. Kerff till Ledóchowski den 16 febr. 1895, den 9 april 1897, den 9 april 1898 och den 9 april 1900: N. S. 1895/7, vol. 54, 1897/7, vol. 77, 1898/7, vol. 124, ASPF.

13. Y. M. Werner, 2002a, s. 195–200.



Konvertiter och nordisk katolicism

att vänja dem vid att regelbundet praktisera sin katolska tro även i vardagslivet. Här utgjorde det församlingsanknutna andaktslivet med dess rosenkransandakter, litanior och sakramentstillbedjan en viktig stomme liksom också det kyrkliga föreningslivet. Neuvel introducerade en så kallad Paulusförening, det vill säga en karitativ lekmannasammanslutning, i sin församling på Nørrebro i Köpenhamn. I katolska länder brukade denna typ av föreningar ledas av lekmän, men Neuvel ansåg det säkrast att själv överta ordförandeskapet, vilket han motiverade med hänvisning till att flertalet medlemmar var konvertiter och därför i behov av »fast prästerlig ledning«.¹⁴

Det stora flertalet konversioner i Danmark ägde rum i församlingar som leddes av ordenspräster, särskilt i jesuitledda församlingar. I jesuiternas rapporter förekommer ibland redogörelser för hur förberedelsen inför en konversion kunde gå till. Till skillnad från sekularpräster, som ofta framhöll skolan eller den karitativa verksamheten som det främsta redskapet då det gällde att vinna konvertiter, betonade jesuiterna i stället liturgiins betydelse. Detta var en av anledningarna till att de lade ner så mycken möda på den liturgiska gestaltningen av gudstjänsten och kanske också en förklaring till att så många protestanter sökte sig till jesuiternas kyrkor, inte minst då till Jesu hjärtakyrkan i Köpenhamn. Men gudstjänstdeltagande var en sak, konversion en helt annan. Så framhöll jesuitpatern Bernhard Sialm i en rapport till sin provinsial sommaren 1906 att det fanns många som först efter att under flera år ha deltagit i gudstjänsterna anmälde sig till konversionsundervisning, medan andra aldrig tog detta steg.¹⁵ Samma erfarenhet gjorde också rektorn vid Andreaskollegiet i Ordrup, Wilhelm Schmitz, som i den tyska ordensprovinsens *Mittheilungen* från 1898 framhöll svårigheten att förmå danskarna att förstå att de måste dra konsekvenserna av de religiösa insikter de fått. Han utgick alltså från att de protestanter som regelbundet deltog i de katolska gudstjänsterna borde ha kommit till insikt om den katolska trons sanning.¹⁶

14. Rapporter från Neuvel till kardinalprefekten för Propaganda Fide den 2 sept. 1895, den 7 okt. 1897, den 1 okt. 1898, den 10 dec. 1902, den 21 sept. 1910 och den 21 sept. 1916: N. S. 1895/7, vol. 54, 1897/105, vol. 115, 1897/7, vol. 77, 1898/7, vol. 124, 1902/7, vol. 220, 1910/7, vol. 482, 1916/7, vol. 569, ASPF.

15. Sialm till Thill den 12 juli 1906: Avtryckt i *Mittheilungen* 1906, s. 163ff, APGS.

16. J. Schmitz, »Streiflichter aus Dänemark«: *Mittheilungen* 1898, s. 622–628, APGS.



NORDISK KATOLICISM

Hans ordensbroder Joseph Schmidt, som var verksam vid Jesu hjärta-kyrkan i Köpenhamn, tog i en rapport från mars 1901 upp samma tema. Han betonade här hur svårt det var att bibringa danskarna den katolska tron och få dem att förstå det katolska systemets logik. Andra hinder var, menade han, danskarnas inbitna frihetssträvan och bristande respekt för auktoritet samt deras benägenhet att lägga allt för stor vikt vid det subjektiva. Träffade den presumtiva konvertiten på katoliker som inte höll måttet, så ledde detta inte sällan till att konversionsprocessen avbröts. Enligt Schmidt visade detta samtidigt att man kunde utgå ifrån att de flesta som inte fullföljde konversionen var »bona fide«, alltså i god tro, och han menade sig aldrig tidigare så tydligt ha insett »die Notwendigkeit der Gnade« (nödvändigheten av gudomlig nåd) som under sin tid i Danmark.¹⁷ Jesuitpatern Friedrich Esser, som var författare till flera böcker som användes i konvertitundervisningen, sammanfattade i en rapport från 1914 erfarenheterna från konversionsundervisningen med följande ord:¹⁸

Ausserdem haben einige jeden Tag, zuweilen mehrmals des Tages, Unterricht für Konvertiten. Das ist, rein natürlich genommen, eine Arbeit, die einem auf die Dauer auf dem Halse hängt. Immer und immer wieder den Katechismus von vorne anfangen! Und oft kommt man bis zur Beicht, manchmal auch nicht so weit, da fliegen die Vögel wieder davon. Andererseits hat man auch viel Trost bei der Arbeit. Es kommen wirklich hungernde, aufrichtig suchende Seelen, und nicht wenige von ihnen werden ganz ausgezeichnete Katoliken.

Dessutom ägnar sig några [jesuitfäder] dagligen, och ibland flera gånger dagligen, åt konvertitundervisning. Detta är, om man ser det från en rent mänsklig utgångspunkt, ett arbete som i längden står en upp i halsen. Om och om igen skall man börja från början med katekesen. Ofta når man ända fram till bikten, ibland inte ens så långt, då de plötsligt ger sig av. Men å andra sidan skänker detta arbete också mycken tröst. Det kommer verkligen hungrande och uppriktigt sökande själar, varav inte så få sedan blir utmärkta katoliker.

17. Schmidt till provinsialen den 23 mars 1901: Avtryckt i *Mittheilungen* 1901, s. 353ff, APGS.

18. F. Esser, »Aus der Kopenhagener Tätigkeit«: *Mittheilungen* 1914, s. 262–265, APGS.



Konvertiter och nordisk katolicism

En egenhet som flera av de i Norden verksamma prästerna tog upp i sina rapporter var att det sällan var teologiska och filosofiska funderingar som förde till konversion utan snarare känslomässiga överväganden och personliga erfarenheter. I sin årsrapport för 1901 tog von Euch fasta på dessa iakttagelser då han framhöll att danskarna inte var särskilt mottagliga för logiska resonemang men väl för en förkunnelse i ord och handling som talade till känslorna och gick till hjärtat.¹⁹ Den tyskfödde jesuitpatern Ansgar Meyer, som först varit stationerad vid jesuitkollegiet i Ordrup och som efter dess stängning 1920 förflyttats till Eugeniakyrkan i Stockholm, framhöll i ett memorandum till sin provinsial från januari 1929 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.²⁰ Men den som kanske mer än någon annan kritiskt reflekterat över konversionsprocessen och livet före och efter en katolsk konversion var Peter Schindler, som ju själv var konvertit och katolsk präst sedan 1917. Schindlers egen väg till konversion, vilken jag kommer att behandla längre fram, var på många sätt idealtypisk liksom också hans förhållningssätt efter konversionen. Under 1924 publicerade Schindler en rad artiklar där han utifrån sina erfarenheter som konvertit och som vägledare för konvertiter behandlade konversionsfenomenet. Dessa artiklar sammanfördes samma år till en bok med titel *Katholsk Kristenliv*, vilken tillägnas danska konvertiter »i fælles Kamp, fælles Vej, fælles Glæde, fælles Tak«.²¹



Handledning för konvertiter

I boken *Katholsk Kristenliv*, vilken var tänkt som en handledning för konvertiter, analyserar Schindler själva konversionen och olika former av psykologiska reaktioner under den första tiden som katolik samt ger råd för hanteringen av de kriser i troslivet som han anser typiska för konvertiter. Kort dessförinnan hade han utgett en katolsk apologetik med titeln *Katholicisme*, som innehåller en populärt hållen beskrivning av den katolska tron och som riktade sig till sökande människor i Danmark. Syftet

19. von Euch till M. Ledóchowski den 15 jan. 1902: N. S. 1902/105, vol. 234, ASPF.

20. Y. M. Werner, 1996, s. 291.

21. P. Schindler, 1924a.



var här att väcka intresse för den katolska kyrkan och att tjäna som handledning för »Konvertitter paa Vej til Konversion«. Boken avslutas därför med en uppmaning att konvertera till »den ene Kirke, som Gud har stiftet«. Handboken för konvertiter, vilken tidigare utgivits i artikelform och då haft undertiteln »Konvertitter efter Konversionen«, var en uppföljning och fortsättning på detta apologetiska arbete. Samtidigt kan den, vilket uttryckligen framhålls i förordet, ses som en spegling av samtida katolsk mentalitet i Danmark.²²

Det fanns vid denna tid ett växande intresse för konversionsfenomenet, inte minst för konvertitens psykologi,²³ och i inledningen till *Katolsk Kristenliv* hänvisar Schindler till ett sådant arbete. Han verkar först ha övervägt att själv göra en liknande undersökning och jämföra danska konversionserfarenheter med sådana från Tyskland, Frankrike och England. Men han bestämde sig sedan för att inte ge boken denna inriktning, eftersom han ansåg att det fanns större behov av en handbok för konvertiter än av en studie i konvertiters psykologi. Syftet med boken var inte, som han skriver, att väcka människors intresse för konversionsfenomenet utan att få dem att själva omvända sig. Boken innehåller emellertid inte desto mindre många iakttagelser om just konvertitens psykologi och om olika konvertittyper. Konvertit definierar Schindler som »en til Katholicismen nyomvendt«, vilket innebär att han ser den katolska tron och livsformen som en helhet. Det är alltså inte tal enbart om att anta den katolska tros läran utan också om en anpassning till en specifik katolsk livsform och därmed sammanhängande livsåskådning. Schindler talar här om att göra ett konsekvent val, vilket han motiverar med att:²⁴

Katholicisme er noget saa eksklusivt, noget saa absolut og afgjort, at det udelukker enhver Halvhed, ethvert Kompromis. [...] »Konversion« er *Omvendelse*, er et *Brud* med alt forbigangent, en *Bortvendelse* fra det og en henvendelse til Guds sande Kirke.

22. P. Schindler, *Katholicisme*. København 1924 (1924b).

23. Intresset för konversionsfenomenet gjorde sig gällande runt om i den katolska världen, inte minst i England. Jfr exempelvis den berömda konvertiten G. K. Chestertons, *The Catholic Church and Conversion*. London 1926. I jesuiternas *Stimmen der Zeit* var konversionsproblematiken tid efter annan på tal. Se exempelvis E. Przywara, »Konvertiten«; W. Leblanc, »Zur Psychologie des Konvertiten«: *Stimmen der Zeit* 1926, s. 233–237 & 1929, s. 123–129.

24. P. Schindler, 1924a, s. 5f, 77f (citatet).



Konvertiter och nordisk katolicism

Här finns en intressant parallell till den definition av kristen konversion som formulerats av religionshistorikern Nock och som jag tog upp i inledningskapitlet. Nock understryker just avståndstagandet – aversionen – i förhållande till den religionsform som personen dittills varit knuten till som en förutsättning för konversion, som här förstås som ett övertagande av och en inordning i ett nytt symbol- och tolkningssystem.²⁵ Schindler understryker det nödvändiga i ett sådant avståndstagande och varnar de konvertiter som liksom han själv vuxit upp i folkekirkens hägn för att sentimentalt blicka tillbaka på barndomens andaktsliv. Konversionen bör, menar han, ses som den viktigaste händelsen efter dopet, eftersom den fört in konvertiten på frälsningens väg. Men samtidigt varnar han för överdrifter i den andra riktningen och för tendensen hos vissa konvertiter att avfärda protestantismen som ren hedendom. Konvertiten skulle tacka Gud för att han/hon helt oförtjänt blivit förd till den katolska kyrkan och inrikta sig på sin egen helgelse i stället för att kritisera dem som inte fått denna nåd.²⁶ Aversionen har med andra ord inte samma radikala karaktär som hos Nock, utan den sammankopplas med den paulinska principen »pröva allt, behåll det goda«. Man skulle också kunna uttrycka det så att det var den protestantiska konfessionen konvertiten skulle ta avstånd från men att enskilda delar av protestantisk trospraxis mycket väl kunde infogas i det nya religiösa tolkningssystemet. Här anas en viss påverkan från den engelske konvertiten John Henry Newman, vars berömda konversionsbok *Apologia pro vita sua* Schindler tagit starka intryck av. Även Newman varnar för radikala fördömanden av den kristna konfession konvertiten lämnat, och erinrar om de nådegåvor Church of England skänkt både honom och andra. Som Newman såg det hade de ur reformationen framgångna konfessionskyrkorna bevarat delar av den uppenbarade sanningen, men det var endast den katolska kyrkan som hade sanningen i dess fullhet.²⁷ I sina båda konversionshand-

25. A. D. Nock, 1998, s. 7.

26. P. Schindler, 1924a, 76ff.

27. J. H. Newman, *Apologia pro vita sua. A History of His Religious Opinions*. London 1946 (1864), s. 140–159. Jfr A. Dulles, »Newman: The Anatomy of a Conversion«: *Newman and Conversion*. Ed. I. Ker. Edinburgh 1997, s. 21–35. Dulles anser att Newman genomlöpte tre konversionsprocesser: den första i sin ungdom när han tog avstånd från upplysningens religionskritik till kristen tro, den andra när gjorde upp med den teologiska liberalismen och utvecklade sin via media och den tredje när han lämnade denna väg och övergick till den katolska kyrkan.



böcker försökte Schindler förmedla ett liknande synsätt. Så betonade han i *Katolicisme* att folkekirken visserligen som institution var skild från den katolska moderkyrkan, men att den ändå behållit väsentliga delar av det kristna trosarvet och ett giltigt dop. Men han underströk samtidigt att den som insett den katolska kyrkans sanning inte kunde bli frälst i folkekirken.²⁸

I *Katholsk kristenliv* ägnas ett särskilt avsnitt åt frågan hur länge konversionsprocessen kunde anses pågå, det vill säga hur lång tid det tog för en konvertit att bli en »mogen« katolik som inte skilde sig från de »födda« katolikerna. Den som upptagits i den katolska kyrkan genom konversion förblev, menade Schindler, visserligen konvertit hela livet, och själv sade han sig vara stolt över att vara konvertit. Men konversionsprocessen hade en slutpunkt, som kunde anses vara nådd den dag det katolska livet blivit ett med ens natur och man inte längre kunde tänka sig att leva på något annat sätt. Då började det egentliga livet i kyrkan, livet som vuxen katolik. Men vägen dit var, enligt Schindlers erfarenhet, lång. För hans egen del hade den tagit tio år. Det var, menade han, här frågan om en mönadsprocess, då konvertiten samlade vissa nödvändiga erfarenheter för sitt fortsatta liv som katolsk kristen. Hit hörde exempelvis insikten om att bikten, vilken ju den första gången varit en omvälvande händelse, inte var det universalmedel till att snabbt nå fullkomlighet som man kanske föreställt sig, och att kommunion, mötet med Gud i altarets sakrament, inte gav de starka upplevelser av gudsgemenskap som man hoppats. Det gällde att med sitt förnuft inse att man inte kunde göra sin katolska tro och praxis avhängig av övernaturliga upplevelser. Man måste i stället steg för steg öva sig i att regelbundet och troget fullgöra sina kristna plikter genom att gå i mässan på sön- och helgdagar, regelbundet be, bikta och gå till kommunion samt genom att följa sin själasörjares råd. De onda böjelserna försvann inte, men man kunde hålla dem i schack med nådens och sakramentens hjälp. Schindler inskärper här att konvertiten, särskilt under den första tiden efter upptagningen då entusiasmen var på topp,

28. P. Schindler, 1924a, s. 78 & 1924b, s. 130ff. Schindler gör här, i enlighet med den förkonciliära traditionen, en skillnad mellan folkekirken som en från den sanna kyrkan avskild institution och enskilda troende i denna kyrka, vilka genom sitt dop tillhörde kyrkans själ även om de var avskilda från dess kropp. Man fick, menade han, utgå från att flertalet av de uppriktigt troende i folkekirken var *bona fide* och därmed inte var »kättare« i ordets egentliga mening.



Konvertiter och nordisk katolicism

måste akta sig för att överdriva sin religionsutövning. Sådana överdrifter ledde nämligen ofta över i leda, uppgivenhet, förtvivlan eller rent av i avfall, vilket medförde risk för evig fördömmelse.²⁹

När den första tidens stora iver svalnat inträdde konvertiten i en farlig fas, vars främsta kännetecken var kritiklusta. Denna kritik gällde ofta förhållandena i församlingen och riktade sig särskilt mot prästerna. Här var det, framhåller Schindler, viktigt att lära sig skilja mellan kyrkans gudomliga och dess mänskliga sida och mellan det kyrkliga ämbetet och dess innehavare. Om man exempelvis fann att en viss präst inte levde som han lärde, så var detta visserligen beklagligt, men det påverkade inte ämbetets helighet eller sakramentsförvaltningens giltighet. Kyrkans lära och hierarkiska struktur fick man, underströk han, överhuvudtaget inte kritisera, och konvertiten måste också lära sig den för nordbor så svåra konsten att underordna sig kyrkliga anvisningar och förbud och att betrakta biskopliga anvisningar som ett uttryck för Guds vilja.³⁰ Detta sistnämnda hade, vilket jag kommer att visa längre fram, Schindler själv stora svårigheter att leva upp till, och de förhållningsregler som han presenterar är, vilket epiteten »vi« och »jag« indikerar, nog lika mycket riktade till honom själv som till andra. Här tar han emellertid också de unga, entusiastiska konvertiterna i försvar – och boken tycks överhuvudtaget främst rikta sig till unga konvertiter. Felet låg, framhåller han, inte i motiven utan i de metoder som användes och i bristen på taktkänsla och självinsikt. Det var just detta som Schindler med sin handbok ville råda bot på. Han uppmanar därför konvertiterna att söka sig en personlig själasörjare och att troget följa dennes råd och anvisningar. Det fanns annars risk för att konvertiten, när euforin efter upptagningen i kyrkan lagt sig, skulle drabbas av de farliga »Konvertit-Bakterier« som kunde leda till avfall.³¹ Som ett första steg för att övervinna den svåra fas i konversionsprocessen, då livet som katolik inte längre tedde sig så fantastiskt och storslaget som under den första tiden, anbefaller han följande samvetsrannsakan:³²

29. P. Schindler, 1924a, s. 11–20, 53–57.

30. P. Schindler, 1924a, s. 20–24, 40ff.

31. P. Schindler, 1924a, s. 42–50, 64–76, 86–89.

32. P. Schindler, 1924a, s. 16.



NORDISK KATOLICISM

Konverterade Du til Gud eller til Pastor X? Du behøver ikke at skænde paa Gud, selvom hans Tjener skuffer Dig. Konverterade du til røde Lamper og gotisk Stil ... eller til Tro og Sakramenter? Konverterade Du for Katholikernes Skyld eller for Guds og hans Helgens? Og – konverterade Du for at elske og dyrke Gud efter hans Vilje, eller for at nyde en fin, æstetisk-sentimental Religion efter Dit eget Hovede? I saa Fald maa Du *rette* det!

Schindler gör också ett försök att skapa ett slags typologi över konvertiter och de »Konvertitfejler» som utmärkte respektive typ. Han nämner här sex konvertittyper. Den första var *den hysteriska* typen som alltid, och särskilt då i förhållande till protestanter, talade i exalterade ordalag om hur fantastisk allt var i »min» kyrka och hos »min» präst. För sådana konvertiter framstod kyrkan mer som en identitetsskapande faktor än som en frälsningsanstalt. Nästa typ var *paradkonvertiten*, som demonstrativt skyltade med rosenkransar, bönböcker och andra specifikt katolska föremål, som aldrig kunde tala om annat än kyrkliga ting och som tog varje tillfälle i akt att tala nedlåtande och kränkande om protestanternas religiösa övertygelse. Dessa konvertiter hade ett behov av att ständigt manifesteras sin katolska tro. En närbesläktad konvertittyp var *fanatikern*, som utmärkte sig genom sin förkärlek för att kritisera och håna alla icke-katoliker som kättare och vars handlingssätt således gick stick i stäv med den kärlek som kyrkan förkunnade. Den fjärde typen var *den osjälvständige* (skabekrukken), som inte ansåg sig kunna göra något utan att fråga sin själasörjare till råds och som försökte göra sig intressant med sitt eviga svar: »Det tør jeg vist ikke for min Skriftefader«. Mimosan, *den bortskämda*, var en annan typ, vilken främst representerades av kvinnliga konvertiter och vars särdrag var strävan att alltid stå i församlingslivets centrum och vara föremål för prästernas särskilda omsorg. Ständigt skulle de berätta sin konversionshistoria i alla dess detaljer och beklaga sig över att behöva leva i en värld som inte var katolsk med stort K. Den sjätte konvertittypen var *den fördömande*, som såg det som sin uppgift att vaka över att allt stod rätt till i församlingslivet, som var snar att komma med kritik, reprimander och tillrättavisningar, gärna via tredje part, och som med jämna mellanrum försåg biskopen med informationer och goda råd. Dessa sex konvertittyper ger en provkarta på vilka problem som kunde finnas i församlingar med många konvertiter. Men dessa konvertitfel tillhörde, som



Konvertiter och nordisk katolicism

sagt, den första perioden efter konversionen. Schindler liknade dem vid barnsjukdomar som med rätt vård skulle komma att gå över med tiden när konvertiten nått ett mer vuxet stadium i sitt liv som katolik.³³

Den typologi som Schindler presenterar kan användas också i andra religiösa sammanhang, och vissa av de »typer« han beskriver finner man säkert även i kyrkliga församlingar där det inte finns några konvertiter. Men här används typologin alltså i ett specifikt katolskt sammanhang och kopplas till konversionsfenomenet. Schindlers konvertithandböcker är präglade av samtidens psykologiska strömningar, och de skiljer sig i grunden från de handledningar för katolska konvertiter som tidigare givits ut i Norden. Ett typiskt exempel är jesuitpatern Friedrich Essers *Til den religiøse Oplysnings Fremme*.³⁴ Här ges en saklig redogörelse för den katolska tron utan några som helst humoristiska inslag, vilka det i gengäld vimlar av i Schindlers båda böcker liksom också i hans senare arbeten. Schindlers strävan var att skildra den katolska tron och vägen till denna tro på ett sådant sätt att det hela blev begripligt för samtida danskar, och här har han alltså ansett humorn vara ett lämpligt redskap. Men kan man då utifrån dessa böcker dra några generella slutsatser om den katolska konversionsprocessen? Jag menar att så är fallet. För det första kan man peka på att Schindler starkt betonar kampmotivet. Konversionen framställs som en kamp mellan Gud och Djävulen och mellan människans onda och hennes goda vilja. Här framträder alltså ett starkt voluntaristiskt drag med den religiösa pliktuppfyllelsen i fokus. Konvertiten uppmanas att låta förnuftsöverväganden träda i känslans ställe och att med viljeansträngning öva sig i att uppfylla de religiösa plikterna i form av bön, mässbesök och mottagande av sakramenten. Vikten av att även vara trogen i det lilla genom att exempelvis be de förböner man åtagit sig betonas starkt liksom också behovet av fasta rutiner för det religiösa livet. Men betoningen ligger hela tiden på den egna viljan. Konvertiten skall forma sin vilja efter kyrkans regelverk och så föras till ett liv i samverkan med Guds nåd. Schindler skriver:³⁵

33. P. Schindler, 1924a, s. 24–28.

34. F. Esser, *Til den religiøse Oplysnings Fremme*. København 1902. Jfr J. Metzler, 1910, s. 122f. Här framhålles Essers insatser på konvertitundervisningens område.

35. P. Schindler, 1924a, s.17–20, 46–50, 86–89, 95–99 (citatet från s. 17).



NORDISK KATOLICISM

Troen, Gud, Sakramenterne er jo de samme, enten jeg saa er højt oppe, dybt nede eller langt ude; altså ligger *den religiøse Pligt* ligefor. Sæt ind med Forstanden, beraad Dig med Din Skriftefader, og slaa saa fast *hvor* meget og *hvilke* religiøse Øvelser, Du bør paatage Dig straks det første Aar; har Du indset Art og Mængde, da sæt ind med *Viljen* og gør det, enten saa Humøret er surt eller sødt. Catholicismen er at tjene Gud, lige-meget hvordan saa Følelserne staar!

I bakgrunden framtonar här den katolska doktrinen om människans rättfärdiggörelse, vilken i sin förkonciliära (nyskolastiska) utformning starkt betonade betydelsen av goda gärningar, inte minst då gärningar i form av bön, andakter och askes.³⁶ Det gällde, framhöll Schindler, att med sin fria vilja samverka med den gudomliga nåden i arbetet på den egna helgelsen. Men förutsättningen för att detta skulle lyckas var att man verkligen hade *viljan* att bli helig. Den som inte ville nå helighet och som inte bemödade sig om att stiga uppåt på helighetens skala, skulle ofelbart glida ner mot synden och den eviga förtappelsen. I dessa råd och anvisningar kan man också se ett uttryck för den spiritualitet som brukar betecknas som *devotio moderna* och vars kanske främsta andliga dokument är den Thomas a Kempis tillskrivna *De Imitatio Christi*. Också här ligger tonvikten på vilja, handling och personlig självövertvinnelse, och den gudomliga uppenbarelsen i Kristus tar formen av en till mänskligheten riktad instruktion, vars imperativ den troende har att uppfylla med viljans och den genom sakramenten förmedlade nådens hjälp.³⁷ Denna spiritualitet passade som hand i handske med det tidiga 1900-talets aktivistiska strömningar och vitalistiska livsfilosofi.³⁸

Ett annat signifikant drag i konversionsprocessen sådan den framträder i Schindlers *Katholsk kristenliv* är betoningen av eukaristins och liturgins betydelse. Han beskriver här hur kyrkans liv kretsar runt altarets sakrament, vilket han betecknar som den kyrkliga organismens hjärta

36. Den katolska kyrkan ser rättfärdiggörelsen inte bara som en akt av syndaförlåtelse utan som en livslång process, som förutsätter Guds nåd och aktiv medverkan från den troendes sida samt – i normalfallet – kyrkans gemenskap och sakrament. L. Ott, 1957, s. 266–325.

37. P. Schindler, 1924a, s. 87f. K.-H. Menke, »Devotio moderna und Devotio postmoderna«: *Communio. Internationale katholische Zeitschrift* 1995:1, s. 61–66.

38. Jfr A. Knoll, 1994, s. 40–46. Typiska exponenter för dessa nya strömningar var Friedrich Nietzsche, Henri Bergson, Ferdinand Tönnies och Oswald Spengler.



Konvertiter och nordisk katolicism

och fundament. Men för att riktigt kunna förstå detta krävdes kunskap om kyrkans liturgi, något som Schindler ansåg att alla med litet god vilja skulle kunna skaffa sig. Målet var att konvertiten skulle få att »sentire cum Ecclesia« (känna med kyrkan) genom att forma sin egen bön efter de liturgiska texterna, lära sig förstå de liturgiska symbolerna, uttrycks-sätten och ceremonierna och att leva sig in i det liturgiska skeendet. Här pläderade Schindler alltså för den liturgiska rörelsens pastoralteologiska program, och han framställer det som en självklar sak att en modern dansk konvertit redan från första början skaffade sig en mässbok och lärde sig följa med i mässans text i stället för att be rosenkrans eller privata böner.³⁹ Schindler nöjer sig alltså inte med att förklara kyrkans bud och disciplinära ordning, utan han vill också få sina konvertiter att anta ett specifikt pastoralteologiskt program. Hans idealkonvertit skulle visserligen vara lojal mot kyrkan och underordna sig dess lära och påbud men också vara beläst, kritiskt tänkande, initiativrik, öppen för nya estetiska trender samt, sist men inte minst, fosterländskt dansk. Frågan om i vad mån danska konvertiter motsvarade dessa ideal kommer jag att behandla i det följande.



KONVERSION I MEMOARFORM – NORM, IDEAL, VERKLIGHET



Den katolska kyrkan i Norden präglades på många sätt av konvertiterna. Många katolska församlingar bestod länge till övervägande delen av konvertiter eller barn till konvertiter, och i stort sett alla präster som var verksamma i de nordiska länderna hade erfarenhet av konvertitundervisning. Verksamheten var, som sagt, till stor del inriktad på att bedriva mission och vinna konvertiter. Detta var särskilt framträdande i Danmark, där konversionsrörelsen var mer accentuerad än i de övriga nordiska länderna. Genom sin skolverksamhet och sjukvård, genom föredrag och predikan sökte de katolska prästerna och ordenssystrarna, vilka till övervägande delen kom från det katolska utlandet, att väcka icke-katolikernas intresse för den katolska tron och få dem att konvertera. Ett viktigt redskap för att nå ut till en bredare allmänhet var den katolska publicis-

39. P. Schindler, 1924a, s. 17f, 50–53.



tiken, särskilt den skönlitterära och den självbiografiska, och här spelade återigen konvertiterna en central roll.

Bland de första nordiska konvertiterna som kom att ägna sig åt publicistisk verksamhet var de båda förutvarande lutherska församlingsprästerna Vilhelm Hansen och Hans Peter Kofoed-Hansen, norrmannen Christopher Holfeldt-Houen och den danske politikern greve Ludvig Holstein-Ledreborg. Men här rörde det sig uteslutande om apologetiska arbeten och teologiska stridsskrifter och tidningsartiklar, vilka visserligen väckte uppseende i teologiskt intresserade kretsar men som nog inte lästes av befolkningens breda lager. De debatter som fördes i dagspressen bidrog emellertid inte desto mindre till att göra den tidningsläsande allmänheten medveten om att det fanns en katolsk kyrka i landet och att denna kyrka hade namnkunniga landsmän bland sina protagonister.⁴⁰ I Sverige var det, bortsett från ett 1885 som broschyr tryckt brev från en konvertit till en protestantisk vän, fram till 1910-talet nästan uteslutande utlandsfödda katolska präster som deltog i denna typ av teologiska debatter. Visserligen publicerades en del utländsk katolsk skönlitteratur i översättning till nordiska språk, men de utkom endast i små upplagor.⁴¹ Det var först med Helena Nybloms och Johannes Jørgensens konversion 1895 respektive 1896 som den nordiska katolicismen fick inhemska författare av rang bland sina företrädare. Men medan den danskfödda, i Uppsala bosatta Helena Nyblom i sin fortsatta litterära produktion endast indirekt berörde katolska teman, kom Jørgensen i sitt litterära författarskap nästan uteslutande att befatta sig med katolsk tro och katolicism.

Från 1900, då den norske teologen Knud Krogh-Tonning konverterade, och fram till 1950-talet övergick en rad nordiska författare och intellektuella till den katolska kyrkan. Många av dem utgav memoarer där de redogjorde för sin konversion. Dessa konversionsberättelser publicerades som artiklar i katolska tidskrifter eller som böcker, och de bidrog utan tvekan till att öka

40. En översikt över dessa debatter ges i *Nordisk Ugeblad*, där också många av de katolska genmälena publicerats. I vissa årgångar förekommer denna form av kontroverteologiska artiklar i nästan varje nummer. Jfr också S. Arildsen, *Hans Lassen Martensen. Hans Liv, Udvikling og Arbejde*. København 1932, s. 407–437. Ang. Holfeldt-Houen, se B. I. Eidsvig, 1993, s. 200f, 212–219.

41. *Bref af en convertit till catholicismen till en vän ännu protestant*. Malmö 1885. Y. M. Werner, 1996, s. 151ff.



Konvertiter och nordisk katolicism

intresset både för katolicismen som lära och livsform och för konversionsfenomenet. Men också mer vanliga konvertiter fick komma till tals, och på 1920-talet gjordes enkätundersökningar bland katolska konvertiter i både Danmark och Sverige. De danska enkätsvaren publicerades i *Nordisk Ugeblad* 1920, medan de svenska hamnade i Eugeniaförsamlingens arkiv. Utifrån dessa konvertitberättelser kan man rekonstruera den konvention för konversion som rådde vid denna tid. Men varifrån hämtades då denna konvention? Min hypotes, vilken jag presenterade i inledningen, är att de litterära konversionsberättelserna kan ha tjänat som en konventionskapande norm för konversion, och att detta i särskilt hög grad kan antas ha gällt för Johannes Jørgensens konversionsskildringar. Hans produktion var så stor att varje bildad dansk och ett stort antal svenskar och norrmän kan antas ha kommit i kontakt med hans böcker. Man kan med andra ord utgå ifrån att hans i litterär form uttryckta andliga erfarenheter fungerat som inspirationskälla för andra konvertiter – och det långt in på 1900-talet. I *Vägar till Gud* från 1960 tillskrev författarinnan Gunnel Vallquist, som själv upptogs i den katolska kyrkan 1939, den av Jørgensen skildrade konversionsprocessen »en allmängiltighet, som gör att många av oss kan känna igen sig åtminstone i mycket av den«, och det vare sig man tagit det avgörande steget eller inte.⁴²



Introvert självrannsakan och existentiellt sökande

Johannes Jørgensen, som föddes 1866 i ett sjökaptenshem i Svendborg på Fyn, har i sin självbiografi *Mit Livs Legende* i sju band (1915–28) givit en ingående skildring av sitt liv och sin andliga utveckling. Självbiografen bygger på hans dagboksanteckningar, vilka citeras flitigt i texten. Litteraturhistorikern Lisbeth Larsson har betecknat självbiografen som en blandning av sanningsutsaga och en »konsekvensprodukt«, det vill säga ett utflöde av den skrivande personens intentioner, kulturella prägling och samtida diskursiva konventioner.⁴³ Detta synsätt kan med fördel tilläm-

42. G. Vallquist, *Vägar till Gud*. Stockholm 1960, s. 119.

43. L. Larsson, *Sanning och konsekvens*. Stockholm 2001, s. 417–428. I detta arbetet, som bland annat handlar om den katolska författarinnan Marika Stiernstedt och om filosofen Ludvig Nordström, finns ett avsnitt om självbiografen som litterär genre och om den litteraturvetenskapliga diskussionen runt detta. Hon framhåller här att manliga berättelser ofta är



pas på Jørgensens självbiografi, vilken från denna utgångspunkt är särskilt intressant, eftersom den också representerar ett försök att övervinna den egna kulturella präglingen och utifrån de nyvunna förebilderna skapa nya diskursiva konventioner. Min avsikt är alltså inte att utreda hur Jørgensens konversion i detalj kan ha gått till. Syftet är i stället att lyfta fram karakteristiska drag i hans konversion sådan den framställdes för den läsande publiken. Att jag ägnar citaten ur dagböckerna särskild uppmärksamhet beror alltså inte på att jag tror att de ger en sannare bild av konversionen än andra texter utan på att de har en så framträdande plats i självbiografen. Jørgensens syn på konversionsfenomenet framkommer, förutom i de självbiografiska böckerna, även i *Omvendelse* från 1897, som handlar om berömda konvertiter från Paulus och Augustinus till Clemens Brentano och Joris-Karl Huysmans. Här intar, symptomatiskt nog, kampmotivet en framträdande plats.⁴⁴ Just den inre kampen spelade, åtminstone på det diskursiva planet, en viktig roll också i Jørgensens egen konversionsprocess.

I det första bandet av *Mit Livs Legende* skildrar Jørgensen sin barn- och ungdom. Man får här veta att hans uppväxt präglades av ett riktningfritt men konventionellt kyrkoliv. Föräldrarna gick i enlighet med dåtida sed till nattvard en gång om året, och julen firades med stor högtidlighet. Hans morbror, skolläraren Jørgen Johansen, hade litterära intressen och spelade en viktig roll för hans intellektuella utveckling. Tidigt kände han sig vara i opposition till det etablerade samhället och dess konventioner. Under studietiden vid Köpenhamns universitet på 1880-talet läste han först filologi men övergick sedan till zoologi och botanik. Han kom nu in i kretsen runt filosofen Harald Høffding och anslöt sig till det kulturradikala »Studentersamfundet«, som var en samlingspunkt för anhängare av tidens vetenskapstro, darwinistiska utvecklingsidéer och moraliska frisinne. Här var Georg Brandes en ledande gestalt, och Jørgensen tog

»starkare« och mer självständiga i förhållande till konventionerna än kvinnors. Jfr också J. Kondrup, »Självbiografen. En traditionalistisk genrebekrivning«: *Självbiografi, kultur, liv. Levnadshistoriska studier inom human- och samhällsvetenskap*. Red. C. Tigerstedt et al. Stockholm 1992, s. 41–59. Kondrup framhåller att självbiografins intention inte enbart är att upplysa läsaren om vissa händelser och skeenden i det egna livet, utan den syftar också till att ge en ökad självkänedom. Som ett typiskt exempel på denna genre nämner han också Johannes Jørgensens självbiografi.

44. J. Jørgensen, *Omvendelse*. Köbenhavn 1897.



Konvertiter och nordisk katolicism

starka intryck av dennes naturalistiska livssyn. Den danske historikern Erik Skyum-Nielsen har i en artikel i *Danske digtere i det 20. Århundrede* karakteriserat den unge Johannes Jørgensen som en intellektuell anarkist med socialistiska böjelser, en drömmande outsider och nattvandrare, som på ett tidstypiskt sätt förenade storslagna visioner om ett bättre samhälle med en känsla av ringhet, vanmakt och utstötthet.⁴⁵ Då man läser Jørgensens skildring från denna tid i det andra bandet av hans självbiografi framträder också en stark längtan efter skönhet, renhet, godhet – kort sagt efter andliga värden och själslig harmoni.⁴⁶

Efter avslutade universitetsstudier lämnade Jørgensen 1887 den akademiska världen för att leva som fri skribent, men han arbetade också som fast anställd redaktör först vid *Kjøbenhavns Børstidende* hos Georg Brandes bror Ernst Brandes, och efter dennes självmord 1892 vid *Politiken*. Redan 1886 hade Jørgensen publicerat sina första dikter, och följande år utkom han med diktsamlingen *Vers* som markerade hans genombrott som författare. Georg Brandes understödde den unge Jørgensen, som nu kom in i kretsen kring författarna Viggo Stuckenberg och Sophus Clausen. Särskilt den förstnämnde och dennes hustru Ingeborg kom Jørgensen under en tid att stå mycket nära. De hyllade samma litterära ideal och radikala kultursyn och var liksom han fascinerade av den nya riktning inom fransk litteratur som går under beteckningen symbolismen. Jørgensen, som under dessa år vann allmänt erkännande som stilist och kritiker, bidrog till att göra symbolismen känd för en dansk publik genom att i en rad artiklar presentera arbeten av författare som Charles Baudelaire, Paul Verlaine och Stéphane Mallarmé. Nästa steg togs hösten 1893, då Jørgensen och Stuckenberg började utge tidskriften *Taarnet. Maanedeskrift for Kunst og Litteratur*, ett sidostycke till den symbolistiska litteraturtidskriften *Mercur de France*. Men ekonomiska problem gjorde att tidskriften upphörde redan i slutet av 1894.⁴⁷

45. E. Skyum-Nielsen, »Johannes Jørgensen«: *Danske digtere i det 20. århundrede. Fra Johs. V. Jensen till Martin Andersen Nexø*. Bd 1. Red. T. Brostrøm & M. Winge. København 1980, s. 66. Se också A. Masseron, »Johannes Joergensen. Le pèlerin d'Assise«: *Convertis ...*, 1955, s. 151–166. Ang. det danska kulturklimatet vid denna tid, jfr L. Rerup, 1990.

46. J. Jørgensen, *Mit Livs Legende*. I. *Den røde Stjerne* & II. *Taarnet*. Kjøbenhavn 1916.

47. J. Jørgensen, *Den røde Stjerne*, s. 139–189; *Taarnet*, s. 14–34, 46–71. Jfr E. Skyum-Nielsen, 1980, s. 6ff. Ang. de symbolistiska författarna och katolicism, se J. Gadille 1997, s. 344. Andra franska författare som haft betydelse för Jørgensen var Léon Bloy, som konverterat 1869 och som Jørgensen sammanträffade med ett flertal gånger, och Ernest Hello.



NORDISK KATOLICISM

Det var under denna period som Jørgensens religiösa sökande började. I band två av *Mit Livs Legende* skildrar han hur det religiösa behovet långsamt vaknade hos honom, och han citerar ur sin dagbok från augusti 1891, där han noterat en »stadig Fornemmelse af Tilværelsens Mysterium af Uendeligheden af Verdens Vidunderlighed«. Dessa panteistiska stämningar formade sig så småningom till en längtan efter en tro på en personlig Gud, och i en dagboksanteckning från december samma år har han formulerat ett slags bön som utmynnade i orden »hvorför kan icke också jeg tro paa dig«. ⁴⁸ Han blev också alltmer skeptisk mot fritänkeriet och den brist på högre andliga ideal som han tyckte sig se hos dess företrädare, inte minst då bröderna Brandes. Giftermälet med Amalie Ewald 1891 och erfarenheten av att bli far och familjeförsörjare med allt vad detta förde med sig av plikter och inskränkningar kan också ha haft sin betydelse i sammanhanget. Detta framträder i hans dagboksanteckningar från juli 1892 där han skriver: ⁴⁹

Jeg føler mej uproduktiv, ængstes for de mange Penge, mit Liv med Hustru og Barn vil koste, og som jeg kun kan skaffe med min Pen; jeg væmmes ved det litterære Liv, ved Journalistens Daglejersslid, føler det som burde jeg ikke vare rejst herhjem, men ud i den vide Verden [...] Det slaar mig, at alle Sjæle maaske er Udstrømninger fra en og samme evige Sjæl, og at denne evige Sjæl maske er ligesaa ond og raa og dum som de fleste Mennesker. Da er Poesin et haabløst Oprør mod den evige magt, Skønheden et Værk af Prometheus, som Guderene vil knuse.

Av stor betydelse för Jørgensens fortsatta utveckling blev bekantskapen med den fem år yngre judiske konstnären Mogens Ballin. Denne tog kontakt med Jørgensen hösten 1893, och detta blev begynnelsen inte bara på en livslång vänskap utan också på en samvaro som på många sätt kom att påverka Jørgensens konversionsprocess. Vid denna tid hade Ballin varit katolik drygt ett halvår, och han var full av iver att väcka sin nyvunne väns intresse för katolicismen. Hans egen konversion hade skett under påverkan av den holländske målaren och konvertiten Jan Verkade, som 1894 besökte Köpenhamn för att delta i en konstutställning. Verkade

48. J. Jørgensen, *Taarnet*, s. 34–42.

49. J. Jørgensen, *Taarnet*, s. 25–28, 35, 47 (citatet).



Konvertiter och nordisk katolicism

inträdde senare i benediktinklostret Beuron, där han tog namnet dom Willibrord.⁵⁰ Jørgensen tillbringade mycket tid tillsammans med de båda konvertiterna. Kanske är det denna påverkan man kan ana i de litterära verk som han publicerade under denna period, inte minst då den programmatiska diktsamlingen *Bekendelse* från 1894. Den avslutas med dikten »Confiteor«, vilken har betecknats som hans första klart katolska dikt. Samma år publicerade Jørgensens några romaner, som även de speglar hans kristna sökande. Romanernas huvudpersoner är unga drömmare som hämtat många drag från författaren själv. Någon klar handling finns inte, utan det handlar mest om intryck, stämningar och känslor – en utveckling från livsbegär och erotik till livsleda och ångest som sedan leder vidare till en upptäckt av tillvarons transcendent dimension.⁵¹ Detta mönster återfinns i nästan hela Jørgensens skönlitterära produktion. Emil Frederiksen, som skrivit flera artiklar om Jørgensen och som tydligtvis haft tillgång till hans dagböcker, framhåller att det mesta av det stoff som behandlas i romanerna i sin råform finns i dagböckerna, där Jørgensen i stort sett dagligen nedtecknat händelser, intryck, känslor och minnesbilder.⁵²

Våren 1894 begav sig Jørgensen tillsammans med Ballin ut på en rundresa i Europa. Initiativet var Ballins, och det var också han som ordnat finansieringen. Denna resa har Jørgensen skildrat i *Resebogen* från 1895, i den följande år publicerade *Livsløgn og Livssandhed* samt i det tredje bandet av självbiografen, vilket har titeln *Vælskland*. Trots att den sistnämnda kom först 1917 är det nog ändå den som ger den mest tillförlitliga bilden av själva händelseförloppet, eftersom den utgår från och i långa stycken refererar samtida dagboksanteckningar. Men de böcker som ligger närmare i tiden och som är mer renodlat apologetiska och polemiska till sin karaktär speglar den inre kamp som Jørgensen vid denna tid utkämpade. Här riktar han skarp kritik mot de åskådningar han tidigare hyl-

50. J.-P. du Ry, »Willibrord Verkade«: *Convertis ...*, 1954, s. 87–102.

51. J. Jørgensen, *Taarnet*, s. 77–112. E. Skyum-Nielsen, 1980, s. 70ff. Dikten »Confiteor«, som beskriver en vandring från mörker till ljus, avslutas på följande sätt: »Helvedesskov, som aldrig endte – og jeg græd af Kval og Lede ... Til min Sjæl mod Lys sig vendte, til jeg knælede for a bede.« (*Bekendelse*. Kjøbenhavn 1894.) *Taarnet* avslutas med en skildring av en bön på knä till Gud om att bevara hans själ och ge honom kraft att börja ett nytt och bättre liv (s. 121f).

52. E. Frederiksen, »Johannes Jørgensen«: *Dansk Biografisk Leksikon*. Bd 7. København 1981, s. 541f. Frederiksen har också skrivit artikeln om Jørgensen i utgåvan från 1937.



lat, blottlägger skoningslöst det egna jagets sämre sidor och skildrar med skarpa penseldrag sin kamp för att finna sanningen och de motstridiga känslor som präglade hans väg. Detta framträder särskilt tydligt i *Livsløgn og Livssandhed*, där konversionen framställs som ett radikalt uppror mot det moderna samhället och dess kultur. Böckerna innehåller också målande skildringar av tyska och italienska städer, kyrkor och kloster, av katolsk folkkultur och klosterliv.⁵³ 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«. Ballin, som sedan tidigare var vän med kyrkoherden i byn, den holländskfödde franciskanen padre Felice, hade fått i uppdrag att måla fresker i bykyrkan. Jørgensen hjälpte till och ägnade sig för övrigt åt sitt författarskap. Under denna tre månader långa samvaro förde de båda vännerna många och ingående diskussioner om Gud, kyrkan och katolicismen. Jørgensen brevväxlade också med Verkade, som på olika sätt försökte påverka honom i katolsk riktning. Som en motvikt mot detta fungerade brevväxlingen med makarna Stuckenberg, vilka manade honom att hålla fast vid sina fritänkarideal.⁵⁴

Om man använder den modell för konversion som jag presenterade i inledningen, kan man säga att denna fas i Johannes Jørgensens konversionsprocess sådan den skildras i hans litterära arbeten främst präglades av mission och aversion. Han var utsatt för stark påverkan (mission) från sina katolska vänners sida, han blev alltmer uppfylld av avsky inför de ideal och levnadsprinciper han tidigare hyllat (aversion), men han hade ännu inte positivt tagit ställning för den katolska tron. Men i det retrospektiva perspektiv han anlägger i självbiografen framstår vistelsen i La Rocca som helt avgörande för hans konversion eller, som han formulerar det: »Her kæmpede jeg med Engelen og blev besejret til min Frelse.«⁵⁵ Det var också här som Jørgensen på allvar blev invigd i den katolska livsformen. Men det fanns mycket i den katolska tron och katolicismen som

53. J. Jørgensen, *Rejsebogen*, København 1895; *Livsløgn og Livssandhed*. København 1896; *Mit Livs Legende*. III. *Vælskland*. Kjøbenhavn 1917.

54. J. Jørgensen, *Vælskland*, s. 43f, 71–167. Relationen till Stuckenberg speglas i *Breve fra Johannes Jørgensen til Viggo Stuckenberg*. Udg. J. Andersen. København 1946.

55. J. Jørgensen, *Vælskland*, s. 7.



Konvertiter och nordisk katolicism

han irriterade sig på eller fann motbjudande, allt ifrån jungfrufödseln och avlatsväsendet till tron på mirakulösa medaljers undergörande verkan, privatuppenbarelsen, besök från skärselden och andra, som han tyckte, vidskepliga fenomen. Sådant kunde, menade han, en bildad människa inte tro på. Ballin och padre Felice, som här framträdde som exponenter för den ultramontana katolicismen i dess mest extrema form, gav uttryck åt en motsatt uppfattning och framhöll att man som katolik även måste bejaka privatuppenbarelsen, rosenkransbön och annat sådant. Jørgensen kände sig också tveksam inför vissa sidor av den katolska kyrkans historia som exempelvis korstågen och kättarförföljelserna, och hans tveksamhet blev inte mindre då Ballin ivrigt försvarade dessa fenomen och hävdade att det var Jesu vilja att obotfärdiga heretiker skulle dö. Vidare ställde han sig skeptisk till den katolska morallärens normativa rigiditet och till den stränga klosterdisciplinen med dess krav på absolut underordning samtidigt som han retade sig på italienarnas, som han menade, ofta slappa moral. Men det fanns också mycket som tilltalade honom i katolicismen och den italienska folkfromheten, och han kom att dela Ballins förkärlek för Franciskus och franciskansk spiritualitet.⁵⁶ Han lärde sig också uppskatta den katolska gudstjänsten, och han älskade att gå i mässan i de mindre kyrkorna, särskilt sedan han skaffat sig en mässbok med vars hjälp han kunde följa med i den latinska gudstjänsten. Deltagandet i liturgin visade sig vara en öppning till den katolska trons värld. I det tredje bandet av *Mit Livs Legende* beskriver han detta samband mellan religiös praxis och tro på följande sätt:⁵⁷

Hele den liturgiske, ceremonielle, dekorative Side af Katholicismen drog mig, og om Søndagen overværede jeg gjerne Messen, knælende i en mørk Krog af La Roccas lille Kirke, hvilende paa et Knæ ligesom Bønderne om-

56. J. Jørgensen, *Vælskland*, s. 43ff, 114–160, 171. Schindler tar upp skillnaden mellan katolsk troslära och folkfromhet i sina båda konversionshandböcker, särskilt i *Katholicisme* (s. 99–107). I sin biografi över Ballin riktar Schindler kritik mot att denne så länge höll fast vid tanken att även folkfromhetens olika uttrycksformer, vilket han betecknar som vulgärkatolicism, skulle vara en del av den katolska trosläran. Detta bidrog, menar han, till att betydligt fördröja Jørgensens konversion, och han understryker med skärpa att det endast är den katolska tron sådan den formuleras i den romerska katekesen som är bindande. P. Schindler, 1936, s. 115f. Det skall här tilläggas att jungfru Marias obefläckade avlelse, som ju Jørgensen också hade svårt att acceptera, är en del av den katolska trosläran.

57. J. Jørgensen, *Vælskland*, s. 144ff.



NORDISK KATOLICISM

kring mig [...] En Rosenkrans hade jeg i al Stilhed købt inde i Assisi [...] Jeg svarede *ora pro nobis*, naar Padre Felice og Ballin Lørdag Aften, efter Samtalen nede ved Kilden, bad de hellige Jomfrus Litani sammen, knælende paa Kirkens Tærskel; inden længe kunde jeg Litaniet undenad. Da Padre Felicee Vor Frues Dag i Høst holdt Procession hen til Madonnakapellet lidt bort fra Klostret for at anraabe Himlen om Regn, gik jeg med i Processionen, og da Regnen næste Morgen virkelig kom, var ingen mere overbevist end jeg om, at et Mirakel var skæet.

Men från denna fascination över katolicismen som livsform till en konversion till den katolska kyrkan var vägen fortfarande lång, och i självbiografen citerar Jørgensen dagboksanteckningar som visar att han under denna period av uppgörelse med sin dittillsvarande livsåskådning ändå hade svårt att finna sig till rätta med tanken att binda sig till en bestämd trostolkning. Han ville vara kristen på egen hand och kände sig tilltaland av tanken på en mystisk-moralisk kristendom utan dogmer och yttre bindning. Under ett gudstjänstbesök i en katolsk kyrka i Tyskland hade han känt att han kunde instämma i den niceanska trosbekännelsen, och han menade sig också kunna se katolicismens företräden framför protestantismen. Däremot hade han svårt att ta till sig den katolska kyrkans tro att en anslutning till den yttre organisationen skulle vara en förutsättning för gudsgemenskap och frälsning.⁵⁸

Då han återkom till Köpenhamn fortsatte Jørgensen sitt religiösa sökande. Det var, som han noterade i sin dagbok den 20 januari 1895, ett sökande efter sanningen, efter den rätta läran och det rätta livet.⁵⁹ Jørgensen har i det fjärde bandet av sin självbiografi skildrat denna period som en ständig pendling mellan kristen tro och tvivel på sina egna avsikter. I umgänget med Claussen, paret Stuckenberg och andra fritänkare slogs han ibland av misstanken att hans försök att ta till sig den kristna tron kanske bara var ett uttryck för hans vanmakt och avundsjuka gentemot sina mer framgångsrika vänner. Vid andra tillfällen greps han av farhågor för att en konversion skulle tvinga honom att uppge sitt författarskap. Då han under ett sommaruppehåll i Vejle kom att lyssna på den berömde metodistpredikanten Anton Bast väcktes nya tvivel, och han började fun-

58. J. Jørgensen, *Vælskland*, s. 55ff, 113–119, 151ff, 172–178.

59. J. Jørgensen, *Mit Livs Legende*. IV. *Det usyrede Brød*. København 1918, s. 19, 31.



Konvertiter och nordisk katolicism

dera på om inte denna form av lågkyrklig kristendom låg närmare Jesu budskap än katolicismen med all dess yttre form och estetik. Jørgensen citerar här ett utdrag ur sin dagbok från den 1 augusti, där han frågat sig om det trots allt inte vore bättre att bara kasta sig i Guds armar och avstå från allt sådant utanverk. Men han konstaterade att han utan den katolska kyrkan och den religiösa livsformen den representerade skulle falla tillbaka i ren egoism, vara missnöjd med allt och begärlig på denna världens goda. Dessutom fann han att metodismen i grunden var sentimental, medan den katolska kristendomsformen var logisk och sakramental; här var det inte den personliga känslan utan kyrkans sakrament som stod i fokus. Ett besök i det lilla kapellet i det närbelägna Horsens, där kyrkoherde Kerff läste en stilla mässa beledsagad av dansk psalmsång, befäste Jørgensens övertygelse om den katolska religionens överlägsenhet.⁶⁰

Det skulle dröja till oktober 1895 innan Jørgensen bestämde sig för att ta det avgörande steget genom att söka upp en katolsk präst och anmäla sig till konvertitundervisning. Under de sju månader som föregick detta beslut kastades han fram och tillbaka mellan tro och tvivel och mellan längtan att bli katolik och rädsla för de konsekvenser detta skulle få för hans liv och författarverksamhet. Han deltog i gudstjänsterna i Ansgarskyrkan under stilla veckan. Skärtorsdagens oljevigningsmässa gjorde ett negativt intryck och framstod, som han skriver, närmast som en form av fetischdyrkan. Men under långfredagen greps han av läsningen ur passionshistorien och av den förtätade stämningen då hela församlingen föll på knä efter Jesu sista ord på korset. Men starkare intryck än genom gudstjänsterna mottog han, enligt vad han uppger, av de katolska böcker och tidskrifter han läste. En av hans katolska vänner, den ovan nämnda baronessan Polyxène Rosenørn-Lehn, lånade honom några nummer av den franska katolska tidskriften *La Quinzaine*, vars intellektuella form av katolsk apologi tilltalade honom. Av betydelse var också Ballins återkomst till Köpenhamn och umgänget med denne samt ett sammanträffande i biskop von Euchs bibliotek med den franske dominikanpatern Lange.

60. J. Jørgensen, *Det usyrede Brød*, s. 16–23, 44–50. Mässbesöket ägde rum på Kristi Lekamens fest, och Jørgensen hade väntat sig en storslagen mässa med gregoriansk sång. Men i den stämning han då befann sig gjorde den stilla mässan i all dess, som han uttryckte det, evangeliska enkelhet, ett större intryck än vad en storslagen högmässa skulle ha gjort. Jørgensens mor och syster hade anslutit sig till metodismen.



Denne höll, som jag nämnde i föregående kapitel, ett antal uppmärksammade fastepredikningar i Ansgarskyrkan. Men det var inte det som Lange sade som gjorde intryck på Jørgensen. Fastepredikningar gick han inte ens och lyssnade på, och han brydde sig heller inte om att dokumentera vad samtalet med denne egentligen handlat om. Det som imponerade var istället renheten i den franske paterns ansikte och biblioteksrummets stämning av klostercell. Efter detta möte gick Jørgensen in i Ansgarskyrkan för att be, vilket han enligt ett citat från dagboken såg som ett första steg »mod en virkelig Forbindelse med den lærende Kirke«. ⁶¹ Samtidigt blev han allt mer övertygad om att det inte var möjligt att leva som kristen på egen hand. I sin dagbok nedtecknade han följande reflexion, som kan läsas som ett slags bekännelse inför slutfasen i konversionsprocessen: ⁶²

Tro Kirken og lyde Kirken, mere er der ikke, og deri indeholdes allt. Og Kærligheden drive mig dertil. Jeg vil være et godt Menneske. Jeg vil adlyde Gud. Og det sikre ufejlbare Middel dertil er at tro Kirken og adlyde den. Inte kan være mere ligefremt. Kirken tror og lærer Sandheden, Kirken kender og lærer Pligten. Kirken kender Pligten, fordi den har Sandheden. Altsaa tro Kirkens Ord, lyd Kirkens Bud, og du har Sandheden og Livet. [...] Først med det intellektuelle Hovmods fuldstændige Borttagelse – først ved Jeghedens fuldkomne Udslettelse – først ved Forsagelsen af intellektuelt tilfredsstillende Theori (der ikke gør Mennesket et Fnug bedre), først ved den fuldstændige Hengivelse til Kærligheden, den hensynsløse Tro paa Kristi Kirke og den deri aabenbarede Sandhed til Fred og Salighed – først saaledes vindes Livet, førts saaledes sejrer det Gode i Mennesket, og Kærligheden, for hvis Skyld vi har offret Fornuftet i Troens Lydighed, kan herske.

Detta var alltså de principer Jørgensen bestämt sig för att följa när han den 22 oktober 1895 infann sig hos jesuitpatern Augustin Brinkmann vid Jesuhjärtakyrkan på Stenosgade för att börja sin undervisning. Han har beskrivit detta sista led i konversionen i det fjärde bandet i självbiografin, vilket har rubriken *Det usyrede Brød*. Denna rubrik syftar på altarets sakrament, genom vars mottagande konvertiten bekräftas som

61. J. Jørgensen, *Det usyrede Brød*, s. 19, 31–41 (citatet s. 41).

62. J. Jørgensen, *Det usyrede Brød*, s. 32 (25 mars 1895).



Konvertiter och nordisk katolicism

medlem av den katolska kyrkans fulla gemenskap. Men Jørgensen har skildrat sin konversion också i romanen *Vor Frue af Danmark*, vilken han författade under en vistelse i Rom 1899 och som kom ut följande år på Gyldendals förlag.⁶³ I stort sett alla böcker som Jørgensen skrev utkom på Nordisk Forlag/Gyldendal, vars ägare Ernst Bojesen var en trogen vän som ständigt betalade honom förskott trots att böckerna inte alltid sålde så bra. Detta var exempelvis fallet med konversionsromanen, vilken fick hård kritik av de forna vännerna Brandes, Stuckenberg och Carl Ewald och som föranledde den sistnämnde att hålla ett raljant föredrag i Studentersamfundet med titeln »renegater«. I en artikel i *Politiken* anklagades Jørgensen för att vara en falsk kristen, som i stället för kärlek utsådde hat och vars kristendom inte var annat än hämnd.⁶⁴

Jørgensen tog, enligt vad han skriver i femte bandet av *Mit Livs Legende*, åt sig mycket hårt av denna kritik, vilket ledde till en själslig kris som löstes först då han i bikt erkänt sig skyldig till många av de anklagelser som riktats mot honom. Antagligen var det inte så mycket innehållet i romanen som ledde till att reaktionen blev så skarp utan snarare den mer eller mindre förtäckta polemik som Jørgensen i sina böcker och artiklar, inte minst då i husorganet *Katholiken*, under dessa år bedrev mot sina forna vänner, deras fritänkarideal och hela den moderna, sekulariserade kulturen. Ofta hade dessa artiklar formen av ett polemiskt försvar mot vad han uppfattat som angrepp mot kyrkan och dess lära. Polemiken var ibland så skarp att även hans katolska vänner ryggade tillbaka, vilket fick honom att fundera över om inte hans kärlek till sanning och rättfärdighet överskuggades av kärleken till det litterärt verkningsfulla och om det inte var den egna snarare än Guds ära han kämpade för. Hans förkärlek för angrepp och kätтарыakt gick ibland så långt att han för att förstärka effekten lånade den beryktade storinkvisitorn Torquemadas namn som pseudonym för sina artiklar. Allt detta anförtrodde han nu pater Brinkmann i biktstolen, och denne ålade honom att som bot under tio års tid avstå från att svara på polemik.⁶⁵ Denna bekännelse blev inledningen till

63. J. Jørgensen, *Mit Livs Legende. V. Ved den skønne Tempeldør*. Kjøbenhavn 1918, s. 60–65. E. Skyum-Nielsen 1980, s. 75.

64. J. Jørgensen, *Vor Frue af Danmark*. Kjøbenhavn 1900, s. 107–125; *Det usyrede Brød*, s. 51–89.

65. J. Jørgensen, *Ved den skønne Tempeldør*, s. 60–70.



en ny fas i Jørgensens liv. Man kan kalla det en andra konversion eller, för att tala med Schindler, en övergång från konvertitstadiet till livet som »vuxen« katolik.

Sin »första« konversion, som markerades av avläggandet av generalbikt den 15 februari, upptagningsceremonin följande dag och första kommunion den 15 mars 1896, skildrar Jørgensen ingående både i självbiografin och i *Vor Frue af Danmark*. I romanen beskriver han sitt alter ego Herman Ronges konversion, dennes kontakter med benediktinpatern Gregor, alias pater Brinkmann, och engagemang för den »kristna demokratin«, det vill säga en samhällsreform på grundval av den katolska socialläran. Boken är, liksom Jørgensens övriga romaner, mer en serie religiösa och filosofiska reflexioner än en sammanhängande berättelse, men den speglar författarens själsliga och intellektuella kamp, och samma skildring återkommer – nu med rikliga citat från dagboken – i självbiografin. Jørgensen redogör här för hur han under Brinkmanns ledning studerade en rad kateketiska och apologetiska arbeten, som gav honom logiskt tillfredsställande svar på frågor som han länge brottats med som exempelvis utvecklingsläran, teodicéproblemet och den katolska synen på förhållandet mellan tro och vetenskap. Så snart tvivel eller svårigheter dök upp framlade han dem för Brinkmann, som ofta med en kort sats redde ut det hela. Men, som Jørgensen skriver, »bedre end alle Argumenter virkede han selv som Bevis for den katholske Tro«. ⁶⁶

Generalbikten inför pater Joseph Schmidt, en annan av jesuiterna på Stenosgade, beskriver Jørgensen som en befriande händelse och han citerar ett utdrag ur dagboken som visar hur lycklig han känt sig vid detta tillfälle. Den efterföljande upptagningsceremonin medförde emellertid inte den stegrade lyckokänsla som han förväntat sig utan blev i stället ett stort misslyckande, och under själva upptagningsakten, då han med hög röst uppläste den tridentinska trosbekännelsen, greps han av starka tvivel som formades till en inre protest när han kom till stycket om avlaten och

66. J. Jørgensen, *Beuron*. Kjøbenhavn 1900, s. 110f; *Det usyrede Brød*, s. 62–101 (citatet s. 68). Sju fullskrivna häften betitlade »Excerpta et cogitata« vittnar om dessa studier. I självbiografin betraktar han dessa texter som ett uttryck för en process där han steg för steg uppgav sitt utsiktslösa grubblande för att slutligen underkasta sig kyrkans lära och filosofi – *philosophia perennis*. Vad som avses här är den nythomistiska filosofin, som vid denna tid hade en auktoritativ ställning och betraktades som själva fundamentet i den katolska livsåskådningen. Jfr É. Poulat, 1986, s. 211–258.



Konvertiter och nordisk katolicism

om lydnaden mot påven. Tvivlen blandades med en känsla av tomhet, och han skämdes vid åsynen av Brinkmanns glädjetårar och över sin egen falskhet då han nickande besvarat dennes fråga om han var lycklig. Det kändes, skriver han, som att spela komedi. Vetskapen om att hans vänner lät hålla tacksägelsemässor i Prag, Fulda, Assisi och La Rocca till följd av hans konversion förstärkte känslan av att vara en bedragare. I *Vor Frue af Danmark* drabbas huvudpersonen Ronge av samma tvivel, men till skillnad från den verkliga Jørgensen, som tycks ha nöjt sig med att anteckna dem i i sin dagbok, författade denne en skrivelse till sin biktfader som genom självavårdande samtal kunde lösa krisen. Jørgensen konfronterades i stället med en kolportör från Indre Mission, vars till synes fasta evangeliska tro gjorde ett starkt intryck och fick honom att självkritiskt fråga sig vad som var den egentliga orsaken till att han valt att bli katolik. I dagboken gjorde han följande reflexion:⁶⁷

Jeg mente at have Kristus, fordi jeg havde den rette Kirke. Nu spørger jeg mig selv: »Har nogen Katholik, har Ballin eller Verkade, Padre Felice eller Pater Brinkmann gjort dette udsigelige Indtryk paa mig af at have Kristus, at have Fred?«. De har gjort Indtryk af at være intellektuelt overbeviste, saa faste i deres Overbevisning, at de gjerne kunde brænde Kætere – og ogsaa gjerne selv give deres Legemer hen til at brændes. Men Guds Fred – Perlen? [...] Er Katholicismens Tryghed en *naturlig, ydre*, bygget paa Logik og Historie? Ligesom dens Gudstjeneste er naturlig, ydre beroende paa Formel og Ceremoni, *opus operatum*. [...] Har jeg endnu en Gang søgt mig selv – søgt Tilfredsstillelse for min Aand i Dogmatik og Kirkehistorie, for mine Sanser i Kultus og Liturgi? Er det derfor, jeg har fundet Kirken, men ikke Kristus? [...] Er det ydre Kirkelighed, ikke indre Frelsensvished, Katholicismen skænker? Hjærnetro og Formandagt? Er Katholiken uden Samfund med den levende Gud? Er det derfor, de katholske Fromhedsbøger taler om, at man trods alle Bønner føler sig saa »haard«, »tør«, »kold«, uden »Trøst?«? Var det derfor, jeg følte mig skuffet ved Optagelsen – ikke kunde føle mig Gud nærmere derved?

67. J. Jørgensen, *Det usyrede Brød*, s. 87. Han läste också en bok av Rosenius som någon anonymt tillsänt honom.



Jørgensen tvivlade alltså på fastheten i sin katolska trosövertygelse. Men dessa tvivel försvann snart. Han fann stöd i tron i den franciskanska legendsamlingen *Fioretti* som vid sidan av *De Imitatio Christi* kom att bli hans ständiga följeslagare och som han några år senare översatte och fick utgiven på danska med förord av den norske författaren Bjørnstjerne Bjørnson. Det är intressant att notera att de anfåktelser av tvivel som Jørgensen beskriver inträffade före hans första kommunion den 15 mars. Från katolsk utgångspunkt kan man tolka detta som ett uttryck för att konvertiten först efter att ha mottagit eukaristins sakrament och den nåd detta förmedlar kan anses vara befäst i sin katolska tro. Dagen innan hade Jørgensen gått till bikt hos pater Schmidt och därvid, trots att denne betonat att detta inte var nödvändigt, på egen begäran fått avlägga den tridentinska trosbekännelsen ännu en gång.⁶⁸ Några dagar senare reste Jørgensen ut i Europa igen. Resan, som var en gåva från Ballin, gick denna gång till benediktinklostret Beuron, där han fick tillfälle att uppleva stilla veckans och påskens liturgi i dess högsta estetiska form. Intrycken från denna klostervistelse resulterade i boken *Beuron*, där Jørgensen apologetiskt presenterade den katolska tron och klosterlivet. Boken kan ses som en uppgörelse med hans tidigare liv och med den pietistiska form av kristendom som vid tiden för upptagningen i den katolska kyrkan åsamkat honom så många grubblerier. Nu gjorde han upp räkningen med idén om Skriften allena och alla former av privatkristendom utanför den katolska kyrkans hägn, vilket dock inte innebar att han fränkände andra kristna riktningar allt berättigande. Detta visade sig inte minst i romanen *Helvedfjender*, där han uppträdde till försvar för Indre Mission och dess vid denna tid hårt kritiserade »Svovl-Præster».⁶⁹

Efter hemkomsten till Köpenhamn försökte Jørgensen ordna sitt liv så klosterligt som möjligt med regelbundna tider för bön och arbete. Han hade redan tidigare inrättat en bönehörna i sitt hem med ett litet Jesu hjärtaaltare med blommor, ljus och en röd lampa liknande de evighetslampor som markerar sakramentets närvaro i katolska kyrkor. Detta var ett typiskt drag i tidens lekmanaspiritualitet. Klosterlivet betrakta-

68. J. Jørgensen, *Det usyrede Brød*, s. 73–91,

69. J. Jørgensen, *Helvedfjender*. Kjøbenhavn 1898; *Beuron*. Kjøbenhavn 1900; *Det usyrede Brød*, s. 88–101, 114.



Konvertiter och nordisk katolicism

des fram till andra vatikankonciliet reformer som ett »fullkomlighetens stånd«, och den klosterliga levnadsformen tjänade som förebild även för lekfolket. Bakgrunden till detta var den katolska kallelselektionen, vilken endast räknade prästämbetet och livet i en religiös ordensgemenskap som ett kall i egentlig mening. Också den katolska nådeläran, vilken i sin förkonciliära utformning starkt betonade de goda gärningarnas betydelse, spelade en viktig roll i sammanhanget. Tanken var att man genom goda gärningar beredde vägen för sin egen frälsning och genom överskottsgärningar ställföreträdande bidrog även till sin nästas eviga väl. Till de goda gärningarna räknades även fromhetsövningar och böner, och här ansågs ordensfolket kunna göra en viktig insats både vad gällde ställföreträdarskap och som förebilder för de fromma lekmännen. Strävan att efterlikna den klosterliga levnadsformen var också tydlig i de så kallade tredje ordnarna, ett slags fromma lekmanasällskap som var knutna till de religiösa ordnarna.⁷⁰ Jørgensen följde denna tradition då han våren 1899 tillsammans med sin hustru, som blivit katolik två år tidigare, lät sig upptas i franciskanernas tredje orden, vilket innebar att det reglerade bönelivet nu fick en förpliktande karaktär. Ballin var sedan tidigare medlem i detta franciskanska lekmanasällskap.⁷¹

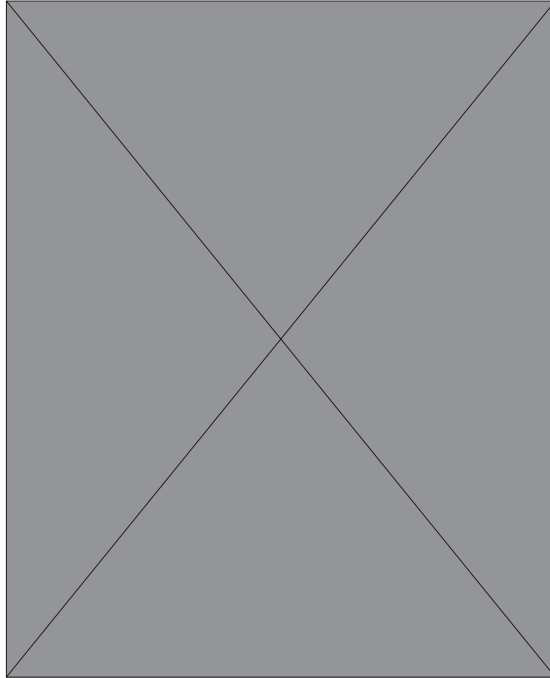
I början av 1900-talet inleddes, som sagt, en ny fas i Jørgensens liv. Jag talade ovan om hans andra konversion, vilken, om man utgår från självbiografen, kan sägas vara avslutad med hans vistelse i Rom vid årsskiftet 1902/03. Under denna period, då han tillbakablickande menar sig ha drivits mer av hat och självrättfärdighet än av kärlek till Gud och kyrkan, började också hans äktenskap att knaka i fogarna. Ekonomin tycks ha varit en bidragande orsak, och Jørgensen hade svårt att försörja den växande familjen med de inkomster han fick av sitt författarskap. Stipendier och uppdrag förde till ständigt nya utlandsresor, vilka han oftast företog på egen hand medan hustrun skötte hushållet i Köpenhamn. Även detta kan ha bidragit till att makarna alltmer gled ifrån varandra. En annan orsak var hustruns anspråk på en levnadsstandard som inkomsterna helt enkelt inte räckte till för att finansiera, vilket tvingade Jørgensen att om

70. J. Jørgensen, *Det usyrede Brød*, s. 102f. Ang. de monastiska idealens betydelse för lekmanaspiritualiteten, jfr J. Gadille, 1997, s. 128–132.

71. J. Jørgensen, *Ved den skønne Tempeldør*, s. 112ff.



NORDISK KATOLICISM



*Johannes Jørgensen,
Peter Schindler och
Andrée Caroff.
Katolsk Historisk
Arkiv, København.*

och om igen ta sina vänners generositet i anspråk för att klara sig undan fordringsägarna. Det definitiva brottet med hustrun kom 1913 och ledde, även om äktenskapet rent kyrkligt förblev bestående, två år senare till civilrättslig skilsmässa.⁷² I samband med skilsmässan lämnade Jørgensen på Ballins uppmaning Danmark och bosattes sig i Assisi. De äktenskapliga problemen antyds i självbiografins femte och sjätte band och bryter igenom med full kraft i det sjunde och sista bandet, som i sin ursprungliga version hade präglats av en radikal uppgörelse med hustrun och med sina egna brister som äkta man. Men Bojesen menade sig inte kunna ge ut boken i denna form, och när den slutligen publicerades 1928 var det i en förkortad version där de grövsta partierna tagits bort.⁷³ Jørgensen brev-

72. J. Jørgensen, *Ved den skønne Tempeldør*, s. 13–50, 60–71, 123–131, 139–143; *Mit Livs Løgende*. VI. *Guds Kværn*. Kjøbenhavn 1919, s. 100–107, 112ff & VII. *Over de valske Mile*. Kjøbenhavn 1928, s. 95–104. Jfr E. Frederiksen, 1981, s. 542.

73. Av betydelse var också bekantskapen med fransyskan Andrée Caroff, med vilken han levde i ett »andligt« parförhållande fram till hennes död 1933. De flyttade ihop i Assisi och förde därefter ett regelbundet liv delat mellan skriftställarverksamhet, studier och resor. Se W. G. Jones, *Johannes Jørgensens modne år*. København 1963.



Konvertiter och nordisk katolicism

växling med Bojesen på Det kongelige Bibliotek ger en vink om hur det äktenskapliga livet gestaltat sig under de sista åren före skilsmässan.⁷⁴

Brytningen med hustrun, regleringen av de ekonomiska åtagandena och bosättningen i Assisi ledde till att Jørgensens liv blev lugnare. Men från en litterär utgångspunkt skedde ingen nämnvärd förändring, och han fortsatte på den väg han slagit in på i början av seklet, då han lämnat den fiktiva framställningsformen för att helt ägna sig åt den dokumentariska i form av resedagböcker och helgonbiografier. Med *Den hellige Frans av Assisi*, som utkom på danska 1907 och som sedan kom att översättas till många språk, blev han en internationellt känd författare. Senare följde biografier om Katarina av Siena och Birgitta av Vadstena, vilka även de fick stor spridning. I dessa biografier kombineras, som Skyum-Nielsen formulerat det, den traditionella helgonlegendens form med den moderna biografins, och de vittnar både om omfattande historiska studier och om ett starkt personligt engagemang. De ger en introduktion i helgonets liv och i den katolska tron, men de är samtidigt litterära verk som komponerats runt några grundteman. Ett av dessa teman är konversionen, som här syftar på det avgörande som träffas då helgonet bestämmer sig för att ta avstånd från sin hittillsvarande livsföring och ställa sig helt till Guds och kyrkans förfogande. Detta är särskilt tydligt i boken om Franciskus, och Jørgensens identifikation med det biograferade föremålet är inte att ta miste på.⁷⁵ Men de konversioner som skildras i dessa biografier är, även om de innehåller starka moment av kamp och inre uppgörelse, ändå av ett annat slag än Jørgensens egen, eftersom det ju här inte är fråga om konfessionsbyte utan om konversion i mera »klassisk mening, alltså om en radikal omvändelse till ett liv i Kristi efterföljd.



74. Jørgensen till Bojesen den 2 sept. och den 3 dec. 1913: Ernst Bojesens samling, NKS 2436, DKB. Här ger Jørgensen sin version av den äktenskapliga konflikten, och han hävdar att hustrun, vars ständiga raseriutbrott skall ha väckt skandal, inte sörgt för barnens katolska fostran, levt över familjens tillgångar samt att hon fått barnen att vända sig mot honom. Jesuiterna erbjöd hans tre söner gratis skolgång på kollegiet i Ordrup. I den antityska essän *Klokke Roland* (Kjøbenhavn 1914) riktar Jørgensen indirekt kritik mot sin hustru, då han liknar Tyskland vid en kvinna som på kvinnligt manér ser allt från den materiella sidan och som saknar sinne för logik och förståelse för önskan att offra sig för heliga principer och för plikten att söka sanningen.

75. J. Jørgensen, *Den hellige Frans av Assisi*, Kjøbenhavn 1907. E. Skyum-Nielsen, 1980, s. 77–80.



Konversion och religiös aktivism

Mogens Ballin kom att betyda mycket för den danska konversionsrörelsen.⁷⁶ Men eftersom han var född och uppvuxen i en judisk familj, skilde sig hans konversion emellertid på många sätt från den gängse konventionen. I hans fall var det ju inte fråga om ett konfessionsbyte utan om en konversion från mosaisk trosbekännelse till kristen tro. Ballin har inte utgivit någon konversionsberättelse, och en stor del av hans arkiv förstördes efter hans död. Senare försvann ytterligare material. I sin biografi om Mogens Ballin från 1936 har Peter Schindler emellertid kunnat använda de brev och dagboksanteckningar som då fanns kvar, däribland Ballins brev till honom själv. De många citaten och dagboksutdragen i biografien gör att man kan få en ganska god bild av Ballins konversionsprocess.⁷⁷ Urvalet av citat och händelser i Ballins väg till den katolska tron speglar dessutom, åtminstone indirekt, den nordiska konvention för katolsk konversion som var gängse vid denna tid. Schindler inleder med att ge följande karakteristik av Ballin:⁷⁸

Mogens Ballin havde sin sjælelige Rod dybt i dansk Jødendom, og han rykkede aldrig Roden op, hvor fransk, hvor italiensk, og hvor tysk han end blev paavirket: da han blev Katholik, følte han ikke Brud, blot en Overgang fra Det gamle til Det nye Testamente; da han blev romersk orienteret, følte han det som sin Opgave at formidle mellem Rom og Danmark – han blev »et semitisk Fyrværkeri« paa en dansk Højskoles Talerstol, og han blev Morgenstjærnen for dansk Aand i Fædrelandets »katholske Mission«.

Schindler framställer alltså sin vän som en brobyggare mellan judiskt, katolskt och danskt och därmed som en förebild för sitt eget arbete på att forma en alltigenom dansk katolicism. Det var i Frankrike som den unge, förmögne Ballin i början av 1890-talet kommit i närmare kontakt med

76. Jørgensen framhåller i *Mit Livs Legende* (II, 1916, s. 79f.) att Ballin inledde ett ny era i den danska katolicismens historia, och att det var mycket tack vare honom som man inom intellektuella kretsar i Danmark började intressera sig för den katolska tron. Självt var han ju ett exempel på detta. För en översikt över Ballins liv, se G. Nygaard, »Ballin, Mogens Francesco Mogens«: *Dansk Biografisk Leksikon*. Bd 1. København 1933, s. 58f.

77. P. Schindler, 1936. I inledningen redogör Schindler för det material han använt. Han uppger här att han haft tillgång till Ballins brev till Verkade, Jørgensen och till sig själv, dagboksanteckningar samt samlat muntliga upplysningar från många av dennes vänner och bekanta.

78. P. Schindler, 1936, s. 15.



Konvertiter och nordisk katolicism

den katolska kyrkan, och liksom i Jørgensens fall var det via den franska symbolismen som hans intresse för katolicismen väcktes. Han hade redan i tonåren bestämt sig för att bli konstnär, och hans vistelse i Frankrike ingick som ett led i hans konstnärsutbildning. Här lärde han känna Jan Verkade, och tillsammans med denne upptäckte han den katolska gudstjänsten och folkkulturen under vistelser i Bretagne och Paris. Verkade, som hade en reformert bakgrund, upptogs i den katolska kyrkan i augusti 1892, och vännens konversion påverkade utan tvekan Ballins religiösa utveckling i katolsk riktning. Hösten samma år vistades de båda vännerna i ett franciskankloster i Fiesole i Italien. Det var här Ballin bestämde sig för att ta det avgörande steget, och efter en tids undervisning upptogs han genom dopet i den katolska kyrkan den 6 januari 1893. Upptagningen ägde rum i Florens och förrättades av stiftets vigbiskop.⁷⁹

Schindler skildrar Ballins konversion som en tämligen snabb och okomplicerad process. Det var, menar han, moraliska och renodlat religiösa faktorer som fick honom att bestämma sig för att bli katolik, och när han väl bestämt sig stod han fast vid sitt val. Ballin imponerades av den karitativa verksamhet som bedrevs inom ramen för det katolska klosterlivet, och han tilltalades av den katolska liturgin och dess rika uttrycksmedel. Men den utlösande faktorn var, enligt Schindlers beskrivning, läsningen av Thomas a Kempis *De imitatione Christi*, vilken ju, som nämnts, också spelat en viktig roll för Johannes Jørgensens andliga utveckling. I sitt exemplar av boken skall Ballin ha skrivit: »Denne Bog fik jeg i Bretagne 1892. Jeg læste den. Den omvendte mig«. ⁸⁰ Men Schindler nämner också en rad andra böcker som Ballin läst vid denna tid, däribland verk av Verlaine och Huysmans samt Augustinus *Confessiones*, som skall ha gjort ett starkt intryck på honom. Av de citat ur brev som Schindler återger verkar det emellertid som om Ballins beundran för den klassiska katolska kyrkokonsten spelat en minst lika viktig roll i konversionsprocessen som läsningen av dessa böcker. I ett brev till Verkade talar Ballin således om sin önskan att bekänna den religion och äga den trons nåd som varit drivkraften bakom dessa mästerverk.⁸¹ Detta kommer än tydligare till ut-

79 P. Schindler, 1936, s. 43–93.

80. P. Schindler, 1936, s. 69.

81. P. Schindler, 1936, s. 69f.



tryck i hans brev till en dansk vän i Köpenhamn strax före upptagningen i kyrkan. Ballin säger sig här vara totalt ointresserad av gudsbevis och filosofisk-teologiska spekulationer. På vännens fråga om han inte på ett otillbörligt sätt sammanblandat religion och arbete, svarade han att han ansåg religionen vara en nödvändig förutsättning för allt konstnärligt arbete, och att det var avsaknaden av religiös tro som var förklaringen till den dekadens som han menade utmärkte mycket av den samtida konsten. Sina tankar inför dopet och upptagningen i kyrkan beskriver han på följande sätt:⁸²

[...] hvordan jeg er naaet dærtil, kan vel vanskeligt siges med faa Ord, men jeg tænker, at den katholske Religions Skønhed og dens Konsekvens bedre end noget Andet har ladet mig forstaa Jesu Kristi Guddommelighed – daarlig og idiotisk Dansk – men direkte sagt: Følelsen af mine Brødres og min egen Ringhed saavel som Jesu Kristi Guddommelighed, Kirkens æstetiske Frugter (malerierne, Musikken, Litteraturen) fører mig til Kirkens barmhærtige Skød; og med saa megen Anger, som mit endnu *superbe* Hjærte rummer, beder jeg om Tilgivelse for min taabelige Ungdom – beder jeg om Daaben in *Nomine Dei, Jesu Christi & Spiritus Sancti* – til Ud-slettelse af Arvesynden og af Synden, jeg i mit eget Liv har begaaet [...]

Den katolska auktoritetsprincipen spelar en viktig roll i Ballins konversionsprocess, och i breven till vännen i Köpenhamn uppger han att Guds nåd i förening med den katolska trosundervisning han mottagit skänkt honom en »ivrig og stark Tro på Kirkens Autoritet«. Men man finner hos honom också ett starkt intresse för religionens mystika och asketiska dimensioner och en viss böjelse för religiös fanatism. Det är Ballin som fått stå modell för »paradkonvertiten« i Schindlers typologi över konvertiter. Under den första tiden efter sin upptagning i kyrkan skall han ha gått omkring med en rosenkrans om halsen och på olika sätt demonstrativt ha skyltat med sin katolska trosövertygelse, inte minst då inför sina icke-katolska vänner. Det var emellertid inte det katolska dogmsystemet som i första hand intresserade honom utan de mer direkta vittnesbörd om gudomlig närvaro som yttrade sig i mirakler, privatuppenbarelser samt berättelser om helgonens liv. I Johannes Jørgensens självbiografi ges, som

82. P. Schindler, 1936, s. 75–91. Citatet från s. 90. Vännen hette Christian Fledelius.



Konvertiter och nordisk katolicism

nämnts, många exempel på detta. Schindler uttalar sig i sin biografi över Ballin mycket föraktfullt om denna, som han uttrycker det, för moderna katoliker »overraskende og frastødende« katolska folklöre med dess berättelser om visioner, uppenbarelser, stigmatiseringar, tvivelaktiga mirakler samt undergörande bilder och medaljer. Han framhåller emellertid samtidigt Ballins djupa fromhet och intensiva andaktsliv, även om han också här skjuter in en brasklapp om att denne var »ett Barn af sin religiøse Periode« med dess, som han såg det, övervärdering av perifera fenomen som vallfärder och relikier. Inte för att Schindler var negativ till denna form av folklig religiositet, men han menade att man som katolik måste dra en skarp gräns mellan den för alla troende förpliktigande tros läran och »Vulgærkatholicismen«, vilket Ballin alltså haft svårt att inse.⁸³ Det fanns emellertid andra sidor av Ballins religiösa verksamhet som Schindler ställde sig mer positiv till, inte minst då dennes engagemang för Katolsk Højskole och den aktivering av lekmännens apostolat som denna verksamhet förde med sig.⁸⁴

Ballin tilltalades av den monastiska asketismen och övervägde en tid att bli munk. För att pröva om han hade en klosterkallelse besökte han 1895 en rad kloster i Tyskland och Böhmen, bland annat Beuron, där Verkade just inträtt som munk. I Schindlers biografi finns dagboksanteckningar från denna tid återgivna, vilka på ett intressant sätt speglar Ballins andliga utveckling. Man kan här läsa om hans intryck från en reträtt i Beuron och hans reflexioner över såväl synd, skuld och bot som nåd, förlåtelse och gudomlig kärlek samt över Guds vilja med hans liv. Då han i ett franciskankloster i Fulda av en lekbroder uppmuntrats att ihärdigt pröva sitt klosterkall, antecknade han i dagboken att det kanske varit Franciskus själv som tilltalat honom genom denne enkle lekbroder. Ett besök i en synagoga och på en judisk kyrkogård i Prag kommenterade han med en lovprisning till Gud för att han räddats undan det judiska ghattot och upptagits bland »Lysets Børn«. Dagboksanteckningarna innehåller också tankar och omdömen om kyrklig konst, arkitektur och liturgi. I den sista anteckningen, vilken är från den 26 november, skildrar Ballin ett samtal med en av prästerna i franciskanklostret i Fulda. Denne skall ha rått honom att uppge tanken på

83. P. Schindler, 1936, s. 94, 108f, 115f.

84. P. Schindler, 1936, s. 211–239.



att gå i kloster med hänvisning till att man inte fick förväxla den religiösa iver som en konversion förde med sig med kallet att bli präst eller munk.⁸⁵ Efter detta samtal bestämde sig Ballin för att uppge alla klosterplaner och i stället gifta sig, bilda familj och leva som konstnär »i Verden«.

Denna plan realiserades då Mogens Ballin i januari 1899 gifte sig med Marguerite d'Auchamps, som tillhörde en i Köpenhamn bosatt, fransk-ättad adelsfamilj. Äktenskapet, som av allt att döma var mycket lyckligt, fick emellertid ett brått slut med hustruns död 1907. Mogens Ballin stod därmed ensam med fem barn, vilka han fostrade i en strängt asketisk, för att inte säga monastisk anda. Denna fostran gav resultat såtillvida att tre av barnen inträdde i ordenslivet och en av dem blev sekularpräst. Schindler beskriver hustruns förtidiga död som en konsekvens av parets katolska sinnelag, vilket skall ha yttrat sig i att de, trots hennes vacklande hälsa, bestämt sig för att sätta så många barn till världen som de kunde få. De såg, menar han, detta som en konsekvens av kallet som maka och mor, och att dö i detta kall var därmed en »risque de métier«, alltså en förtjänstfull handling.⁸⁶ Schindler ger emellertid inga belägg för att makarna Ballin skall ha haft denna inställning, som ju dessutom snarare är ett utflöde av den lutherska kallelseläran med dess höga uppskattning av äktenskap och sexualitet än av den katolska doktrinen, vilken i sin förkonciliära tappning endast tillerkände ordenslivet och prästämbetet status av ett religiöst kall. Celibatet ansågs ha ett klart högre värde än den äktenskapliga sexualiteten, vilket även kommer till uttryck i sakramentsdisciplinen; den föreskrivna fastan före kommunion avsåg inte bara mat och dryck utan också äktenskaplig sexualitet. I Pius XI:s encyklika från 1930 om familjelivet fastställs uttryckligen att sexuell avhållsamhet inom äktenskapet inte bara var tillåtet utan också ärbart (honestam), förutsatt dock att båda makarna var överens om saken.⁸⁷ Makarna Ballin hade alltså som goda

85. P. Schindler, 1936, s. 129–160.

86. P. Schindler, 1936, s. 163f, 167f, 179–208. Under den period äktenskapet varade drev Ballin en smidesverkstad, som vann viss ryktbarhet. Bland medarbetarna i denna verkstad märktes bland andra den senare så berömde Georg Jensen. Efter hustruns död uppgav Ballin denna verksamhet.

87. Pius XI, *Casti connubi*: Acta Apostolicæ Sedis 22, 1930, s. 557. Preventivmedel fördömdes däremot, och i de påvliga dekreten och encyklikorna om äktenskapet betonades uttryckligen att sexualiteten inte hade något egenvärde utan att det sexuella samlivet skall ha till mål att sätta barn till världen. På den punkten skedde en liberalisering med andra vatikankonciliet.



Konvertiter och nordisk katolicism

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 sexualitet och familjeliv som slog igenom i den katolska kyrkan med andra vatikankonciliet och som innebar ett närmande till den lutherska synen på kallet.⁸⁸ Mogens Ballin däremot tycks ha fasthållit vid den traditionella katolska uppfattningen, och i ett av de många citaten ur hans brev som Schindler återger skriver han:⁸⁹

Jeg er tilbøjelig at tro at Katholikker endda er ringere Kristne end Andre, hvis de ikke vandrer Fulkommenhedens Veje – det er en Følge af, at Katholicismen er en *absolut* Religion, der udelukker skikkeligt Kompromis.

Detta citat, vilket antagligen är hämtat från ett brev till Schindler, visar att Ballin höll fast vid tanken att det egentligen bara var i det religiösa ordenslivet, fullkomlighetens väg, som man som katolik fullt ut kunde realisera sitt kristna kall. Schindler var här av en annan uppfattning, och han kom att engagera sig starkt för att uppvärdera lekmännens ställning i kyrka och gudstjänstliv och att utveckla en ny form av lekmanaspiritualitet, frigjord från de monastiska förebilderna. Sin egen väg till den katolska kyrkan har Schindler skildrat i självbiografen *Vejen til Rom*. Den bild som här ges bekräftas till stora delar av hans brev till Johannes Jørgensen och barndomsvännen Holger Krusenstjerna-Hafstrøm. Teologiska studier spelade en viss roll, liksom också resor i katolska länder och läsning av katolsk litteratur, inte minst då Jørgensens böcker. Men drivkraften tycks ha varit en strävan att finna en kristen gemenskap som förenade trohet mot de kristna dogmerna med ett levande och aktivt församlingsliv som kunde erbjuda en plattform för hans starka aktivitetslusta. Till skillnad

88. W. Löser, »Ehe«: *Handbuch der Ökumenik*. Bd. III/2. Hg. H. J. Urban & H. Wagner. Paderborn 1987, s. 172–186. H. Tyrell, »Die Familienrethorik des Zweiten Vatikanums und die gegenwärtige Desinstitutionalisierung von Ehe und Familie«: *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 lekmanaspiritualiteten från den monastiska livsformen, vilket ledde till att kravet på personlig askes och yttre andaktsövningar tonades ner. Jfr E. Sastre Santos, 1997, s. 954–971. Ang. den lutherska kallelseläran och dess betydelse i det nordiska samhället, se *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries, 1830–1940*. Ed. P. Markkola. Helsinki 2000.

89. P. Schindler, 1936, s. 227.



från Ballin och Jørgensen hade Schindler, enligt vad han uppger, alltifrån sin barndom haft en stark och fast kristen tro. Konversionen var i hans fall alltså inte förknippad med en omvändelse till tro på Kristus och hans frälsargärning, och han delade inte de äldre vännernas fascination för den sydländska katolska livsformen med dess rika folkliga andaktsväsen. I en artikel i *Dansk Biografisk Leksikon* 1941 betecknar Emil Frederiksen Schindler som en modern konvertittyp, vars strävan efter att finna en mera klassisk form av katolicism »ret beset røber den gamle Menigheds-Protestant«. ⁹⁰

Peter Schindler växte upp tillsammans med två syskon i ett tämligen burget skolläraryhem i Köpenhamn, vilket präglades av gammalkyrklig lutherdom. Familjen levde mycket isolerat, och i sin självbiografi beskriver Schindler hur han led av detta utanförskap och av att inte ha en riktig relation till sin far, vars stränghet kastade en mörk skugga över hans barndom. Den kristna ungdomsverksamheten blev här hans räddning, och han kom att ta starka intryck av den kollektivistiska fromhet som odlades i kristna ungdomsorganisationer som Frivilligt Drengeforebund och det till Indre Mission knutna Kristelig Forening for unge Mænd (KFUM), särskilt i samband med somrarnas lägervistelse. I självbiografien menar han sig redan i tioårsåldern ha känt sig kallad att bli präst, och han framhåller också hur han i samband med sin första nattvardsgång vid den till Indre Mission knutna församlingen i Valby haft en stark längtan efter en verklig biktfader som kunnat meddela honom syndernas förlåtelse. Detta sistnämnda är säkert en efterhandsrekonstruktion, och *Vejen til Rom* präglas på det hela taget av ett teleologiskt betraktelsesätt, där den egna utvecklingen ses i ljuset av konversionen och de senare erfarenheterna som katolsk präst. Efter två års teologistudier vid Köpenhamns universitet, avbrutet av ett år till sjöss som skeppspojke, bestämde sig Schindler för att bli katolik. Detta var givetvis ett hårt slag för hans far, som hade hoppats att han skulle bli präst i folkekirken. I hopp om att få sonen på andra tankar erbjöd fadern sig att finansiera en bildningsresa genom

90. E. Frederiksen, »Schindler Peter«: *Dansk Biografisk Leksikon*, Bd 21, København 1941, s. 148. Angående Schindler, se också G. M. Nielsen, »Schindler, Peter«: *Dansk Biografisk leksikon*. København 1983, s. 97. B. Kiel, »Peter Schindler. Monsignore und 'Onkel Peter'«: *Sankt Ansgar. Jahrbuch des St. Ansgarius-Werkes* 1992, s. 43–49.



Konvertiter och nordisk katolicism

det katolska Europa, och våren 1913 bar det iväg. En del av resan gjorde Schindler tillsammans med Johannes Jørgensen, som han lärt känna två år tidigare. Europaresan fick inte det resultat fadern tänkt sig utan befäste tvärtom Schindler i hans beslut att bli katolik, och den 16 februari 1914 avlade han den katolska trosbekännelsen inför jesuitpatern Clemens Bannwart i Jesu hjärtakyrkan i Köpenhamn.⁹¹

Det var alltså i samband med universitetsstudierna som Schindlers intresse för den katolska kyrkan väcktes till liv. Kontakten med det katolska Europa under tiden till sjöss, vilken Schindler betecknar som sitt »första novitiat«, spelade visserligen också en viss roll i sammanhanget. Men det tycks ändå ha varit erfarenheterna från studietiden som fällt utslaget. Köpenhamns teologiska fakultet var vid denna tid starkt influerad av den tyska liberalteologin och dess strävan att överbrygga klyftan mellan den moderna borgerliga kulturen och den kristna tron genom att nedtona kristendomens metafysiska aspekter. För Schindler innebar kontakten med denna typ av teologi närmast en chock, och han förfärades över att teologiprofessorerna inte bara dristade sig till att förneka vad han uppfattade som centrala kristna trossanningar utan också uppmuntrade de blivande prästerna till hyckleri och svek mot de gammaltroende ute i församlingarna. Det var dessa erfarenheter som ledde till att han avbröt sina teologistudier för att tillbringa ett år till sjöss, och när han sedan återupptog dem igen hösten 1911 kom han mer att ägna sig åt akademiska och litterära självstudier än åt föreläsningar och tentamensläsning. Det var nu Schindler upptäckte Johannes Jørgensens böcker, vilka gjorde ett starkt intryck och fick honom att söka kontakt med den berömde författaren. Snart etablerades en nära vänskap mellan de två, som tog formen av ett slags far–son–förhållande.⁹² I sina brev till Jørgensen i samband

91. P. Schindler, 1949. Schindler gör ständiga hänvisningar till senare erfarenheter och händelser samt till böcker som han skrivit. Om sina motiv för konversion 1913 säger han att de var »legale og loyale« med hänsyn till hans dåvarande andliga och teologiska kapacitet, men att han senare kommit att revidera sin inställning på många punkter. De djupaste motiven var, menar han, snarare personligt religiösa än teologiska, och mötet med den katolska kyrkan hade tagit bort den förtvylade skräck för att vara fördömd som han tidigare så ofta känt. I sin skildring av upptagningen i kyrkan beskriver han (s. 234ff) den fasa han kände inför generalbikten. Men samtidigt säger han sig ha längtat innerligt efter att på detta sätt bli löst från sin synd och skuld. När det hela var över – på fyra minuter (!) – erfor han en känsla av djup frid och av matthet som efter »en stor Operation«.

92. P. Schindler, 1949, s. 73–156.



med Europaresan 1913 – alltså före upptagningen i den katolska kyrkan – betonar Schindler ständigt dennes betydelse för sin religiösa utveckling och uttrycker samtidigt sin tacksamhet över att han i honom funnit en faderlig vän. Denna vänskap utgjorde en ersättning för den brist på kärlek som präglade hans förhållande till sin biologiske far.⁹³ Men Schindler tog också starka intryck av Grundtvigs författarskap, och hans första kontakt med dennes arbeten julen 1911 fick karaktären av en andlig väckelse som totalt omformade hans dittills så mörka gudsbild. Efter denna omvändelseupplevelse inträdde han i Köpenhamns grundtvigska valmenighet, där han började tillämpa seden att gå till nattvard varje söndag.⁹⁴ Hos Grundtvig upptäckte han att Gud inte bara var en sträng domare utan också, och det i första hand, en förlåtande och mild fader. Här fann han också en teologisk reflexion rörande kyrklig tradition, ecklesiologi och ämbete som tycktes erbjuda det fasta fundament han sökte efter. I ett brev till Jørgensen, daterat Genua den 16 april 1913, ger han följande beskrivning av sina religiösa inspirationskällor:⁹⁵

Tak fordi De holder af mig, jeg er det ikke værd – Tak fordi De gør det. Og Tak fordi De selv kalder mig Deres Søn. [...] Og i de 2 flg. Aar havde jeg – ofte til mine Venners Morskab – ikke en Stømning ikke en Følelse uden at den fandt sit Udtryk i Deres vers eller Prosa. Deres »Lyrik« var mig en »Vademecum« som altid fulgte mig. Skulde jeg give Gaver var det Deres Lyrik, skulde jeg læse op, var det Dem [...] og prækede jeg i Ungdomsforeningen, var det over Deres »anima anceps«. Jeg begriber egentlig ikke, hvorfor »Pilgrimsbogen« ikke strax gjorde mig katholsk. Og dog – det kom meget ind i min Tilværelse, som hed Theologi. Og den

93. Schindler till Jørgensen den 8 mars och den 16 april 1913: Schindlers samling, KHA. Se också J. Jørgensen, *Over de valske Mile*, s. 143–152. En ingående analys av Schindlers vänskapsförhållande till Jørgensen ger John H. M. Damsager i ett opublicerat »speciale« i kristendomshistorie, framlagt vid Köpenhamns universitet 2003, med titeln *Peter Schindler – dansk konvertit, katolik, præst, missionær og forfatter. En mandehistorisk biografi skitse og en mikrohistorisk studie i dansk katolicisme – på grundlag af Peter Schindlers korrespondance med forfatteren Johannes Jørgensen i perioden 1911–1921*. En sammanfattning av de viktigaste resultaten ges i J. Damsager, »Konversion, mission og transformation hos og gennem Peter Schindler«: *Chaos. Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 2004:41.

94. P. Schindler, 1949, s. 112–121. Ang. Grundtvigs betydelse för Schindler och för den danska katolicismen, se Y. M. Werner, 2003, s. 103–110. Församlingen var knuten till Immanuelskyrkan, den kyrka där Schindler mottagit dopet.

95. Schindler till Jørgensen den 16 april 1913: Schindlers samling, KHA.



Konvertiter och nordisk katolicism

gav mig Problemer at løse. [...] Saa mødte jeg Grundtvig! Og nu gik De og han jævnsides med mig i Haanden. Den gamle kvad om det store, det vældige og det udadtil i Troen – om Kirken, der er »et gammelt Hus« og er som Himmelrige. Og De sang om den stille indadvendte Tro, om det »at vandre i Hverdagens Gader, som i en højtidelig Kirke«.

I sin självbiografi framhåller Schindler att det framför allt var Grundtvigs ljusa människosyn och hans betoning av det mänskliga som en förutsättning för det kristna som tilltalade honom. Men han tog också starka intryck av dennes, som han uttrycker det, »profetisk-poetiske« försök att visa på kontinuiteten i kyrkans historia samt av hans psalmdiktning; från dessa psalmer kom han sedan att hämta inspiration och tröst i livet igenom. Via läsningen av Grundtvig väcktes alltså Schindlers intresse för kyrkohistoria och dogmutveckling. Han började också läsa böcker av Newman, vars idéer om en *via media* mellan katolicism och protestantism fick honom att göra ett försök att tillsammans med tre likasinnade vänner, däribland den ovan nämnde Holger Krusenstjerna-Hafstrøm, grunda ett eget samfund, Absalons kyrka. Men detta »samfund« upplöstes av sig själv efter det att en av medlemmarna konverterat till den katolska kyrkan. Den tanke om att skapa en syntes mellan den av Grundtvig formade danska fromheten och den katolska tros läran som legat till grund för Absalons kyrka kom Schindler emellertid att bevara resten av livet, och han kom, som jag visat i föregående kapitel, att engagera sig starkt för att »fördanska« det katolska kyrkolivet i Danmark.⁹⁶ Grundtvigs betydelse för Schindlers religiösa utveckling framträder också i den korrespondens som han under sin bildningsresa i det katolska Europa 1913 förde med jesuitpatern Ansgar Meyer i Köpenhamn. Här betecknar han Grundtvig som en profet som Gud utsänt för att återupprätta kristen tro i Danmark, och han framhåller de katolska dragen i dennes kyrko- och ämbetsyn.⁹⁷

96. Schindler, 1949, s. 114–118, 134–137. Även Newman, som ju på många sätt fungerade som en förebild för Schindler, hade före sin konversion umgåtts med planer att bilda ett eget samfund. Se F. Turner, *The Challenge to Evangelical Religion*, New Haven 2002, s. 613–623.

97. Schindler till Meyer den 18 april och den 17 juli 1913; Schindlers samling, KHA. Schindler, 1949, s. 112–116. Här betonar Schindler också vikten av att fördanska det religiösa språk som användes i katolska kretsar i Danmark och som enligt hans uppfattning var alltför tyskinfluerat. Han understryker sin egen danskhet och framhåller att han inte kan tänka sig att verka någon annanstans än i sitt danska fädernesland.



I en artikel i *Katolsk Ugeblad* från 1940 framställer Schindler Grundtvigs betydelse för sin religiösa utveckling med följande ord:⁹⁸

Grundtvig blev for mig Guds Vejviser til Moderkirken, da det blev mig vitterligt, at aleneste Rom evnede at hævde, væрге og værne det, jeg ved Guds Styrelse havde fundet gennem Grundtvig, og som jeg erkendte som Arvegods fra den gamle Kirke.

För Schindler kom Grundtvig alltså att fungera som en bro över till den katolska tron. I självbiografen redogör han för hur Grundtvigs kyrko- och ämbetsyn fick honom att inse betydelsen av ett kyrkligt läroämbete, och när han väl gjort denna upptäckt var steget inte långt till att också acceptera den katolska auktoritetsprincipen. Att Grundtvig inte själv kommit till en sådan slutsats utan tvärtom uttalat skarpa förkastelsesdomar över det katolska kyrkosystemet förklarade Schindler med att denne inte dragit de fulla konsekvenserna av sin teologiska reflexion.⁹⁹ Schindler var långtifrån ensam om denna uppfattning, och flera av de lutherska präster som konverterat till den katolska kyrkan hade en bakgrund i grundtvigianismen. Detta gällde exempelvis Mads Christian Jensen, som före sin konversion 1894 varit församlingspräst på Fyn. I en artikel i *Nordisk Ugeblad* 1898 hävdade Jensen att Grundtvig genom sin betoning av sakramentens och den kyrkliga traditionens betydelse för det kristna livet bidragit till att göra danskarna mera mottagliga för katolsk förkunnelse. I den katolska kyrkan fann man, menade han, svaret på alla de frågor som Grundtvig på sin tid brottats med och som genomsyrade hans förkunnelse.¹⁰⁰ Biskop von Euch gjorde samma bedömning, och i en verksamhetsrapport till Propaganda Fide från december 1897 betecknade han grundtvigianismen som en vägberedare för den katolska tron; genom den förbereddes, som han uttryckte det, »animos ad amplectendam veritatem catholicam« (själarna för att ta emot den katolska sanningen).¹⁰¹

98. Peter Schindler, »Grundtvig set med en Katoliks Øjne«: *Katolsk Ugeblad* 1940:36.

99. P. Schindler, 1949, s. 124ff. Detta framhåller han också i det ovan nämnda brevet av den 18 april 1913 till pater Meyer.

100. *Nordisk Ugeblad* 1898, s. 796–802. Ang. Grundtvigs teologi, se. R. W. Franklin, »Grundtvig within the Ecclesiological Revival of 19th Century Europe« och C. Thodberg, »Grundtvig's View of the Bible«: *Grundtvig in an international Perspective. Studies in the Creativity of Interaction*. Eds. A. M. Allchin et al. Aarhus 2000, s. 75–85, 115–133.

101. von Euch till Ledóchowski den 3 dec. 1897: N.S. 1897/105, vol. 115, ASPF.



Konvertiter och nordisk katolicism

Schindler tecknar i sin litterärt hållna självbiografi en bild av sig själv som en vilsen yngling med en stark tro, en obändig drift att nå kunskap om Guds vilja och att handla i enlighet med den. Visserligen redogör han ingående också för sina fel, brister och tillkortakommanden men på ett sådant sätt – och här skiljer sig hans memoarer i grunden från Jørgensens skoningslösa självbekännelser – att man som läsare fattar sympati för honom. Schindlers brev från denna tid förmedlar inte en fullt lika sympatisk bild, men grunddragen är desamma. Bokliga studier spelade, vilket han särskilt understryker i självbiografen, en central roll i hans konversionsprocess. Men även vänskapsrelationer och mänskliga möten har haft stor betydelse, inte minst då vänskapen med Jørgensen. Också bekantskapen med Mogens Ballin och kretsen runt denne bidrog till att påverka Schindler i katolsk riktning. Då han gav sig ut på sin katolska bildningsresa 1913 var han, åtminstone att döma av hans korrespondens från denna tid, redan fast i sin katolska trosövertygelse. Intrycken från resan bidrog till att befästa denna hans övertygelse, även om han stötte på en hel del företeelser som han fann mindre uppbyggliga eller rent av stötande. Kontakten med den monastiska livsformen gjorde honom hänförd, men han hade till en början svårt att acceptera det i katolska länder gängse gudstjänstlivet med dess, som han menade, individualistiska andaktsväsen och mekaniska fromhetsuttryck. Han saknade här den protestantiska församlingsgemenskapen, där predikan och den unisona psalmsången utgjorde ett centralt inslag.¹⁰² För Schindler var den ultramontana livsform, vilken för så många andra konvertiter fungerat som en positiv faktor i konversionsprocessen, alltså snarast ett hinder, och han irriterade sig på den brist på gemenskapsanda som han tyckte präglade det kyrkliga livet på många håll i den katolska världen, inte minst i Italien. Senare lärde han sig uppskatta den italienska folkfromheten, men samtidigt var han noga med att understryka att denna fromhetsform var just italiensk och således inte lämpade sig för import till Danmark.¹⁰³ Just hos Schindler kan man finna några av

102. Schindler till Jørgensen den 14 och 29 april, den 17 juni och den 29 aug. 1913, till Krusenstjerna-Hafstrøm den 5 sept. och den 21 okt. 1913 samt till Meyer den 24 mars, den 18 april och den 17 juli 1913; Schindlers samling, KHA. I breven till ungdomsvännen Krusenstjerna-Hafstrøm diskuterar han ingående skillnaden mellan katolskt och protestantiskt – eller som han formulerar det här »Din og Min« konfession.

103. P. Schindler, 1949, s.188–216. Schindlers kritiska reflexioner rörande det katolska kyrkolivet framträder emellertid starkare i memoarerna än i de samtida breven.



de drag som den franske teologen Pierre Lathuilière, vars arbete jag presenterade i inledningen, menar vara utmärkande för den karismatiska rörelsen inom den nutida katolicismen. Denna rörelse präglas, menar han, av att dess medlemmar tolkar den kristna trosläran och traditionen i ljuset av sina egna religiösa erfarenheter, vilket på många punkter lett till att rörelsen närmat sig en evangelikal förståelse av kristen tro. Kanske var det detta Emil Frederiksen syftade på då han, som jag ovan nämnde, lyfte fram de protestantiska dragen i Schindlers syn på katolicismen.

Redan före sin konversion var Schindler fast besluten om att han skulle bli katolsk präst, och hans brev vittnar om en stark iver att få arbeta för den katolska trons utbredning i Danmark.¹⁰⁴ Han inledde sin prästutbildning vid de tyska jesuiternas Collegium Germanicum i Rom våren 1914, men flyttade som en följd av kollegiets evakuering till Innsbruck senare över till det engelska Beda-kollegiet, där han kunde bedriva sina studier under friare former. Den stränga disciplinen på Germanicum passade honom inte, och i breven till Jørgensen uttryckte han sin irritation över den vanekristendom och brist på religiöst djup som han tyckte sig märka hos sina tyska medbröder. »Lad os«, skrev han i ett brev, »takke Gud, at vi er Konvertitter«. Schindler hade uppenbarligen svårt att inordna sig i detta, som han menade, mekaniska system med alla dess föreskrivna fromhetsövningar, och för att hålla modet uppe hämtade han i smyg andlig näring och tröst i Grundtvigs psalmer.¹⁰⁵ Denna hans ovilja att anpassa sig till föreskrivna regelverk hade visat sig redan i samband med upptagningen i kyrkan, då han lyckats genomdriva att han skulle få avlägga en något modifierad variant av avsvärjelsen och den tridentinska trosbekännelsen. I avsvärjelsen strök han stycket om ånger och smärta

104. Schindler till Jørgensen den 17 juni och den 1, 11 och 29 aug. 1913, till Meyer den 17 juli och den 14 och 23 aug. 1913 samt till Krusenstjerna-Hafstrøm den 21 okt. 1913: Schindlers samling, KHA. Schindler till von Euch den 18 aug. 1913: von Euchs samling, KHA. Schindler diskuterar här olika möjligheter att utbilda sig till präst. Ett tag funderar han på att bli dominikan, och det tycks som om han trott att han skulle kunna bli antagen som postulant i orden redan innan han formellt upptagits i kyrkan.

105. Schindler till Jørgensen den 31 okt., den 7, 3, 10 och 13 nov. 1914 (citatet från sistnämnda brev) och den 8 juli 1915: Schindlers samling, KHA. Jfr P. Schindler, 1951, s. 36–60. Det Schindler framför allt ställde sig kritisk till var den genomreglementerade studieordningen och den renodlade inriktningen på teologi och religiös formation, vilken ju gick stick i stäv med hans egna, av Grundtvig präglade ideal. Här fanns inget utrymme för poesi, litteratur och personliga vänskapsrelationer.



Konvertiter och nordisk katolicism

över tidigare villfarelser med hänvisning till att han alltid ändrat sig så snart han kommit till insikt om att han haft fel. På samma sätt ersatte han i trosbekännelsens formulering om att ingen kan bli salig utanför den katolska kyrkan begreppet »man« med »jag«, och i satsen om heretiska trosläror bytte han ut ordet »fördöma« mot det mindre hårda »avvisa«. Dessa ändringar kom han, enligt vad han skriver i självbiografen, senare själv att använda då han upptog konvertiter i kyrkan.¹⁰⁶ Man kan tolka detta som ett uttryck för hans önskan att tona ner aversionsmomentet i konversionsprocessen för att så bereda väg för sin vision om en syntes mellan samtida dansk religiös kultur och katolsk tro.

Efter sin prästvigning i Siena våren 1918 återvände Schindler till Danmark, där han genast grep sig an med att försöka realisera sina idéer om att skapa en verkligt dansk katolicism. Som vikarierande sekreterare åt den nu nästan 90-årige biskop von Euch, som enligt vad Schindler uppger i sina memoarer reagerade som en gammal stridshäst på de nya signalerna, fick han möjlighet att genomdriva en del reformer. Efter en tid utsågs han till kaplan vid Rosenkranskyrkan i Köpenhamn, och han blev snart en mycket uppskattad predikant. Schindler gjorde också ett försök att återupprätta den manliga grenen av birgittinorden, och själv hade han i november 1916 upptagits som oblat i den nya birgittinkommunitet som den svenska konvertiten Elisabeth Hesselblad upprättat i Rom.¹⁰⁷ Men framför allt ägnade han sig åt ungdomsarbete, och han grundade en katolsk scoutkår (*spejderkorps*), kallad »hertug Knuds division«. Schindlers ungdomliga reformiver och hetsiga angrepp på allt som han uppfattade som odanskt, inte minst då i det religiösa språket, väckte emellertid ont blod, och då han gav sig i kast med att fördanska liturgiska texter och införa allehanda nymodigheter i gudstjänstlivet började man på vissa håll vädra heresi. Ett moraliskt övertramp av homosexuell art i slutet av 1918 ledde till att han tills vidare suspenderades som präst och för en tid måste lämna Danmark. På kardinal van Rossums befallning sändes han för botgöring till ett benediktinkloster utanför Rom. Senare flyttade han över till ett kloster i närheten av Neapel.¹⁰⁸ Hans ofta mycket långa brev till Jør-

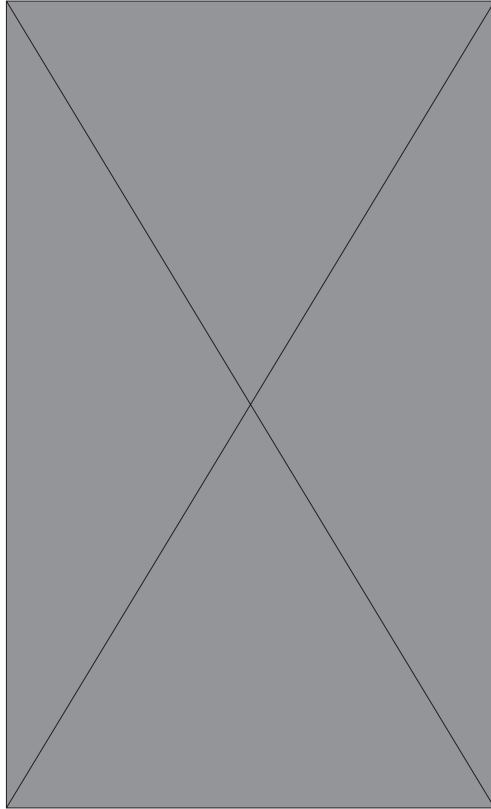
106. P. Schindler, 1949, s. 233f. Här förebådade Schindler de ändringar i formuläret för upptagning i den katolska kyrkan som infördes efter andra vatikankonciliet.

107. U. Sander Olsen, *Peter Schindlers Birgittinske periode 1916–1920*. København 2000.

108. Schindler, 1951, s. 87–115. U. Sander Olsen, 2000, s. 17ff. Schindler hade uppmanat en



NORDISK KATOLICISM



*Peter Schindler i början av 1920-talet.
Katolsk Historisk Arkiv, København.*

gensen från denna tid belyser på ett intressant sätt både hans andliga utveckling och hans längtan att få återvända till Danmark och återuppta sitt arbete på att utveckla en alltigenom dansk katolicism.¹⁰⁹

Det skulle emellertid dröja till 1923 innan Schindler, med benäget tillstånd från kardinal van Rossum, kunde återuppta sitt missionsarbete i Danmark. Han kom under de följande 40 åren att utöva ett starkt inflytande på dansk katolicism. Men någon egentlig kyrkoherdetjänst fick han aldrig. Han kom i stället att arbeta som skriftställare, föredragshållare och själsörjare, och runt honom samlades en skara kato-

liker, inte minst konvertiter som genom honom funnit vägen till den katolska kyrkan. Man kan här faktiskt tala om ett slags val- och frimenig-

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. Schindlers verksamhet som scoutledare skildras utförligt av J. Damsager, 2003, s. 28–36, 97–101.

109. Schindler till Jørgensen den 7 och 17 febr., den 20 och 30 juli, den 5 aug. den 26 okt. och den 19 nov. 1920: Schindlers samling, KHA. I dessa brev uttrycker Schindler också en viss ruelse över sitt högmodiga förhållningssätt till andra människor, över sin kritiklusta och brist på respekt för kyrkans föreskrifter och över att han alltför tanklöst försökt introducera protestantiska seder och bruk. Men man kan också se att han nu utvecklade en mer kritisk hållning till det ultramontana kyrkosystemet.



Konvertiter och nordisk katolicism

het i grundtvigsk anda.¹¹⁰ Antologin *Vi blev Katolikker* från 1958, där 23 danska konvertiter redogör för sin väg till den katolska tron, är dedicerad till Schindler »i taknemmelighed for en banbrytende indsats«, och några av skribenterna hade fått sin konvertitundervisning av honom.¹¹¹ Men det var främst genom sitt författarskap, vilket omfattade allt från skildringar om klosterväsendet till handböcker i liturgik, som han kom att påverka den danska katolicismen och utöva inflytande på nya generationer av konvertiter.¹¹²

Nordiska konventioner för katolsk konversion

I sin biografi om Mogens Ballin framhåller Peter Schindler att moderna katolska konvertiter kan delas in i två kategorier, vilka representerar två olika vägar till konversion. I det första fallet handlar det om konvertiter som kom från en kristen miljö och för vilka vägen till den katolska kyrkan gått via teologiska studier, medan det i det andra fallet rör sig om människor som inte hade denna bakgrund och för vilka konversionen därför, även om frågan om den sanna läran givetvis spelade en viss roll, främst hade karaktären av en moralisk omvändelse. Här skulle med andra ord hela livsåskådningen omvärderas och ges en radikalt annorlunda inriktning.¹¹³ Typiska representanter för den sistnämnda kategorin är Ballin och Jørgensen, medan prästkonvertiter som den ovan nämnde Krogh-Tonning, men också Schindler själv, är exempel på den förstnämnda. Jag

110. Schindler, 1951, s. 119–190. Hans önskan att få vara präst i en katolsk »valgmenighed« framträder klart i ett brev till Jørgensen den 24 febr. 1914: Schindlers samling, KHA. Det är, framhåller han här, viktigt att få kunna välja sin präst och sjelasörjare. Schindler återvände till Danmark redan 1921, där han först bodde hos sina föräldrar och sedan i en taklägenhet hos den katolska församlingsprästen i Svendborg. Men han hade ingen prästtjänst och skulle, enligt van Rossums order, endast få läsa mässa privat, alltså utan församling. J. Damsager, 2003, s. 103f.

111. *Vi blev Katolikker. 23 konvertitter om deres vej til Kirken*. Udg. G. M. Nielsen. København 1958, s. 5. De flesta av dessa konvertiter blev katoliker efter 1933 och faller därmed utanför ramen för min undersökning. Undantag är Schindlers vän Holger Krusenstjerna-Hafström (1916), cand. mag. Ellen Nielsen (1925), överläkare Karl Søndergaard (1930) och josefsystemen Benedicte Ramsing (1931). Deras konversionsväg faller väl in i det mönster som presenterats ovan.

112. Schindler, 1951, s. 121–148, 163–195. Den i Sverige verksamme franske dominikanpatern Michel de Paillerets betecknar i *Catholicisme en Scandinavie* (Paris 1968, s. 124) Schindler som »un Grundtvig catholique«.

113. P. Schindler, 1936, s. 94f. Den första gruppen kommer, enligt Schindler, till kyrkan på dogmatisk väg, och för dem står frågan om kyrkans sanning i centrum, medan den andra gruppen kommer på »moralisk Vej« med den personliga omvändelsen som det centrala.



kommer här att anknyta till Schindlers modell, men vidga den såtillvida att jag inte gör konvertitens tidigare engagemang i ett annat kristet samfund eller brist på sådant till ett kriterium för kategorisering utan i stället tar fasta på om konversionsprocessen *främst* präglats av ett intellektuellt sökande efter »den sanna läran« eller om den bestämts av en strävan att finna ett svar på existentiella problem och frågan om »den sanna livsformen«.

Knud Krogh-Tonning beskriver sin konversion i boken *En Konvertits Erindringer* som utkom i Köpenhamn 1906. Han redogör här för sin utbildning och verksamhet vid universitetet i Christiania och sin tid som kyrkoherde i Akers kyrka samt för sina resor runt om i Europa. I bokens nittonde kapitel skildrar han den slutliga avgörelsen och sin upptagning i den katolska kyrkan, vilken skedde hos jesuiterna i Århus i juni 1900. Han hade dessförinnan begärt och fått avsked från sin prästtjänst i den norska statskyrkan och därvid också, mycket som en följd av Bjørnstjerne Bjørnsons resoluta ingripande till hans försvar, beviljats en form av pension av stortinget.¹¹⁴ Krogh-Tonnings självbiografi representerar på många sätt den raka motsatsen till Jørgensens *Mit Livs Legende*. Här är det inte den inre existentiella kampen som står i fokus, utan vägen till konversion framställs som en intellektuell läroprocess som slutligen ledde fram till uppfattningen att den katolska kyrkan var den enda sanna kyrkan och att han för sin egen frälsnings skull måste dra konsekvenserna av denna insikt genom att konvertera. En viktig roll spelade också frågan om huruvida de svagheter han kunde iakttä i det protestantiska lärosystemet och i den norska statskyrkan var av sådan art att man kunde ifrågasätta dess status av fullvärdig lokalkyrka. När Krogh-Tonning nedlade sitt prästämbete hade han ännu inte nått klarhet i denna fråga, och det var först under vistelsen i jesuiternas residens i Århus sommaren 1900 som han efter ingående teologiska studier bestämde sig för att konvertera. De teologiska samtal han förde med jesuiterna, särskilt med exegeten Johannes Lohmann, spelade också en viktig roll i sammanhanget. Hans brev till denne från perioden före ankomsten till Århus, vilka finns bevarade i jesuiternas arkiv i München, speglar hans inställning under

114. K. Krogh-Tonning, 1906, s. 49–58, 271–302. Jfr B. I. Eidsvig, 1993, s. 283ff.



Konvertiter och nordisk katolicism

denna sista tid.¹¹⁵ För Krogh-Tonning gällde det nu att, som han skriver i självbiografin:¹¹⁶

[...] supplere min Viden om de *Invændinger*, der fra protestantisk Hold rejses mod den katholske Kirkes lære om den apostoliske Succession og Ufejlbarhedsdogmet og at lære at kjende, hvad der fra Kirkens Side er at svare paa disse Invendinger. Jeg vilde ikke udsætte mig for at faa med uforudsete Vanskeligheder at gjøre, efter at det var bleven for sent, naar et mindre vel overvejjet Skridt muligvis var gjort, eller for Bebrejdelser i den Retning. Paa denne Maade søgte jeg da at komme til Klarhed over de sidste Vanskeligheder og studere baade pro et contra med megen Flid og med saa megen Fordomsfrihed, som var mig mulig.

Efter denna deklaration följer en ingående redogörelse för resultatet av dessa studier, vilka alltså ledde till att Krogh-Tonning bad om att få bli upptagen i den katolska kyrkan för att där ta emot, som han uttrycker det, »de virkelige Sakramenter«. Han syftade här på boten och eukaristin, inte på dopet; att de protestantiska folkkyrkorna ägde ett giltigt dop var ju vid denna tidpunkt sedan länge erkänt från katolsk sida. Frågan om ämbetets och sakramentens giltighet spelade en viktig roll för Krogh-Tonning, och under tiden i Århus hade han kommit till uppfattningen att de lutherska kyrkorna saknade ett giltigt ämbete.¹¹⁷ Men det är inte bara denna sista del av självbiografin som har denna teologiska karaktär, utan en stor del av boken består av teologiska reflexioner och redogörelser för innehållet i hans teologiska arbeten. Med tanke på att han var en av Norges mest namnkunniga teologer, var detta kanske inte så konstigt. Under sin teologiska bana hade han utvecklats i en alltmer högkyrklig riktning, och i verket *Die Gnadenlehre und die stille Reformation* från 1896, vilket ingående refereras i självbiografin, hade han försvarat den katolska kyrkans nådelära och doktrin om rättfärdiggörelsen. Dessa läror var, menade han, en del av kyrkans apostoliska arv, vilket fick honom att dra slutsatsen att reformatörernas nytolkningar var ett enda stort misstag. I andra böcker lyfte han fram den apostoliska successionen och den kyrk-

115. Krogh-Tonning till Lohmann den 2 aug. 1899, den 15 jan. 1900 samt från februari, maj och juni 1900: Metzlersammlung, APGS.

116. K. Krogh-Tonning, 1906, s. 282f.

117. K. Krogh-Tonning, 1906, s. 283–289.



liga auktoriteten, och han gick till skarpt angrepp mot fritänkeri och religiös sekterism. Men in i det sista höll han fast vid tanken att den norska statskyrkan var en legitim lem i Kristi kyrka. Han sökte med andra ord i likhet med John Henry Newman på sin tid finna ett slags *via media* mellan lutherdom och romersk katolicism. Hans tvivel om möjligheten att realisera detta projekt var, att döma av självbiografen, en viktig drivkraft i konversionsprocessen. Perioden efter konversionen beskrivs som en tid av inre frid, arbetsglädje och fortsatt teologiskt arbete.¹¹⁸ Johannes Jørgensen rapporterade om konversionen i en artikel i *Katholiken*, där han sökte ge en bild av den norske teologens, från hans egen så annorlunda väg till den katolska kyrkan.¹¹⁹

Det finns stora likheter mellan Krogh-Tonnings konversionsväg och Newmans sådan den beskrivs i *Apologia pro vita sua*, som har den betecknande undertiteln *A History of His Religious Opinions*. Att Krogh-Tonning läst och, vilket framgår av hans självbiografi, tagit starka intryck av detta arbete¹²⁰ gör inte jämförelsen mindre intressant. I båda fallen handlade det om en intellektuell utvecklingsprocess, där redogörelsen för resultaten av dogmatiska och kyrkohistoriska studier spelar en central roll och där läsaren lämnas i det närmaste helt i okunnighet om författarens inre andliga liv och religiösa erfarenheter. Bakgrunden till detta är lätt att förstå. Det rörde sig ju här om personer som intagit en aktad ställning i en kyrka som de nu vände ryggen genom att – vilket var obligatoriskt vid denna tid – avsvära sig dess lära och låta sig upptas i den katolska kyrkan. För båda gällde det därför att visa att de inte tagit detta steg lättvindigt, utan att de haft tungt vägande, teologiskt motiverade skäl för sitt beslut. En konversionsberättelse i stil med Jørgensens med dess virrvarr av stämningsskildringar, reseupplevelser och reflexioner över stort och smått hade knappast gjort detta intryck. Newmans bok räknas som en klassiker, och den har betytt mycket för många konvertiter som likt honom sökt sig till den katolska kyrkan på intellektuell väg. Men för nordiska konvertiter med en sådan läggning var

118. K. Krogh-Tonning, 1906, s. 172–270, 303–317.

119. *Katholiken* 1900, s. 206ff. Jørgensen skildrar denna väg som en serie teologiska insikter, vilka Krogh-Tonning efterhand publicerat men som inte väckt det gehör hos dennes nordiska trosfränder som man kunde ha väntat. Artikeln innehåller en rad citat från Krogh-Tonnings skrifter, vilka ger intryck av att denne varit en stridbar polemiker. I *En Konvertits Erindringer* ges, som sagt, en helt annan bild.

120. K. Krogh-Tonning, 1906, s. 306.



Konvertiter och nordisk katolicism

det, vilket jag kommer att visa nedan, snarare Krogh-Tonnings bok som kom att fylla denna funktion.

Men hur ser då de mönster för konversion ut som framträder i Krogh-Tonnings respektive Jørgensens konversionsskildring? I det första fallet kan man tala om en intellektuellt motiverad konversion med kunskaps-sökandet i fokus, medan det i det andra fallet är den personliga erfarenheten och sökandet efter en adekvat livsåskådning och livsform som står i centrum. För Krogh-Tonning, liksom för Newman, var frågan om den sanna kristendomen och den rätta läran drivkraften i konversionsprocessen, medan det för Jørgensen, som här kan liknas vid den franske författaren och »revertiten« Huysmans, främst handlade om att finna den ideala livsformen. Jørgensen blev, enligt vad han uppger i sin självbiografi, starkt tagen av Huysmans konversionsberättelse i *En Route* från 1895, vilken uppvisar vissa likheter med hans egen väg till den katolska kyrkan. Liksom Jørgensen uppehåller sig Huysmans, som före sin konversion tillhört Émile Zolas vänkrets, mycket vid stämningar, känslor, platser och upplevelser.¹²¹ Det som främst tycks tilltala denna typ av konvertiter är alltså katolicismen som livsform och kulturellt system, medan trosläran kommer först i andra hand. Genom att leva sig in i och anpassa sig till den katolska livsformen lär de sig så småningom att uppskatta även det katolska dogmsystemet. För de mer akademiskt orienterade, »intellektuella« konvertiterna är det snarare tvärtom. Här kommer dogmatiken i första hand, och efterhand som de övertygats om den katolska lärans sanning lär de sig att också uppskatta katolicismen som livsform. För Newman skedde detta exempelvis först efter den officiella konversionen, medan Jørgensen på allvar började befatta sig med den katolska trosläran först då han redan bestämt sig för att bli katolik. Hans intresse gällde den katolska skönlitteraturen och kyrkohistorien, och i fråga om det katolska trossystemet var det främst dess sociala och politiska konsekvenser samt förhållandet mellan kristen tro och naturvetenskap som engagerade honom.¹²²

121. Ang. Huysmans, se R. Bressède, *La crise de la conscience catholique dans la littérature et la pensée française à la fin de XIXe siècle*. Paris 1975. För Huysmans spelade dock den katolska liturgin och dess estetiska kvaliteter en betydligt större roll än för Jørgensen.

122. I. Ker, »Newman's Post-Conversion Discovery of Catholicism«: *Newman and ...*, 1997, s. 37–58. I Jørgensens fall går detta intresse för litteratur, kyrkohistoria, politik och naturvetenskap som en röd tråd genom hans självbiografi. I samband med konversionsundervisningen var



NORDISK KATOLICISM

I kanske än högre grad än hos Jørgensen framstår författarinnan Helena Nybloms konversion som ett resultat av ett existentiellt sökande. Hon var, som sagt, danska och född Roed, men hade sedan giftermålet med den svenske litteraturvetaren Rupert Nyblom varit bosatt i Uppsala. Familjens hem var en samlingspunkt för tidens svenska kulturelit, och Helena Nyblom var vid tiden för sin konversion i maj 1895 en känd och uppskattad författarinna. I en artikel i *Nordisk Ugeblad* från maj 1899, vilken har den talande rubriken »Kirken som jeg søgt og fundet«, beskriver hon sin konversion som ett uttryck för Guds nåd och allmakt som med oemotståndlig kraft drivit henne till den katolska kyrkan. Hon berättar här hur hon i sin ungdom vistats i Italien och där tagit starka intryck av det rika gudstjänstlivet och den religiösa folkkulturen. Men dessa intryck hade snart bleknat, och efter återkomsten till Norden hade hon inte haft några kontakter med den katolska kyrkan. Efterhand hade hon emellertid känt ett allt starkare behov av andlig ledning, vilket lett till att hon studerat diverse religiösa bekännelseskrifter. Denna läsning hade emellertid inte gett henne någon vägledning. Inte heller kristen uppbyggelselitteratur som exempelvis Thomas a Kempis hade, även om den gett tillfällig tröst, kunnat skänka henne det hon sökte. Det var först efter det att hon kommit i kontakt med josefsystrarna i Stockholm, vilkas uppoffrande liv för henne framstod som den »sande Virkeliggjørelse af det kristne Liv«, som tanken på konversion långsamt börjat växa fram. Trosundervisningen hos en av jesuiterna i Eugeniakyrkan hade, enligt vad hon uppger, fört henne till en allt större klarhet om den katolska trons sanning. Det var här främst helgonens exempel och kyrkans fasta auktoritet som en bas för deras strävan efter ett liv i fullkomlighet som tilltalat henne. Hon beskriver i lyriska ordalag den katolska kyrkans moderliga ömhet, skönheten i dess liturgi och konst, strängheten i dess morallära och de gudomliga mysterier som »alena den katholske Kirke bevaret«. Liturgin såg hon som en spegling av Guds godhet och härlighet och de stränga etiska principerna som ett mäktigt redskap att hålla själen sund och ren

det framförallt relationen mellan naturvetenskap och katolsk tro som engagerade honom. Tiden efter konversionen kom han att intressera sig för den katolska socialläran (encyklikan *Rerum novarum*), vilket framträder klart i *Vår Frue af Danmark*, där han låter huvudpersonen Herman Ronge uppträda som kristen demokrat.



Konvertiter och nordisk katolicism

från synd. Hennes starka lyckokänsla efter upptagningen i kyrkan är inte att ta miste på, och hon framhåller avslutningsvis att:¹²³

Religionens Harmoni bejestrer ved sin skabende Kraft, ved denne Livsmagt, som frembringer Glæde. Og Kirkens største Magt er dens Glæde i Gud som er Styrken i alle hans nidkjære Tjeneres Liv; denne Glæde, der er saa uforgængelig, fordi den er uafhængig af alle Livets Omskiftelser.

Helena Nybloms konversionsskildring, vilken först publicerades i en fransk tidskrift, uppmärksammades av Georg Brandes som i berömmande ordalag refererade den i en artikel i *Politiken*. Brandes ställde denna poetiska konversionsberättelse i skarp kontrast till »de hadefulde og polemiske Bekendelseskrifter« som på senare tid publicerats i Norden av »mandige Nyomvendte«. Här syftade han helt klart på Jørgensen, och denne besvarade attacken genom att i *Katholiken* raljera med Brandes, som han menade, äregiriga strävan att visa sig insatt i allt som rörde sig i tiden.¹²⁴ Brandes antydning om att det skulle finnas en skillnad mellan manligt och kvinnligt i sättet att litterärt behandla och bearbeta konversionserfarenheter kan vara intressant att ta fasta på, och jag kommer att gå in på detta längre fram. Här räcker det att konstatera att Nybloms konversionsskildring till skillnad från Jørgensens är alltigenom positiv och inte innehåller några som helst angrepp mot icke-katolska livsåskådningar. Men på det privata planet kunde hon ge uttryck åt sådana negativa omdömen. I en brevväxling med den svenske ärkebiskopen Nathan Söderblom från november 1916, där hon lämnade en ingående redogörelse för sin konversion, kritiserade hon den kyliga rationalism och brist på mystik som hon ansåg utmärka lutherdomen, som hon betecknade som ett »misslyckat förståndsexperiment«. Visst fanns det, medgav hon, många förträffliga kristna bland lutheranerna, men skillnaden mellan dem och de bästa katolikerna var som mellan »älskvärda dilettanter och stora konstnärer«. Mystik och moral var, framhöll hon vidare, de båda huvudmoment som konstituerade kristendomen i dess mest fullkomliga form, och som garant för det hela stod den katolska kyrkan med sina sakrament och sin

123. H. Nyblom, »Kirken, som jeg har søgt og fundet«: *Nordisk Ugeblad* 1899, s. 280–287, 297–303.

124. *Politiken* den 29 aug. 1899. Kommenterat av Jørgensen i *Katholiken* 1898, s. 90ff. Konversionsskildringen publicerades först på franska i *L'Université catholique* 1898:7.



»välgörande Auctoritet«. I sina svar sökte Söderblom, som i sin teologiska forskning lyft fram just mystiken och helgonen, nyansera Nybloms bild av lutherdomen, men han medgav samtidigt att den beskrivning som hon givit av sin religiösa utveckling var bland det mest lärorika och intressanta han dittills mött i sin pastorala verksamhet.¹²⁵ Anledningen till att Nyblom vänt sig till den svenske ärkebiskopen var att denne i samband med birgittafirandet i Vadstena 1916 framställt den heliga Birgitta som en förelöpare till reformationen.¹²⁶

Helena Nyblom kom, som sagt, inte att behandla sin konversion i sina litterära arbeten. Däremot förde hon en andlig korrespondens först med kyrkoherde Lieber i Eugeniaförsamlingen och senare med den berömde franske dominikanen och predikanten Humbert Clérissac, som hon lärt känna under en vistelse i Florens 1904. Följande år besökte han Stockholm, där han höll en serie uppmärksammade fastepredikningar på franska i Eugeniakyrkan. Clérissac, som fungerade som andlig rådgivare åt en rad framträdande personer inom den franska kultureliten, däribland Jacques Maritain, tog sig an Helena Nyblom. Hans litterärt hållna brev till henne innehåller djupgående självavvärdande analyser men också goda råd i estetiska och litterära frågor samt kommentarer till hennes litterära arbeten, vilka hon sände honom i fransk översättning. Nybloms brev till honom har dessvärre inte bevarats, men av den franske patrens svar kan man dra slutsatsen att hon här beskrev sina fel, brister och tillkortakommanden i det andliga livet och bad om råd för att kunna leva som en bättre kristen. Denna andliga brevväxling fortsatte till Clérissacs död 1914. I ett brev till Söderblom sommaren 1917 betecknade Nyblom Clérissac som den mest fullkomliga människa hon känt.¹²⁷

I de konversionsberättelser jag här relaterat beskrivs konversionen som en långsam process, där en rad skeenden, intryck och erfarenheter av intellektuell eller existentiell art så småningom lett fram till beslutet att låta sig upptas i den katolska kyrkan. Konversionen framställs alltså inte

125. Nyblom till Söderblom odat. nov. och den 27 nov. 1906 jämte bilagan »Hur jag blef catholik« samt den 4 febr. 1917: Nathan Söderbloms samling, UUB. G. Vallquist, *Helena Nyblom*. Stockholm 1987, s. 111ff, 116. Se också Y. M. Werner, 1996, s. 303–306.

126. G. Vallquist, 1987, s. 112.

127. G. Vallquist, 1987, s. 160ff, 169f. Y. M. Werner, 1996, s. 305f. Brevet till Söderblom är daterat den 15 juni 1917.



Konvertiter och nordisk katolicism

som ett resultat av en stark och omvälvande omvändelseupplevelse. Inom sociologisk forskning har man emellertid länge utgått ifrån just denna syn på religiösa konversioner. Under 1980-talet började detta synsätt att kritiserats, och flera forskare, bland dem den amerikanske religionssociologen James T. Richardson, betonade att konversion i stället borde ses som en fortgående process. Till skillnad från exempelvis Rambo, vars teorier jag presenterade i inledningen, anser han att konversion inte bör betraktas som ett uteslutande religiöst fenomen utan också som ett sökande efter en livsstil, och han betonar att en individs konversionshistoria mycket väl kan innehålla flera på varandra följande engagemang i olika religiösa samfund eller rörelser. Konvertiten ses därmed inte längre som ett passivt objekt utan som ett aktivt sökande subjekt.¹²⁸ Men detta nya perspektiv, vilket vuxit fram som ett resultat av studier av de nyandliga rörelser som uppkommit i slutet av 1900-talet, stämmer väl överens med den syn på konversionsfenomenet som artikulerades inom katolicismen från mitten av 1800-talet och fram till 1960-talet. Den katolska kyrkan har dessutom alltid betonat människans fria vilja och samverkan med den gudomliga nåden, vilket utesluter en konvention för konversion som ser individen *endast* som passiv och mottagande. Här är det inte fråga om några plötsliga inre förändringar utan just om en fortlöpande process, vilken sedan under namn av helgelse fortsätter livet igenom.¹²⁹ Att de katolska prästerna i sina ovan refererade rapporter ofta talade om att *föra* människor till den katolska kyrkan talar inte emot detta faktum. Syftet var här att framhålla den egna insatsen i den process av inre och yttre faktorer som kunde leda till konversion och konfessionsbyte.

Det tidigare rådande paradigmet inom konversionsforskningen har sin grund i att man främst koncentrerat sig på sådana protestantiska samfund, där konversion/omvändelse i den ovan definierade betydelsen utgör ett normativt inslag i den kristnes levnadsväg.¹³⁰ Det nya perspektivet, vilket sammanfattande presenteras av den svenske religionssociologen Lars Ahlin i hans arbete om konversion i dagens Sverige, utgår från en betydligt vidare definition av konversionsbegreppet. En central roll

128. J. T. Richardson, »Studies of Conversion: Secularization or Reenchantment?«: *The Sacred in a Secular Age*. Ed. P. E. Hammond. Berkeley 1985, s. 163–174.

129. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Città del Vaticano 1997, nr 1987–2016.

130. L. R. Rambo & C. H. Farhadian, 1999, s. 23–34.



spelar här begreppet »konversionsmotiv«, vilket markerar att man nu valt att se konversion som ett resultat av ett intellektuellt eller existentiellt sökande.¹³¹ Men den forskning som ligger till grund för detta nya perspektiv inom konversionsforskningen och som på vissa punkter innebär ett ifrågasättande av det gamla paradigmet har sina brister, eftersom man enbart ser till nutida förhållanden och dessutom ignorerar de katolska konversionerna. Det som här betecknas som en konsekvens av den situation som råder i vårt postmoderna samhälle, där individen själv väljer sin livsstil, fanns nämligen i viss mån redan under 1800-talet, då de nya religionslagarna runt om i västvärlden gjorde det möjligt för enskilda individer att själva bestämma sin religionstillhörighet och därmed också, om än i mer begränsad omfattning än i dagens samhälle, sin livsstil. Som jag visat i det föregående var detta utmärkande också för de katolska konvertiter som här presenterats som konventionsskapande vad gällde synen på katolsk konversion i Norden. Men medan konvertiterna i de studier Ahlin refererar till ofta nöjer sig med att ta fasta på vissa aspekter i en religiös tro och vanligen bara engagerar sig för en kortare tid i en viss religiös rörelse, är det här frågan om konvertiter som genom att avlägga den katolska trosbekännelsen antog ett helgjutet och auktoritativt trossystem som de i de flesta fall kom att hålla fast vid resten av sitt liv.

ENKÄTER OM KONVERSION OCH KONVERTITBERÄTTELSE

Från mitten av 1890-talet och framåt publicerades en rad danska konversionsberättelser av och om danska och nordiska konvertiter. Så publicerade, för att nu nämna några exempel, den förutvarande lutherske församlingsprästen Mads Christian Jensen 1895 ett *Aabent Brev til mine Venner i den danske Folkekirke*, där han redogör för de teologiska orsakerna till sin konversion.¹³² I *Nordisk Ugeblad* 1912 trycktes postumt Chris-

131. L. Ahlin, *Konversionsbegreppet – en diskussion*. Opublicerat seminariepaper 2002. Ahlin argumenterar för att konversionsbegreppet saknar relevans då man talar om individers växlande engagemang i olika typer av nyare religiösa rörelser som saknar fast struktur och ett enhetligt trosinnehåll.

132. Kort därefter publicerade han broschyren *Hvem har ret?* där han sökte visa att den lutherska hållningen i frågorna om rättfärdiggörelse, ecklesiologi och eskatologi uppvisade allvarliga brister.



Konvertiter och nordisk katolicism

tian Frederik Brockdorffs *Mine smaa Erindringer*, som handlar om hans väg till den katolska kyrkan. Brockdorffs, som också han hade varit präst i folkekirken, framställer sin konversion som ett resultat av djuplodande teologiska studier.¹³³ Samma år publicerade den nyligen konverterade hovjägmästaren Gustav Garth Grüner sin konversionsberättelse i en artikel i samma tidskrift. Hans intresse för den katolska kyrkan väcktes, enligt vad han uppger, av ett angrepp i pressen på den just avlidne konvertiten greve Ludvig Holstein-Ledreborg, som på 1870-talet utgivit en rad skrifter till försvar för den katolska kyrkans lära. Efter att ha studerat de katolsk-protestantiska kontroversfrågorna blev Garth Grüner övertygad om att det var i den katolska kyrkan sanningen stod att finna. Särskilt tilltalades han av den katolska auktoritetsprincipen som han såg som en garant mot teologiska villfarelser och kyrklig splittring.¹³⁴ Året dessförinnan, alltså 1911, utgav den katolske prästen Frans Maurer, också han konvertit, boken *Veje til Moderkirken*, som innehåller ett antal korta berättelser om katolska konvertiter från reformationstidevarvet och framåt. Här presenteras också tre danska konvertiter från den här aktuella perioden, nämligen de ovan nämnda förutvarande lutherska prästerna Vilhelm Hansen och Hans Peter Kofoed-Hansen samt folketingsledamoten Jens Busk. Konversionen beskrivs i samtliga fall som en frukt av teologiska och kyrkohistoriska studier.¹³⁵

Det gemensamma för dessa konvertiter är att deras konversion, liksom Krogh-Tonnings, framstår som ett resultat av bokliga studier. Helena Nyblom och Johannes Jørgensen framstår här som undantagen som bekräftar regeln. Men att denna renodlat intellektuella väg inte tillhörde det vanliga framgår av den ovan nämnda artikelserien om konversioner som 1920 publicerades i *Nordisk Ugeblad*. De 60 artiklarna utgjorde ett svar på en enkät som redaktören Niels Hansen, som själv var konvertit med ett förflutet som präst i folkekirken, i början av året riktat till konvertiter. Han framhöll här att syftet inte var att söka utreda hur konvertiterna kommit till tro utan att få kunskap om vilka yttre faktorer som medverkat till deras konversion. För att göra svaren någorlunda jämförbara om-

133. *Nordisk Ugeblad* 1912, s. 723ff, 741ff, 765f, 775ff, 791ff, 807ff, 830ff, 851ff.

134. *Nordisk Ugeblad* 1912, s. 827ff. von Euch rapporterade om denna konversion i årsrapporten till L'Œuvre den 3 dec. 1912. CEPF, D6, AOPM.

135. F. Maurer, 1911, s. 41–44, 146–153, 168–174.



bads konvertiterna att svara på fyra frågor, nämligen vad som fått dem att ta avstånd från protestantismen, vad det var som väckt deras intresse för den katolska kyrkan, vilka böcker som varit av betydelse för konversionen samt om det fanns något i den katolska kyrkans lära och praxis som hämmat konversionsprocessen.¹³⁶

Frågorna är på många sätt ledande och speglar en bestämd uppfattning om hur en konversion bör gå till. Aversion, i detta fall i form av ett avståndstagande från luthersk kristendom, förutsätts vara ett inslag i konversionsprocessen, liksom också svårigheten att acceptera vissa sidor av den katolska tros läran. Om man jämför med de konventioner för konversion som jag presenterade i det förra avsnittet, kan man säga att både Krogh-Tonnings, Jørgensens och Nybloms konversionserfarenheter på sätt och vis reflekteras i de ställda frågorna, särskilt då i den första och den sista samt vad gäller Jørgensen också i den tredje. För honom innebär ju kontakten med den franska symbolismen ett viktigt steg på vägen mot konversion. Den andra frågan kan ses som ett test på den katolska missionsverksamhetens effektivitet. Flertalet danska konvertiter kunde ju förväntas ha kommit i kontakt med den katolska kyrkan hemma i Danmark. Svaren på denna fråga kan samtidigt ge en fingervisning om vilken av de ovan presenterade kategorierna konvertiten ifråga skall hänföras till, medan svaren på den fjärde frågan ger en bild av vilka katolska tros läror som från en nordisk utgångspunkt framstod som mest främmande.

En liknande enkätundersökning genomfördes i den av jesuiter ledda Eugenia församlingen i Stockholm 1929. Här ställdes tre frågor, nämligen om konvertiten brukat besöka katolska gudstjänster före konversionen och i så fall varför samt vad som varit den »bestämmande, bärande tanken« vid beslutet att bli katolik.¹³⁷ Dessa frågor har alltså en markerad inriktning på gudstjänstliv, vilket kan ses som en spegling av det ökade intresset för liturgi som gjorde sig gällande under 1920-talet. Men på denna

136. »Henvendelse til konvertitter«: *Nordisk Ugeblad* 1920, s. 247. Enkäten hade skickats ut med post till konvertiter som redaktören Niels Hansen kände till, medan andra hörde av sig efter det att de första svaren publicerats. 61 svar publicerades, men eftersom ett av dem gällde en släktings konversion har jag valt att bortse från detta. Ett annat rörde ett äkta par, som tillsammans sökt sig till den katolska kyrkan, men eftersom deras konversionsväg var identisk har jag valt att behandla deras svar som ett, inte som två.

137. Enkätundersökning från nov./dec. 1929: Eugenia församlingens arkiv (EFA). Y. M. Werner, 1996, s. 295–298.



Konvertiter och nordisk katolicism

enkät, vilken till skillnad från den danska bara riktades till medlemmar i den egna församlingen, var det endast 38 personer som svarade. Kanske har det faktum att svaren här inte var tänkta att publiceras bidragit till den låga svarsfrekvensen. Även i svenska katolska kretsar var intresset för konversionsfenomenet annars stort, och just under 1920-talet publicerades en rad konvertitberättelser, däribland markis Lagergrens och baron Armfelts, vilka vardera representerar en av de två vägar till konversion, den existentiella och den intellektuella, som jag har presenterat ovan.¹³⁸

ENKÄTUNDERSÖKNING OCH INTERVJUER OM KONVERSIONER I DANMARK OCH SVERIGE

De 60 svaren i den danska enkätundersökningen är mycket olika till sin karaktär. Några är utformade som små essäer medan andra är korta och summariska, vissa är signerade, andra inte. Flera av de signerade svaren har endast initialer för förnamnet, vilket gör att det inte går att avgöra om det rör sig om en man eller en kvinna. Konversionsåldern anges endast undantagsvis. Man kan också notera att flera inte förstått att frågorna gällde inställningen *före* upptagningen i den katolska kyrkan. Några har således besvarat frågan om huruvida vissa katolska lärosatser bidragit till att fördröja deras konversionsbeslut genom att redogöra för hur de *efter* konversionen steg för steg övervunnit dessa svårigheter. Så framhöll två konvertiter att alla svårigheter undanröjts genom undervisningen, vilken, som en av dem uttrycker det, visat på den katolska kyrkans »enestående Logik«, medan en annan konvertit menade sig vara för ny som katolik för att överhuvudtaget kunna uttala sig om den saken.¹³⁹ En del av svaren tycks mer vara ett resultat av den konvertitundervisning som meddelats än en redogörelse för konversionsorsaker. Så är det tio som nämner Luthers »felaktiga« reformer, avsteg från kyrkans lära respektive brott mot celibatslöftet som en anledning till att de tagit avstånd från protestantismen, och flera av dem som anger den katolska kyrkans enhet, auktoritet och fasta lära som orsak till att de börjat intressera sig för katolicismen verkar i själva verket ha kommit till denna uppfattning

138. G. Armfelt, 1920. C. Lagergren, 1925. Jfr Y. M. Werner, 1996, s. 299–303, 306–39. Armfelts konversionsberättelse publicerades också som artikelserie i *Nordisk Ugeblad* 1920.

139. *Nordisk Ugeblad* 1920, s. 265, 330f, 345f.



först i samband med undervisningen.¹⁴⁰ Tre skribenter ansåg sig ha haft en medfödd känsla eller instinkt för att den katolska kyrkan var den enda sanna kyrkan, medan tre andra uppgav att deras intresse för katolicismen väckts genom antikatolska skrifter.¹⁴¹

På frågan vad det var som fått konvertiterna att ta avstånd från protestantismen framhöll 20 protestantismens splittring och avsaknad av enhet och konsekvens i läran, medan 16 pekade på bristen på andakt och innerlighet i folkekirkens gudstjänst. Inte oväntat lyftes här förekomsten av dessa kvaliteter hos den katolska kyrkan fram som en viktig orsak till konversionen. Misstro mot Luthers person och reformationens, som en konvertit uttryckte det, revolutionära karaktär, spelade som sagt också en viss roll; i ett fall talades rent av om en »aversion« mot protestantismen.¹⁴² Några har dock avstått från att kommentera sitt förhållande till protestantismen, vilket kan antas bero på att de inte varit kyrkligt aktiva före sin konversion. Detta gäller emellertid uppenbart även en del av de konvertiter som valt att besvara denna i hög grad ledande fråga. 17 konvertiter framhöll den katolska kyrkoläran som en positiv faktor i konversionsprocessen, men de flesta av dessa tycks, av svaren att döma, ha skaffat sig närmare kunskap om det katolska lärosystemet först i samband med undervisningen eller genom läsning av katolsk apologetisk litteratur efter det att de redan börjat överväga en konversion.¹⁴³ Endast i tre av fallen framgår det klart att vederbörande kommit till övertygelsen om den katolska kyrkans sanning genom självständiga studier av katolska och protestantiska teologiska arbeten. En annan grupp utgörs av konvertiter som angivit en enskild lärosats som avgörande för deras konversionsbeslut. Så uppgav en manlig konvertit att folkekirkens oklara hållning vad gällde kvinnliga präster fällt utslaget, medan sju andra konvertiter nämnde lutherdomens acceptans av skilsmässa och omgifte.¹⁴⁴ I åtta av svaren framhölls altarets sakrament och Jesu närvaro (realpresens) i eukaristin respektive längtan efter att få gå till kommunion som en avgörande konversionsorsak.¹⁴⁵ Dessa sistnämnda svar speglar samspelet mellan kon-

140. *Nordisk Ugeblad* 1920, s. 264f, 267, 263, 283, 316 328f, 330f, 393, 506, 538, 587f, 616f.

141. *Nordisk Ugeblad* 1920, s. 247f, 375ff.

142. *Nordisk Ugeblad* 1920, s. 264f, 393.

143. *Nordisk Ugeblad* 1920, s. 250, 263f, 283, 328f, 330f, 345f, 375ff, 390, 483f, 506, 555f, 588.

144. *Nordisk Ugeblad* 1920, s. 247 (Hansens sammanställning), 313f.

145. *Nordisk Ugeblad* 1920, s. 247ff, 315f, 374, 343f, 377–482f, 553f.



Konvertiter och nordisk katolicism

vertitundervisning, inkulturation i katolskt gudstjänstliv och framväxten av en övertygelse som lett till konversion.

För många konvertiter har kontakten med det katolska gudstjänstlivet varit av stor betydelse för beslutet att konvertera. I den här aktuella undersökningen framhöll något mer än en tredjedel just det katolska gudstjänst- och andaktslivet som en central faktor i konversionsprocessen. Några lyfte fram den katolska gudstjänstens högtidlighet och andra estetiska företräden, medan andra pekade på det rika andaktslivet. I flera av enkätsvaren betonas också det faktum att de katolska kyrkorna till skillnad från de protestantiska var öppna hela dagarna för enskild andakt och att katolikerna inte skämdes för att visa sin tro genom yttre gester som knäfall och korstecken samt åsynen av katolska präster i bön framför sakramentet.¹⁴⁶ För två kvinnliga konvertiter har vistelsen i klostermiljö varit ett betydelsefullt incitament; en av dessa hade vistats i josefsystrarernas flickpension i Chambéry.¹⁴⁷ Katolska släktingar och vänner har givetvis också spelat en viss roll, och i 13 av svaren nämns eller antyds en sådan påverkan. I åtta svar angavs maria- och helgonkulten som orsak till konversion, i tre nämndes den katolska kyrkans praxis att be för de dödas själar.¹⁴⁸ Beträffande eventuella problem med vissa sidor av den katolska kyrkans tro och praxis menade sig 17 inte ha haft sådana svårigheter, elva nämnde avlatsväsendet, fyra maria- och helgonkulten, tre andakten till Jesu heliga hjärta och nio bikten. En man uppgav sig ha haft svårt att leva sig in i det ceremoniella katolska gudstjänstlivet.¹⁴⁹ Tre konvertiter menade att alla tvivel upphört när de väl bestämt sig för att underkasta sig kyrkans auktoritet.¹⁵⁰ Denna syn på den katolska auktoritetsprincipen



146. *Nordisk Ugeblad* 1920, s. 248f, 264ff, 281f, 315f, 331f, 345f, 374f, 393, 482f, 487f, 553f, 556, 573, 558, 605, 614f. Några av dessa nämnde också bikten och det faktum att människor gick till bikt inför allas åsyn.

147. *Nordisk Ugeblad* 1920, s. 281f, 615.

148. *Nordisk Ugeblad* 1920, s. 247f, 267, 314, 232, 345, 375f, 390, 393f, 482. En kvinna, som ännu inte formellt blivit katolik eftersom hon var gift med en luthersk präst, nämnde också tron på skärselden som en reningsort.

149. *Nordisk Ugeblad* 1920, s. 263f, 283, 314ff, 330f, 343ff, 375ff, 394f, 488f, 536ff, 555f, 569–573, 589, 616ff. En av dem som haft svårigheter med Jesu hjärtakulten nämnde att denna andakt senare blivit den käraste andaktsformen. En man uppger att han haft svårt att förstå kyrkans förhållande till samtidens sociala rörelser. Man kan anta att han härmed avsåg det katolska läroämnetets kamp mot den ideologiska modernismen.

150. *Nordisk Ugeblad* 1920, s. 247ff, 264ff, 377. Även i många av de övriga svaren nämns den katolska auktoritetsprincipen som en positiv faktor vid konversionen.



går väl ihop med den ecklesiologiska uppfattning som var rådande i den katolska kyrkan vid denna tid och som, inte oväntat, även kommer till uttryck i de i Norden verksamma katolska prästernas rapporter och brev.

I uppräknningen av litteratur som varit av betydelse för konversionen kommer Johannes Jørgensen på första plats, och tolv konvertiter uppgav att de påverkats i katolsk riktning av hans böcker, vilka alltså, som det heter i ett av svaren, fungerat som en »vägvisare« till den katolska tron.¹⁵¹ På andra plats kom den katolska kyrkans katekes, vilken ju var pliktleytur i samband med konversionsundervisningen. I fem av svaren uppgavs Krogh-Tonnings konversionsberättelse ha varit av betydelse, i tre nämndes pater Essers skrifter och i två arbeten av Newman. Andra böcker som togs upp var kardinal James Gibbons från engelskan översatta *Vore Fædres Tro*, *Nya testamentet*, *Nordisk Ugeblad*, Thomas a Kempis och Ripples *Den katholske Kirkes Skønhed*. Den sistnämnda boken fanns med i sju av svaren. En manlig konvertit, som nämnt *Nordisk Ugeblad* som en viktig orsak till konversionen, framhöll att han här fått klart för sig att den katolska kyrkan inte var någon främmande inkräktare, utan att den tvärtom var intimt sammanvuxen med det bästa i nordisk kultur och historia. Åtta konvertiter uppgav ingen litteratur alls, medan andra påpekade att de visserligen läst en rad böcker, men att de inte haft någon betydelse för deras konversionsbeslut. Religion var, som en manlig konvertit uttryckte det, främst en känslö- och hjärtesak som man inte kunde tillägna sig genom läsning. Detta kan kontrasteras mot en annan manlig konvertit, som menade sig ha kommit till övertygelsen om den katolska kyrkans sanning enbart genom studier. Det var en utsaga av den själländske biskopen Martensen om att katolicismen innehöll en »socialistisk« princip som väckt hans intresse för den katolska kyrkan.¹⁵² Tre konvertiter uppgav att pater Langes fastepredikningar i Ansgarskyrkan och angreppen mot denne i pressen väckt deras intresse för den katolska kyrkan och därmed fungerat som ett incitament till konversion.¹⁵³

Om man använder den kategorisering som jag presenterade tidigare, kan man konstatera att det stora flertalet konvertiter i denna enkätunder-

151. *Nordisk Ugeblad* 1920, s. 264, 267, 283, 329, 375f, 390, 486, 489, 506, 589, 615f.

152. *Nordisk Ugeblad* 1920, s. 247 (Hansens sammanställning), 328f, 345f, 589. Den person som framhöll sambandet med nordisk kultur och historia var född och uppvuxen i Sverige.

153. *Nordisk Ugeblad* 1920, s. 247ff, 264, 375.



Konvertiter och nordisk katolicism

sökning representerar den konvertittyp för vilka de existentiella frågorna och religionen som livsform står i fokus. Deras konversionsväg liknar alltså mer Johannes Jørgensens och Helena Nybloms än Newmans och Krogh-Tonnings. För de katolska prästerna i Danmark måste det ha varit glädjande att erfara att så många konvertiter uppgett intryck från katolska gudstjänster i Danmark som en viktig konversionsorsak och att de flesta uppenbarligen låtit sin religiösa trosuppfattning formas av den under visning de fått före upptagningen i kyrkan. Det är vidare intressant att konstatera att många av de tillfrågade framhöll den katolska kyrkans betoning av lydnad, auktoritet och enhetlighet i läran som en viktig faktor i deras konversionsprocess. Däremot är det inte en enda som uppgett att gemenskapen i en viss katolsk församling skulle ha haft någon betydelse för deras beslut att bli konvertiter. Kanske berodde detta på att det uppfattades som protestantiskt att framhålla församlingsgemenskapen och att man därför, i enlighet med den konfessionellt präglade konventionen för konversion, inte ville framhålla detta som en positiv faktor. Man valde därför att i stället framhålla gemenskapen med den världsvida kyrkan. Enkätundersökningen väckte intresse även i protestantiska kretsar, och flera kyrkliga tidningar tryckte av en del av svaren. Det grundtvigska *Menighedsbladet* presenterade resultaten i två längre artiklar, där man också diskuterade frågan om vilka lärdomar man från protestantiskt håll kunde dra av de katolska konvertiternas berättelser.¹⁵⁴

I den danska enkätundersökningen framträder ett uttalat konfessionalistiskt mönster för katolsk konversion, där aversionen i förhållande till protestantismen är klart markerad och där det katolska representeras av värden som sanning, tradition, auktoritet och trygghet. Den svenska konvertitenkäten ger en liknande bild. Här hade, som sagt, frågorna en stark slagsida åt det liturgiska, vilket avspeglas i svaren. De 38 konvertiterna, varav runt hälften var kvinnor,¹⁵⁵ uppger samtliga att de bevistat katolska gudstjänster innan de bestämde sig för att konvertera, men sju understryker att gudstjänsten inte haft någon direkt betydelse för deras beslut att bli katoliker. På frågan vad det var i den katolska gudstjänsten som tilltalat dem uppgav de flesta den högtidliga och andaktsfulla

154. *Nordisk Ugeblad* 1920, s. 247.

155. I de flesta fall har fullständiga namn satts ut, men i några anges enbart initialer.



stämningen, gudstjänstdeltagarnas vördnadsfulla hållning samt liturgins estetiska kvaliteter. Sju konvertiter framhöll också de goda och lärorika predikningarna.¹⁵⁶ I den danska enkäten var det ingen som nämnde predikan, vilket kan förklaras med att frågorna här hade en annan inriktning. På enkätens tredje fråga, vilken gällde det avgörande motivet för konversionen, uppgav mer än hälften övertygelsen om att den katolska kyrkan var den enda sanna kyrkan. Några nöjde sig med detta svar, medan andra gav en mer ingående motivering. Här betonades, liksom i den danska enkäten, det katolska lärosystemets fasthet, oföränderlighet och enhetlighet, vilken jämfördes med den splittring och oenighet som rådde på protestantiskt håll. I några av enkätsvaren nämndes främst subjektiva faktorer som exempelvis känslan av trygghet och frid i den katolska gemenskapen eller katolska släktingars goda exempel. En manlig konvertit, som vistats länge i Frankrike, uppgav vetenskapsmannen Louis Pasteurs offentliga bekännelse till den katolska tron som en avgörande faktor, medan en kvinnlig konvertit framhöll elisabethsysstrarnas självupppoffrande verksamhet. Även politiska faktorer spelade en viss roll. Katolicismen representerade, menade en manlig konvertit, tradition, ordning och kontinuitet och därmed en fast grund att stå på under en tid då oordning och laglöshet »under namn av demokrati och pacifism hotar att förgifta mänskligheten«.¹⁵⁷

I den svenska enkäten fanns ingen fråga om vilka böcker som påverkat konversionsbeslutet. Men två personer – en kvinna och en man – uppgav att läsning av katolsk litteratur varit av betydelse för deras beslut att bli katoliker. Kvinnan hade bland annat läst *Nordisk Ugeblad* och James Gibbons *Våra fäders tro*, som 1887 översatts till svenska. Hon hade även hört pater Langes predikningar i Ansgarskyrkan. Den manlige konvertiten nämnde en hel rad böcker, däribland Krogh-Tonning, pater Meyers katolska katekes samt artiklar i *Credo*. Han framhöll här särskilt Assarssons apologetiska artikelserie »Petrus och Petri«. Dessa artiklar har en skandinavistisk och samtidigt starkt antiprottestantisk slagsida, och de

156. Enkätsvar från bland andra Fredrik Höijer, M. Olavsson, H. N. Hansson, Nanny Isacson & Evelylin Moël: EFA. En särskild eloge fick i detta sammanhang den mångårige kyrkoherden i Eugeniaförsamlingen Friedrich Liebers »kraftiga och medryckande på god svenska« hållna predikningar.

157. Y. M. Werner, 1996, s. 295–298.



Konvertiter och nordisk katolicism

svenska reformatorerna framställs som illvilliga marodörer som drivits av inskränkta personliga eller maktpolitiska intressen och vars framfart lett till en förstörelse av delar av det nordiska kulturarvet.¹⁵⁸ En stark aversion mot protestantismen framskymtar i några av svaren. Så menade en manlig konvertit att samvetet förbjöd honom att »erkänna en religion som skapats av äregiriga och hänsynslösa anarkister« och att han ansett det vara en plikt att gottgöra den oförrätt som på 1500-talet tillfogats den katolska kyrkan och »våra rättrogna förfäder«.¹⁵⁹ Detta svar med dess nordiskt nationella anstrykning är hållet i samma anda som Assarssons ovan nämnda artikelserie. Liknande synpunkter framfördes också i den danska enkäten. I ett enkätsvar framhölls exempelvis att reformationen, vars revolutionära karaktär särskilt understryks, varit en bidragande orsak till Schleswigs förtyskning och kulturella och politiska nedgång. Genom att bli katolik menade sig denne konvertit ha återgått till »fädernas tro« och vänt tillbaka till moderkyrkan, som både var världskyrka och »den gamle danske kirke.«¹⁶⁰

Även om de ställda frågorna var olika finns det alltså stora likheter mellan svaren i den danska respektive den svenska enkäten. Som en sammanfattande slutsats kan man säga att den katolska auktoritetsprincipen och dess konsekvenser i form av en strikt hierarkisk ordning, ett fast och enhetligt lärosystem och en klart formulerad morallära spelat en viktig roll för det stora flertalet konvertiter. Men i de flesta fall var det inte det katolska svaret på de stora kontroverteologiska frågorna som fällt avgörandet utan snarare, som en svensk manlig konvertit formulerade det, »kyrkans auktoritet, den bestämda läran, så skall du leva, det är det rätta«.¹⁶¹ Enkätsvaren visar klart att mer känslomässiga aspekter, som exempelvis den andaktsfulla stämningen vid katolska gudstjänster, upplevelsen av personlig själavård och vägledning utifrån fasta principer och den känsla av trygghet och tillit som detta ingav i många fall varit bestämmande för beslutet att konvertera. Just känslan av trygghet och tillit har utan tvivel varit av central betydelse, vilket också förklarar det

158. Enkätsvar från Fredrik Höijer och Lotten Armfelt: EFA. B. D. Assarsson, »Petrus och Petri«, artikelserie i 12 avsnitt i *Credo* 1923.

159. Enkätsvar från O. F. Homman: EFA.

160. *Nordisk Ugeblad* 1920, s. 265.

161. Enkätsvar från Conrad Hederstedt: EFA.



faktum att de motiv som uppges mer tycks vara en frukt av konversionsundervisningen än en återspeglning av de personliga reflexioner som föregått denna. Prästerna gick grundligt till väga i sin undervisning, som inte bara var en introduktion i den katolska troslärans elementa utan också i det katolska sättet att leva och tänka. Konvertitundervisningen var med andra ord en indoktrinering i den katolska livsformen och de regler och förhållningssätt som den representerade.

Samma bild ger också den intervjuundersökning om konversionsorsaker som konvertiten Holger Krusenstjerna-Hafstrøm gjorde i mitten av 1930-talet och som publicerades under titeln *Hvordan de blev katoliker*. 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. Namn uppges inte, utan konvertiterna har i stället klassificerats efter yrke eller samhällsställning. Även kön och ålder vid konversionen anges. Av de intervjuade är elva män och fem kvinnor, vilka var och en representerar en specifik yrkesgrupp. Bland kvinnorna finner vi en husmor, en sjuksköterska, en universitetsstudering, en kontorschef samt en ordenssystem. Männerna hade följande yrken eller tjänster: hantverkare, konstnär, vetenskapsman, katolsk präst, ämbetsman, skogsarbetare, kommunaltjänsteman, journalist, lärare, jurist och affärsman.¹⁶²

Kontorschefen konverterade vid 51 års ålder, de övriga kvinnorna innan de fyllt trettio. Sjuksköterskan, som upptagits i den katolska kyrkan som 18-åring, hade konverterat under påverkan av kyrkoherde Neuvel på Nørrebro. Den stämmingsfulla katolska gudstjänsten och sakraments-tillbedjan samt negativa upplevelser i samband med konfirmationen i folkekirken hade varit av avgörande betydelse för hennes beslut att bli katolik. Husmodern hade blivit katolik som en följd av sitt giftermål, och ordenssystemen hade påverkats i katolsk riktning av sin bror, som tagit med henne till katolska gudstjänster. Det som främst tilltalade henne i den katolska tron var sakramenten och mariakulten. För den kvinnliga studenten, som uppgav sig ha längtat efter ett högre mål i tillvaron än att bara tjäna pengar och ha villa och barn, hade Johannes Jørgensens böcker och ett besök i Assisi varit en avgörande faktor i konversionsprocessen. Efter

162. H. Krusenstjerna-Hafstrøm, 1935.



Konvertiter och nordisk katolicism

hemkomsten från Italien hade hon sökt sig till en katolsk församling och anmält sig till konversionsundervisning, vilken fått henne att inse eukaristins eller, som man uttryckte sig vid denna tid, altarsakramentets centrala betydelse i kyrkans liv. Också kontorschefen hade påverkats i katolsk riktning efter vistelser i det katolska Italien, i detta fall i Rom och Assisi, och hon tilltalades särskilt av sakramentstillbedjan. Att hennes syster och dennas väninna båda var katolska konvertiter hade även det spelat en viss roll i sammanhanget, men också det faktum att hon i Danmark undervisats av en katolsk präst, vars fromhet och iver gjort ett djupt intryck på henne. Före sin konversion hade hon tillhört Indre Mission men även haft vissa anknytningar till grundtvigianismen.¹⁶³

Ser man till de manliga konvertiterna hade två en bakgrund i grundtvigianismen. Den ene av dem var nu katolsk präst, och det är helt uppenbart att det är fråga om Peter Schindler. Han uppgav här att det var den katolska kyrkans sanning, skönhet och fromhet och dess dogmer, liturgi och mystik som fört honom till konversion och att Grundtvigs psalmer och Jørgensens böcker fungerat som viktiga inspirationskällor. Den andre var lärare och hade gått på en grundtvigsk folkhögskola. För honom hade läsningen av den katolska kyrkans katekes, där han uppgav sig ha funnit de svar han sökt, varit av central betydelse för konversionsbeslutet. Två av konvertiterna hade varit engagerade i Indre Mission före sin konversion. I det ena fallet handlade det om en vetenskapsman, vars familj tillhörde denna riktning och som stötts bort av det krav på en personlig omvändelseupplevelse som han här konfronterats med. Ett besök i jesuiternas kyrka i Köpenhamn och läsningen av en katolsk bönbok hade fått honom intresserad av den katolska kyrkan. För kommunaltjänstemannen var det den katolska gudstjänsten som väckt intresset för katolicismen, och genom undervisningen hade han blivit övertygad om den katolska trons sanning. Även för hantverkaren var den katolska gudstjänsten en viktig konversionsorsak, men han hade också imponerats av den katolska kyrkans sociala engagemang. Vidare uppgav han sig ha blivit påverkad av sin katolska fästmö. Konstnären hade förts till den katolska kyrkan via sitt estetiska intresse, men i samband med undervisningen hade han också upptäckt den katolska kyrkans storhet, universalism och den trygghet

163. H. Krusenstjerna-Hafstrøm, 1935, s. 10f, 19ff, 25ff, 30ff, 34ff.



som den ingav. Juristen hade av en tillfällighet besökt den katolska kyrkan i Århus och då köpt en apologetisk bok. Han tilltalades av det rationella sätt på vilket den katolska tron presenterades. Ofelbarhetsdogmen, avlaten, skärselden och helgonkulten hade till en början berett honom problem, som dock försvunnit när han insett att den katolska kyrkan var den enda sanna kyrkan. Tron på kyrkans ofelbarhet hade alltså fått honom att tro även på dess läras sanning.¹⁶⁴

Dessa manliga konvertiter var alla mellan 19 och 24 år då de konverterade. De övriga tre var medelålders vid tidpunkten för sin upptagning i kyrkan. Ämbetsmannen uppgav sig under 15 års tid ha studerat katolicismen och var i femtioårsåldern då han bestämde sig för att bli katolik. Han tilltalades av den katolska kyrkans auktoritet, fasta struktur och sakramentslära men också av dess moderlighet och av jungfru Maria som symbol för det rena. Treenighetsläran hade emellertid berett honom vissa svårigheter. Skogsarbetaren hade förts till den katolska tron av sin katolska hustru. Hans barn hade fått en katolsk uppfostran och han hade ofta gått med i kyrkan, men tanken på bikten hade länge avhållit honom från att anmäla sig till trosundervisning. Det som till slut föllt avgörandet var en ung katolsk prästs predikan om Bibeln. Affärsmannen, slutligen, hade kommit i kontakt med den katolska kyrkan genom sina barns musiklärare, som var en ivrig katolik. Denne hade också tagit honom med till en präst. Även för hans del hade den katolska auktoritetsprincipen spelat en viktig roll, och då han väl accepterat kyrkans auktoritet hade allt annat fallit på plats. Som han såg det visade den katolska auktoritetsprincipen att detta var en »Religion för Mænd«.¹⁶⁵

I dessa intervjuer framträder en intressant skillnad mellan män och kvinnor. Det är sålunda bara kvinnliga konvertiter som anger den eukaristiska tillbedjan som ett konversionsargument, medan de manliga konvertiterna i stället pekat på liturgin som sådan. Ingen av kvinnorna men flera av männen framhåller den katolska auktoritetsprincipen och den fasta katolska kyrkoläran. För två män och två kvinnor hade Johannes Jørgensens böcker bidragit till att väcka intresse för katolicismen, medan andra påverkats i katolsk riktning av andra katolska böcker eller av katolska an-

164. H. Krusenstjerna-Hafström, 1935, s. 5–19, 21–24, 28ff, 33f.

165. H. Krusenstjerna-Hafström, 1935, s. 33f.



Konvertiter och nordisk katolicism

höriga. På den punkten framträder således ingen könsskillnad. Även i den svenska enkätundersökningen kan man se en viss skillnad mellan könen såtillvida att lärofrågorna betonas starkare i männens svar, medan kvinnorna snarare lyfter fram faktorer knutna till andaktsliv och själavård. En förklaring till detta kan vara att männen ifråga haft en akademisk bakgrund, vilket gjort det naturligt att framhålla intellektuella faktorer. I den danska enkäten kan man inte urskilja några sådana skillnader, eftersom de flesta svaren undertecknats med pseudonym eller enbart med initialer.

Auktoritetstro, antimodernism och intellektualism

Den katolska kyrkans auktoritativa hållning i teologiska, filosofiska och samhällsliga frågor var en viktig förklaring till att människor valde att konvertera till katolicismen. Här fann de fasthet och stöd i en tid som präglades av omvälvande förändringar. För dessa katolska konvertiter uppfattades den katolska kyrkans fördömande av den teologiska och ideologiska modernismen därför som något positivt, eftersom detta bidrog till den stabilitet och trygghet som de sökte. Detta framkommer tydligt i de litterära konversionsberättelser som jag ovan presenterat. Helena Nyblom prisade den katolska kyrkans »välgörande« auktoritet, och Johannes Jørgensen ställde den katolska kyrkans fasta lära, tradition och krav på absolut underordning i positiv kontrast till tidens materialistiska individualism, vetenskapstro och rationalism. I hans konversionskildringar framställs konversionen med andra ord inte bara som ett konfessionsbyte utan också som ett radikalt avståndstagande från den moderna tiden och dess kultur. Också för många andra av tidens litterära konvertiter i Norden och i västvärlden i övrigt spelade avståndstagandet från det moderna och längtan efter förmoderna värden och gemenskapsideal en central roll. Liksom den katolska kyrkan vid denna tid tog avstånd från den ideologiska moderniteten och allt vad den representerade, hade också den katolska konversionsrörelsen sin udd riktad mot »det moderna« – den var, för att citera titeln på en bok av den berömde franske konvertiten Jacques Maritain, »antimodern«.¹⁶⁶

En av de nordiska konvertiter som tydligast företrädde detta antimo-

166. J. Maritain, *Antimoderne*. Paris 1922. Jfr J. Gadille, 1997, s. 339–346.



derna ideal var svensken Claes Lagergren, som skildrat sin konversion och sitt liv fram till 35-årsåldern i det niobandiga memoarverket *Mitt livs minnen* från 1920-talet. Lagergren, som efter sin konversion 1883 kom att avancera till påvlig kammarherre och markis, spelade en viktig roll i den svenska katolicismen, och genom sina kontakter med den påvliga kurian kom han att fungera som ett slags inofficiellt sändebud mellan kurian och det svenska kungahuset. Han engagerade sig också kyrkopolitiskt, och det var mycket till följd av hans insatser som jesuitorden kom att fortsätta sin verksamhet i Stockholm även efter första världskriget, trots att jesuitgeneralen sedan länge bestämt sig för att dra tillbaka sina präster från den föga framgångsrika svenska missionen. Lagergrens memoarer, vilka liksom Jørgensens bygger på kontinuerligt förda dagboksanteckningar som till en del är utgivna och som i original finns tillgängliga i hans samling på Nordiska museet i Stockholm, utkom i en betydande upplaga och blev en stor succé. Vid denna tid var markis Lagergren en känd kulturpersonlighet i det svenska societetslivet med ett vidsträckt kontaktnät till förnämna kretsar runt om i Europa. I hans omfattande brevsamling, vilken omfattar mer än 1 600 brevskrivare, finner man både kuriekardinaler, kungligheter och namnkunniga representanter för den europeiska kultureliten. Även icke-katoliker ingick i hans bekantskapskrets, och han umgicks på förtrolig fot med öppet ateistiska bekännare som exempelvis Hjalmar Branting. På 1920-talet kunde Lagergren blicka tillbaka på en tämligen enastående karriär. Han, som i sin ungdom varit en fattig kontorist, var nu en förmögen aristokrat och herre till det magnifika Tyresö slott utanför Stockholm, och denna märkliga karriär var i mångt och mycket ett resultat av hans konversion till den katolska kyrkan.¹⁶⁷ För många nordbor brukade konversionen vara förbunden med svåra prövningar både

167. C. Lagergren, *Mitt livs minnen*. Bd I–IX. Stockholm 1922–30. C. Lagergren, *Kronor av guld och törne*. Stockholm 1923. Det sistnämnda verket är en skildring av samtida katolskt liv i Sverige och i det katolska Europa. Här ges en ingående beskrivning av det påvliga hovet, dess organisation och ceremoniel. Vidare skildras ett besök hos exkejsarinnan Zita av Österrike. Även denna bok bygger på dagboksanteckningar. C. Lagergren, *Efterlämnade dagboksanteckningar*. Bd 1–2. Stockholm 1940 & 1953. Dessa inleds med året 1888, det år som *Mitt livs minnen* slutar, och utgör en förkortad version av dagboksanteckningarna. Så har mer kontroversiella händelser eller skarpa omdömen om enskilda personer, exempelvis biskop Bitter, uteslutits. »Mon Journal« i Claes Lagergrens samling (Tyresösamlingen) på Nordiska museet inleds 1867; den är skriven på franska fram till 1920 och därefter på svenska. Se Y. M. Werner, »Markis Lagergren och katolicismen i Sverige«: *Signum* 1994:8 och 9–10.



Konvertiter och nordisk katolicism

på det personliga planet och i arbetslivet. För Lagergren var det alltså precis tvärtom. Men även om hans levnadsbana är särpräglad så uppvisar hans konversionsprocess ändå många typiska drag.

Det var genom sitt arbete som kontorist på olika handelsföretag som Lagergren kom i kontakt med den katolska kyrkan. Men det var till en början mest hans estetiska intressen som drog honom till de katolska gudstjänsterna. Avgörande blev hans bekantskap med en äldre änka, som var varm katolik och som för att väcka sin unge väns intresse för den katolska religionen bekostade en resa för honom till Rom hösten 1877. Hon såg också till att han blev mottagen i privataudien hos Pius IX. Att döma av memoarerna var intrycken från denna romvistelse överväldigande för den då 24-årige Lagergren, och mötet med den äldre påven gjorde honom hänförd. När han knäböjde inför påven och denne bjöd honom kysa sin ring, kysste han inte bara ringen utan hela handen, och i sin dagbok noterade han att det var, »den första suverän jag fått vidröra och den förnämsta av dem alla«. Denna hänförelse var emellertid mera politiskt än religiöst betingad. Lagergren var övertygad monarkist, och hans politiska inställning var livet igenom präglad av en romantiskt färgad legitimistisk konservatism. I kampen mellan det nya Italien och påvestolen ställde han sig oreserverat på påvens sida. Men detta ställningstagande var inte förbundet med några religiösa sympatier, och vid denna tid var Lagergren, enligt vad han själv uppger, tämligen ointresserad av religiösa frågor.¹⁶⁸ För hans del kom alltså vägen till den katolska tron att gå via politiska sympatier för en, i ordets ursprungliga betydelse, reaktionär samhällsideologi. Här påminner han, intressant nog, om många av de katoliker och katolska konvertiter som efter andra vatikankonciliet kom att engagera sig för en återgång till den förkonciliära kyrkliga ordningen. Också här spelade, vilket jag kommer att visa i det sista kapitlet, drömmen om en återgång till en förmodern, monarkisk samhällsordning en viktig roll. På Lagergrens tid var denna politiska hållning emellertid den katolska kyrkans officiella linje, vilket inte är fallet efter andra vatikankonciliet.

Bestämmande för Lagergrens fortsatta religiösa utveckling blev de re-

168. C. Lagergren, *Mitt livs minnen*, Bd II., s. 320–448. Här ges också en lång redogörelse för Pius IX och det kyrkopolitiska läget under hans pontifikat. Pius IX var den siste påve som också var monark i kyrkostaten.



sor han i slutet av 1870-talet kom att göra i det katolska Europa. Dessa resor möjliggjordes av att hans välgörarinna avlidit och testamenterat hela sin förmögenhet till honom. Lagergren blev därmed ekonomiskt oberoende och befriad från tvånget att behöva förvärvsarbete för sin försörjning. En längre vistelse i Spanien och vänskapen med en ung spanjor blev av avgörande betydelse, och Lagergren blev nu invigd i den katolska livsformen med dess andakter, bruk och religiösa traditioner. Men det var först efter det att Lagergren, som efter några månader fortsatt sin sydeuropeiska rundresa, fått bud om att hans nyvunne vän oväntat avlidit som han bestämde sig för att konvertera. Det svartkantade brevet från vännens far med underrättelsen om dödsfallet finns återgivet i faksimil i *Mitt livs minnen*. Vännen skall vid avskedet ha sagt sig vilja ge sitt liv för att Lagergren skulle omvända sig och bli katolik. Vid den tidpunkten hade Lagergren kommit till uppfattningen att den katolska religionen visserligen var den fullkomligaste av alla, men han hade inte en tanke på att konvertera. Det vore ju, som han vid upprepade tillfällen skall ha försökt klargöra för sin spanske vän, detsamma som att förråda sitt svenska fosterland. Med vännens död kom saken i ett annat läge, och den romantiskt lagde Lagergren tolkade nu dennes ord vid avskedet som ett gudomligt tecken på att han måste dra konsekvenserna av sina religiösa insikter och låta sig upptas i den katolska kyrkan.¹⁶⁹

Vägen till konversion visade sig emellertid svårare än vad Lagergren trott. Först hade han vänt sig till ordensgeneralen för barnabitorde, vilken drev missionsverksamhet i Sverige och vars företrädare haft nära kontakter med den just avlidna änkedrottning Josefina; hon hade några år tidigare förgäves försökt få en av dessa barnabiter som apostolisk vikarie i Sverige.¹⁷⁰ Ordensgeneralen hade emellertid avfärdat Lagergren med några intetsägande fraser, och då han väl funnit en präst som var redo att ta sig an honom, fann han, enligt vad han skriver i memoarerna, till sin förvåning att han skulle bli tvungen att underkasta sig trosundervisning. Han gjorde här samma erfarenhet som så många andra konvertiter, nämligen att den katolska kyrkan inte betraktar fromma känslor och politiska

169. C. Lagergren, *Mitt livs minnen*. Bd III & IV. Angående samvaron med den spanske vännen, vars namn var Francisco Santa Olala y Herraiz, se bd III, s. 338–442. Betydelsen av dennes död skildras i bd IV, s. 224–231.

170. Y. M. Werner, 1996, s. 102f.



Konvertiter och nordisk katolicism

sympatier för påvemakten som ett tillräckligt skäl för konversion. Efter tre månaders undervisning av redemptoristpatern Edward Douglas, som han kommit i kontakt med via två nyvunna brittiska vänner som båda var påvliga kammarherrar, blev Lagergren den 1 mars 1880 upptagen i den katolska kyrkan. De båda brittiska kammarherrarna introducerade honom därefter vid det påvliga hovet och i den påvetrogna romerska societeten, och de ordnade också en privataudiens hos den nye påven Leo XIII. Påven kom alltifrån detta första möte att visa Lagergren sin särskilda bevägenhet, vilket bland annat yttrade sig i att han gjorde honom till påvlig kammarherre och senare också till markis. Sin första kommunion mottog Lagergren ur påvens hand vid en påvlig privatmessa, och vid sin konfirmation den 19 mars 1880, som förrättades av den till Sanctum Officium knutne storinkvisitorn, tog han som en hyllning till påven konfirmationsnamnet Leo.¹⁷¹

Lagergrens konversionsberättelse, som ingående skildras i band III och IV i *Mitt livs minnen* och som på det stora hela överensstämmer med den bild man får av skeendet i hans på franska förda dagboksanteckningar, kan ses som ett typexempel på den av existentiella skäl bestämda konversionen. Men det var i hans fall inte fråga om ett aktivt sökande som hos Helena Nyblom och Johannes Jørgensen utan snarare om en existentiellt bestämd reaktion på vissa omvälvande yttre händelser. Lagergren hade inga problem med den katolska kyrkans lära men visade heller inget intresse för att tränga djupare ned i trons mysterier. I samband med trosundervisningen nöjde han sig med att tillsammans med pater Douglas studera den katolska kyrkans katekes. Han var, enligt vad han uppger i memoarerna, redan från början fullt och fast övertygad om att den katolska kyrkan var bärare av den ofelbara sanningen. Det enda som oroade honom var vilka konsekvenser konversionen skulle få för hans personliga levnadsföring och hur han skulle klara av den generalbikt som var en förutsättning för att han skulle kunna upptas i den katolska kyrkan. Han funderade också över hur han utan att hyckla skulle kunna avge löfte om att sträva efter att leva ett rent och fromt liv. I memoarerna ger Lagergren följande målande beskrivning av generalbikten:¹⁷²

171. C. Lagergren, *Mitt livs minnen*. Bd IV, s. 244–422.

172. C. Lagergren, *Mitt livs minnen*. Bd IV, s. 261–273.



NORDISK KATOLICISM

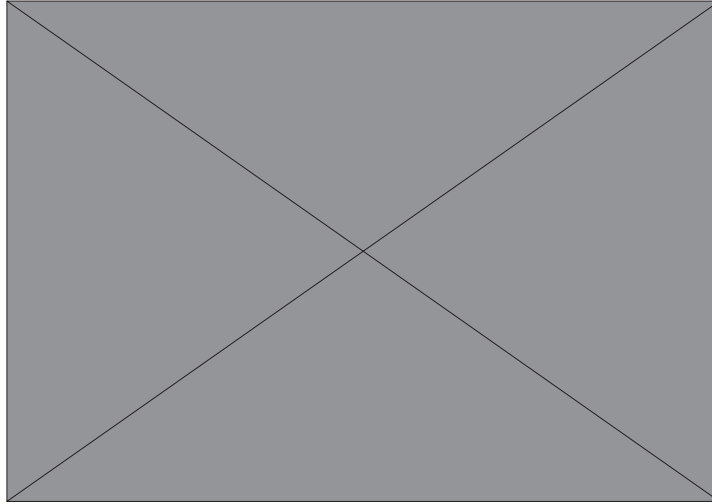
»Nå, då återstår för er icke något annat än att säga vad som tynger ert samvete«, sade fader Douglas och tryckte min hand. Vad menade han? Store Gud! Bikten? Var den då kommen, den förfärliga svåra stunden? Jag hade gjort samvetsrannsakan. Nej, jag kunde inte berätta allt detta. [...] Det måste fram, i ord uttryckas för en annan människas öra! – O blygsel! – Varje begär! Och så sade man att det var så bekvämt att bikta, få förlåtelse för att börja synda på nytt! Vilken okunnig lögn! »Nej fader. Icke för er kan jag bikta! Jag lovar er, att jag skall bikta allt, allt – men icke för er. Till en annan – en obekant – skall jag gå – men ej till er«, ropade jag och reste mig upp. Över fader Douglas vackra anletsdrag for ett leende. »Och ni tror ej, att jag känner alla dessa edra synder«, sade han milt, »att jag aldrig hört dem förr. Jag kan säga er dem«, och hans blida stämma sade ord efter ord, vände den ena sidan efter den andra i min själs syndaregister, under det att jag, manad av hans hands tryckning, sakta sjönk på knä. Jag kände hur hans gamla kind snuddade vid min, när hans viskande ord nådde mitt öra, och jag fick mod, rättade ibland vad han gissade sig till, den ena hjärtevågen välvde fram efter den andra, och innan jag visste hur det hänt, hade jag sagt honom allt. Jag stod rodnade med nedslagna ögon. Det var min själs autodafé. Vi stego därefter ned i sakristian och där skedde avsvärjelsen, som jag, med darrande läppar uttalade och därefter undertecknade.

Denna beskrivning stämmer i huvudsak med den redogörelse han ger i sin dagbok. Men vad Lagergren inte berättar i memoarerna, men som framkommer i dagboken och än tydligare i hans brevväxling med pater Douglas, är de svårigheter han hade att göra bikten till en del av sin religiösa praxis. Han älskade att delta i storslagna liturgiska ceremonier, och han kom med tiden också att alltmer uppskatta den sydländska folkliga katolicismen, men han tycks ha haft svårt att på djupet anamma den katolska religiositeten. I memoarerna sägs inget om hans religiösa funderingar i samband med upptagningen i kyrkan. Däremot tar han upp frågan om svenskhet och katolicism, och han beskriver hur han kvällen efter sin upptagning i kyrkan plågades av tanken på att han genom sin konversion skulle ha förrätt sitt nationella arv och avsvurit sig sin svenskhet.¹⁷³ Detta

173. C. Lagergren, *Mitt livs minnen*. Bd IV, s. 271.



Konvertiter och nordisk katolicism



På väg till den eukaristiska kongressen i Amsterdam 1924. Kardinal van Rossum sitter i mitten, och i bakgrunden syns markis Lagergren i kammarherreuniform. Tyresösamlingen på Riksarkivet, Stockholm.



återger nog ganska väl vad svenska konvertiter vid denna tid kände och tänkte i samband med sin konversion. För de danska och norska konvertiterna tycks detta inte ha utgjort ett lika stort problem som för de svenska. Så finner man inga anspelningar på sådana identitetsproblem vare sig hos Jørgensen och Nyblom eller hos Krogh-Tønning. Detta kan förklaras med att arvet från reformationen inte hade samma starka ställning i den norska och danska nationella historietraditionen som i den svenska, där kampen mot den katolska faran och försvaret av den evangeliska läran utgör ett bärande element. I Danmark var det snarare medeltiden som hade denna ställning.¹⁷⁴ Från den danska katolska missionsledningens sida gjorde man, som jag visat i föregående kapitel, därför stora ansträngningar för att demonstrera den katolska trons förankring i nordisk kultur och historia, och man försökte på olika sätt återanknyta till det medeltida katolska arvet. Lagergren, som efter sitt giftermål på Leo XIII:s inrådan bosatte sig i Sverige 1892, försökte förgäves intressera biskop Bitter för



¹⁷⁴ D. Thorkildsen, »Religious Identity and Nordic Identity«: *The Cultural Construction of Norden*. Eds. Ø. Sørensen & B. Stråth. Oslo 1997, s. 138–160.



en sådan missionsstrategi, och han ställde sig mycket kritisk till dennes, som han menade, tyskpräglade spiritualitet. I stället borde man, menade Lagergren, anknyta till det rika katolska arvet från svensk medeltid och så utveckla en genuint svensk katolicism. Lagergren kom sedermera själv att bidra till detta genom att ge ekonomiskt understöd åt Elisabeth Hesselblad och hennes strävanden att återuppliva en mera svensk variant av birgittinorden. Det var också till stor del tack vare honom som de svenska birgittinerna kunde förvärva birgittahuset på Piazza Farnese i Rom i början av 1930-talet.¹⁷⁵

Lagergrens konversionshistoria är märklig inte bara genom det lysande yttre ramverket utan också därför att hans konversion, åtminstone på det diskursiva planet, tycks sakna en religiös dimension. Det var katolicismen som en kulturell livsform och den katolska samhällsdoctrinens legitimistiska prägel som tilltalade honom, och i hans konversionsberättelse liksom också i hans skildringar av sina fortsatta levnadsöden intar de religiösa frågorna en mycket underordnad plats. Här finns ingen motsvarighet till den ständiga inre kamp som präglar Jørgensens memoarverk, och han har heller inte fört någon andlig korrespondens liknande Helena Nyblom med Clérissac. I memoarerna, liksom också i den tryckta dagboksutgåvan, handlar det, vid sidan av berättelserna från hans många resor, mest om societetsliv, storslagna liturgiska evenemang av olika slag och skildringar av personer han mött, miljöer hans vistats i samt historiska tillbakablickar. Men fram till Sven Stolpes, Gunnel Vallquists och andra svenska författares konversion och framträdande som katolska skribenter efter andra världskriget förblev markis Lagergren den för en svensk allmänhet mest kände svenske konvertiten.

Vid samma tid som Lagergrens memoarer utkom också två andra svenska konversionsberättelser, nämligen baron Gustaf Armfelts *Min väg till kyrkan* från 1920 och fysikern Eva von Bahr-Bergius *Min väg tillbaka till kristendomen* från 1933. För båda dessa har, åtminstone att döma av deras konversionsskildringar, filosofiska och teologiska överväganden spelat en avgörande roll för deras beslut att bli katoliker. De represente-

175. Lagergren, 1940, s. 142, 256ff och 1953, s. 440ff. »Mon Journal« april 1908: Tyresösamlingen, RA. Jfr A. af Jochnick Östborn, »För Sverige har jag skänkt Gud mitt liv«. *Elisabeth Hesselblads kallelse och birgittinsk mission för Sverige åren 1902 till 1935*. Uppsala 1999, s. 33f.



Konvertiter och nordisk katolicism

rade med andra ord den lilla grupp konvertiter, vilkas väg till den katolska kyrkan gått via intellektuella studier. Gustaf Armfelt var uppvuxen i ett lutherskt präglat ämbetsmannahem i Stockholm. Han hade tidigt utvecklat sympatier för en mer högkyrklig religiös åskådning, där ordning och tradition betonades. Detta gjorde att han valde att bedriva teologistudier i det högkyrkliga Lund i stället för i det mer närbelägna men lågkyrkligt präglade Uppsala. Under sin studietid började Armfelt befatta sig mera ingående med de stora teologiska kontroversfrågorna, först med utgångspunkt från Luthers skrifter och konfessionellt lutherska apologetiska verk och så småningom också utifrån katolska dogmatiska arbeten. Av stor betydelse för Armfelts fortsatta utveckling blev också Krogh-Tonnings arbeten. Dessa teologiska studier förde honom steg för steg till uppfattningen att den lutherska ståndpunkten var ohållbar. Han anger här framför allt tre punkter, nämligen bibelsynen, moralläran och auktoritetsprincipen. Den lutherska sola-scriptura-principen hade, framhöll han, lett till en rad olika skrifttolkningar och därpå byggda samfund, och på senare tid hade liberalteologin ifrågasatt själva det fundament på vilket den kristna tron vilade. Vad gällde moralläran, var det främst reformatörernas avvisande av de goda gärningarnas betydelse för frälsningen som stötte Armfelt. Därmed hade man, menade han, berett vägen för den moraliska upplösning som präglade det moderna samhället.¹⁷⁶

Protestantismens främsta svaghet låg emellertid, enligt Armfelt, i dess avvisande av auktoritetsprincipen. Luther hade i vissa sammanhang visserligen försvarat den kyrkliga traditionen, ämbetet och kyrkoläran. Men vid andra tillfällen hade han förkastat traditionen som ett normativt riktmärke, och han hade vägrat underordna sig kyrkans dom då hans egna teologiska teorier ifrågasatts. Detta handlingssätt fann Armfelt inkonsekvent, eftersom det innebar att man åberopade sig på en princip som man själv inte var beredd att följa. Reformatörernas brytning med Rom hade vidare lett till att de protestantiska kyrkorna kommit att underordnas statsmakten, vilket genom samhällets sekularisering fått förödande konsekvenser och gjort det alltmer omöjligt att hävda en bekännelsestrogen lutherdom. Mot splittringen och statsmaktens förtryck av kyrkan på protestantiskt håll ställde Armfelt enheten och kontinuiteten i troslära,

176. G. Armfelt, 1920, s. 2–20. Jfr Y. M. Werner, 1996, s. 306–309.



organisation och ledning i den katolska kyrkan. Genom sitt ofelbara läro-
ämbete erbjöd den katolska kyrkan en säker garanti både för Bibelns au-
tenticitet och för den rätta tolkningen, och den katolska nådeläran med
dess betoning av gärningarnas betydelse var ett verksamt medel mot
moralisk upplösning. Detta var således bakgrunden till Armfelts konver-
sion. Men även det katolska kyrko- och gudstjänstlivet, som han kommit
i kontakt med under resor i södra Tyskland, spelade en viss roll för hans
konversion, och han framhåller liksom så många andra konvertiter Jesu
närvaro i altarsakramentet som en viktig faktor. En viss betydelse fick
också hans besök i Köpenhamn i fastan 1895, där han fick tillfälle att lyss-
na på den ovan nämnde pater Langes andliga föredrag i Ansgarskyrkan.
I ett av dessa föredrag hade Lange med skärpa vänt sig mot tanken att
kyrkotillhörigheten skulle vara av underordnad betydelse. Armfelt, som
också hade ett personligt samtal med patern, framhåller att dennes före-
drag »bidrogo mycket till att föra mig framåt på vägen till Kyrkan«. Det
är vidare intressant att notera att Armfelt vid sidan av all lärd teologisk
litteratur också läst Johannes Jørgensens böcker, som säkert bidragit till
hans utveckling i katolsk riktning. Armfelts upptagning i den katolska
kyrkan ägde rum hos jesuiterna på Stenosgade i Köpenhamn den 7 mars
1897.¹⁷⁷ Han kom därefter att inta en framträdande ställning inom den
svenska katolicismen, och han engagerade sig liksom Lagergren i kampen
för att få behålla jesuiterna i Sverige på 1910-talet.¹⁷⁸

Även i Eva von Bahr-Bergius konversionsberättelse intar de teologiska
kontroversfrågorna en framträdande roll. Men till skillnad från Armfelt,
som konverterat från högkyrklig lutherdom till den katolska tron, hade
Eva von Bahr, som hon hette före sitt giftermål, redan i sin ungdom tagit
avstånd från kristen tro. För henne var konversionen därför samtidigt en
väg tillbaka till kristendomen, vilket också framgår av titeln på hennes
konversionsberättelse. Hon redogör här för den intellektuella process som
förde henne från ateism till positiv gudstro. I sin ungdom hade hon under
påverkan från Viktor Rydberg vänt sig bort från kristendomen. Hennes
areligiösa och relativistiska inställning hade befästs under studietiden i
Uppsala, där hon läste filosofi och naturvetenskap och, som första kvinna

177. G. Armfelt, 1920, s. 16–46. Citatet från s. 31.

178. Y. M. Werner, 1996, s. 214ff.



Konvertiter och nordisk katolicism

i Sverige, disputerade i fysik. Efter att ha tjänstgjort några år som docent i fysik vid Uppsala universitet fick hon 1914 anställning vid folkhögskolan i Brunnsvik. Det var vid denna tid som hennes religiösa sökande började. Första världskriget och dess följder hade fått henne att ställa sig alltmer tveksam till den vetenskapsorienterade framstegsoptimism som hon dittills hyllat. Av betydelse var även hennes giftermål med Niklas Bergius 1916. Denne var katolsk konvertit och hade några år tillhört jesuitorden, som han dock lämnat i protest mot Pius X:s hårda ingripande mot den katolska modernismen och dess ledande företrädare. Han hade då också slutat praktisera sin katolska tro. Men 1918 försonades han med kyrkan, vilket medförde att makarna måste gifta sig katolskt. Makens religiösa omvändelse ledde till att Eva von Bahr-Bergius fick en mer positiv syn på kristen tro, men den skall, enligt vad hon uppger, inte ha haft någon direkt betydelse för hennes egen religiösa utveckling.¹⁷⁹

Bahr-Bergius religiösa sökande kom i ett första skede att riktas mot de utomeuropeiska religionssystemen. Därefter vände hon sig till den katolska modernismen, här representerade av den tyske teologen Friedrich Heiler, som tidigare varit katolsk präst men som under ett besök i Uppsala 1919 övergått till lutherdomen. Han blev senare en av de ledande företrädarna för den lutherska högkyrkligheten i Tyskland.¹⁸⁰ Heilers böcker väckte Bahr-Bergius intresse för samtida katolsk teologisk litteratur, och hon studerade ingående arbeten av teologer som Romano Guardini och Karl Adam, som representerade de nya trender inom liturgi och ekklesiologi som gjorde sig gällande inom den tyska katolicismen under mellankrigstiden. Men hon läste också verk av äldre katolska författare som exempelvis Newman, vars *Apologia*, enligt vad hon uppger, varit henne till stor hjälp. För Bahr-Bergius innebar kontakten med katolsk teologisk litteratur på många sätt en vändpunkt. De katolska teologerna uttryckte sig, menade hon, mycket klarare än de protestantiska, och hon imponerades av att de förklarade de kristna grundsanningarna utan att försöka bortförklara de dogmer på vilka den kristna tron vilade. Hon blev nu också alltmer övertygad om att en trosövertygelse måste ha ett *bestämt* innehåll,

179. E. von Bahr-Bergius, 1933, 16–19. Jfr Y. M. Werner, 1996, s. 309–314.

180. Ang. Heiler, se S-E. Brodd, *Evangelisk katolicitet. En studie av innehåll och funktion under 1800- och 1900-talen*. Lund 1982, s. 146f.



vilket förutsatte ett försanthållande av ett klart definierat lärosystem. Tron måste med andra ord vara rationellt grundad. Denna uppfattning innebar redan i sig ett steg i katolsk riktning och ett avståndstagande från den vid denna tid gängse lutherska synen på tron som enbart förtröstan på Guds nåd och barmhärtighet. Bahr-Bergius var medveten om detta, och i en liten bok med titeln *Om katolicismen*, vilken utkom några månader före hennes upptagning i den katolska kyrkan, ger hon en ingående redogörelse för de, som hon uppfattade det, viktigaste skillnaderna mellan katolskt och protestantiskt.¹⁸¹ Skriften bygger dels på de anteckningar hon gjort i samband med sina teologiska självstudier före konversionen, dels på en brevväxling med författarinnan Lydia Wahlström, och en del av de protestantiska invändningar mot katolicismen som refereras i boken är hämtade från Wahlströms brev. Detta gör att det som i boken presenteras som protestantism på det stora hela blir identiskt med den liberalteologiska ståndpunkt som Lydia Wahlström företrädde.¹⁸²

I sin konversionsberättelse beskriver Bahr-Bergius slutskedet i konversionsprocessen som en utveckling där hennes intellektuella insikter steg för steg omsattes i existentiell övertygelse. Med tron på Guds existens och den kristna skapelsetron hade hon inga problem, eftersom hon här menade sig finna stöd i sin egen vetenskap, fysiken. Svårare var det då med de kristologiska dogmerna, inte minst tron på Jesu gudom och frälsningsverk, och det var först när Bahr-Bergius kommit till klarhet om kyrkans centrala roll i det katolska lärosystemet som även detta föll på plats. Hon tog här starka intryck av Karl Adams 1924 utgivna arbete om katolicismens väsen, där kyrkan utifrån den paulinska metaforen om Kristi kropp och i anknytning till psykologiska och religionsfenomenologiska teorier beskrivs i ett dynamiskt och frälsningshistoriskt perspektiv. Särskilt tilltalades hon av Adams beskrivning av sambandet mellan kyrkan och rättfärdiggörelsen och av hans framställning av Jesu offerdöd och dess fortsättning i mässoffret (eukaristin) och kyrkans sakrament som en frälsningshandling som upphöjde den mänskliga solidariteten till ett högre plan. Detta gjorde att hon också kunde acceptera tanken på kyr-

181. E. von Bahr-Bergius, *Om katolicismen. Några ord till protestanter*. Uppsala 1929.

182. E. von Bahr-Bergius, 1933, s. 42, 83. Brevväxlingen med Wahlström tas upp i Y. M. Werner, 1996, s. 441f.



Konvertiter och nordisk katolicism

kan som Guds representant på jorden och som en fortsättning på Kristi frälsningsverk.¹⁸³ För Bahr-Bergius ledde alltså tron på kyrkans gudomliga ursprung och ofelbara läromyndighet till att hon även kunde tro på det som kyrkans förkunnade och därmed även på Kristi gudom och de övriga kristna dogmerna. Just på denna punkt finns det, intressant nog, vissa likheter mellan Bahr-Bergius och Lagergrens resonemang, och liksom denne oroade hon sig i slutskedet av konversionsprocessen framför allt för de praktiska konsekvenserna av konversionen. Sina funderingar inför upptagningen i kyrkan sammanfattar hon på följande sätt:¹⁸⁴

Att bli medlem av Kyrkan, det betyder rannsakan och dom över hela ens föregående liv. Det betyder att samla hela sin viljas kraft i ett beslut att bli en bättre människa, att inte längre leva på en höft, att inte längre nöja sig med att jämföra sig själv med sin omgivning och trösta sig med, att man inte är värre än de flesta andra. Det betyder att jämföra sig blott med de högsta fullkomliga och att därigenom lära känna sin egen ynkedom. Och denna rannsakan skall icke ske endast i ensamhet på ens kammare, där människan har alltför lätt att finna ursäkter för sig själv [...] Nej, rannsakan skall ske inför prästen såsom Guds representant. Att bli katolik, det betyder även att för framtiden böja sig för Kyrkans bud om kyrkliga plikter, bikt, kommunion m.m., och ens frihetskänsla vill uppresa sig däremot. – Och detta kallar den okunnige att »trött sjunka ner i Kyrkans famn«.

Då Bahr-Bergius väl bestämt sig för att bli katolik tog hon i början av 1930 kontakt med en av jesuiterna i Stockholm, den ovan nämnde Ansgar Meyer, och i februari samma år upptogs hon i den katolska kyrkan. Någon trosundervisning behövde hon inte underkasta sig. Hon hade nämligen skickat Meyer de anteckningar som hon gjort under sina mångåriga teologiska självstudier, vilka enligt hans bedömning visade att hon var väl förtrogen med den katolska kyrkans lära. Dessa anteckningar utgavs, som nämnts, i bokform strax före konversionen. Bahr-Bergius hade förväntat sig att boken skulle väcka debatt. Men de väntade reaktionerna uteblev,

183. E. von Bahr-Bergius, 1933, s. 66f. Det rör sig här om Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*. Darmstadt 1924. Detta arbete uppskattades också av Schindler, som sedermera översatte det till danska.

184. E. von Bahr-Bergius, 1933, s. 76.



och den enda som brydde sig om att på allvar kommentera den var Lydia Wahlström, som i brev framförde en del invändningar.¹⁸⁵ Wahlström hade givit ut en liknande bok 1919, där hon beskriver varför hon, trots att hon en tid känt en viss dragning mot det katolska, valt att förbli protestant.¹⁸⁶ Det var den katolska kyrkosynen och den därmed sammanhängande auktoritetsprincipen som fick henne att fatta detta beslut. Mot den katolska auktoritetstron ställde Wahlström den andliga frihet och personalisering av den kristna tron som hon ansåg vara själva kärnan i lutherdomen. Här stod den personliga samvetsavgörelsen i fokus, inte lydnaden mot kyrkan och dess läroämbete.¹⁸⁷ För Bahr-Bergius var detta ett viktigt argument *mot* protestantismen, och hon reagerade skarpt mot den individualistiska och odogmatiska kristendomsuppfattning som hon ansåg vara typisk för modern protestantism, här representerad av liberalteologisk lutherdom. Fundamentet för hennes egen kristna tro var i stället kyrkans ofelbara läroauktoritet, vilken hon fann bekräftad i det faktum att kyrkan, trots alla de försyndelser som dess ämbetsbärare gjort sig skyldiga till, kunnat bestå under så lång tid. I sin konversionsberättelse, vilken utkom tre år efter upptagningen i den katolska kyrkan, betonade hon emellertid samtidigt att det för hennes del inte var fråga om någon blind tro, och att hon inte skulle ha kunnat bejaka kyrkans dogmer om hon ansett dem strida mot förnuftet.¹⁸⁸

Bahr-Bergius konversionsväg är på många sätt udda. Till skillnad från det stora flertalet konvertiter vid denna tid har den katolska liturgin inte spelat någon som helst positiv roll för hennes konversion, snarare tvärtom. Hennes första kontakter med det katolska gudstjänstlivet hade närmast haft en frånstötande effekt, och den folkliga katolicismen tillta-

185. E. von Bahr-Bergius, 1933, s. 84. Jfr Y. M. Werner, 1996, s. 442, not 330.

186. Ang. Lydia Wahlströms religiösa utveckling, se. B. Rengmyr, *Personlighetens sakrament. Lydia Wahlströms författarskap och tänkande i religiösa och kyrkliga frågor 1900–1925*. Uppsala 1982.

187. L. Wahlström, *Katolskt och protestantiskt i medeltid och nutid*. Stockholm 1919, s. 7–47. I romanen *Daniel Malmbrink* har Wahlström behandlat samma tema i litterär form. Romanen handlar indirekt om hennes vänskap med den katolska konvertiten Ellen Ammann, som lånat drag till den katolske prästen Frank Lorrimer. I romanens huvudperson, den protestantiske prästen Malmbrink, har Wahlström tolkat in sig själv. Denne känner en stark dragning till den katolska kyrkan, men bestämmer sig till slut för att ge upp alla konversionsplaner och kvarstå som präst i sin egen kyrka. Jfr B. Rengmyr, 1982, 108–111.

188. E. von Bahr-Bergius, 1933.



Konvertiter och nordisk katolicism

lade henne inte alls. Hon har tydligtvis heller inte tagit intryck av katolsk skönlitteratur eller litterära konversionsberättelser, och i sin egen konversionsskildring fäster hon inget som helst avseende vid sakramentstillbedjan och andra former av katolskt andaktsliv, som haft så stor betydelse för andra konvertiter vid denna tid. Men på en punkt var hennes konversionsberättelse typisk, nämligen ifråga om den katolska auktoritetsprincipens centrala betydelse för hennes beslut att bli katolik. Medan den protestantiska kristenheten var splittrad och saknade en enande, fast auktoritet, framträdde den katolska kyrkan vid denna tid som en orubblig klippa, till synes oberörd av tidens strömningar. Den katolska kyrkans enhetliga troslära och fasta kyrkodisciplin stod här i bjärt kontrast till den teologiska pluralismen och den närmast totala avsaknaden av lärotukt i de lutherska folkkyrkorna.

En av dem som tog intryck av den katolska auktoritetsprincipen var den ovan nämnde Assarsson. För honom var förekomsten av ett auktoritativt läroämbete, som inte drog sig för att använda lärotukt mot teologer som hotade enheten i läran, ett av de tecken som visade att den katolska kyrkan var den enda sanna kyrkan. Assarsson, som var barnbarn till den högkyrkliga lundabiskopen Vilhelm Flensburg, har visserligen inte skrivit någon konversionsberättelse, men hans föredrag och artiklar i den av honom redigerade tidskriften *Credo* ger upplysning om hans väg till den katolska tron.¹⁸⁹ Vid tiden för hans konversion 1912 hade liberalteologin, alltså det försök att skapa en syntes mellan kristen tro och modernt tänkande som vid denna tid gjorde sitt segertåg i den lutherska akademiska världen, helt slagit igenom vid den teologiska fakulteten i Lund.¹⁹⁰ På katolskt håll fanns en motsvarighet i den så kallade modernismen. Men mot denna rörelse ingrep påven Pius X med skärpa. De ledande representanterna exkommunicerades, och med den 1909 införda antimodernisteden sattes en effektiv spärr mot den teologiska modernismens fortsatta sprid-

189. Viktiga upplysningar finns i L. B. Fabricius, »David Assarsson – en pionerskikkelse«: *Catholica* 1957, nr 2–3. Fabricius har använt sig av Assarssons dagbok, vilken senare gått förlorad.

190. K. G. Hammar, *Liberalteologi och kyrkopolitik. Kretsen kring Kristendomen och vår tid 1906–omkring 1920*. Lund 1972, s. 278–311. 1912, det år då Assarsson upptogs i kyrkan, hade den liberala teologin slagit igenom vid den teologiska fakulteten i Lund genom att en av denna riktningens främsta representanter, Magnus Pfannenstill, utnämns till förste teologie professor och domprost.



ning vid katolska universitet.¹⁹¹ Detta har av allt att döma gjort ett starkt intryck på Assarsson, och i en artikelserie i *Credo* från 1926 ställde han den katolska kyrkoledningens resoluta inskridande mot nytolkningar på troslärans område i skarp kontrast till den samtida utvecklingen inom Svenska kyrkan, vars förkunnelse han ansåg vila på självsvåldig bibelutläggning och »snabbt skiftande [...] modefilosofiers lösa sand«.¹⁹²

Två år tidigare hade Assarsson i samband med ett föredrag på temat »katolskt och protestantiskt« på Akademiska föreningen i Lund tagit sin utgångspunkt just i frågan om den religiösa auktoriteten. Enligt hans uppfattning var det nämligen här som den egentliga skiljelinjen gick mellan katolsk och protestantisk trosuppfattning. Assarsson, som sekunderades av jesuitpatern Alois Menzinger från Jesu hjärtakyrkan i Köpenhamn, gjorde sig här till talesman för den dynamiska förståelse av katolsk tradition och kyrklig auktoritet som med ultramontanismens seger kommit att framstå som själva basen för den katolska kyrkans teologiska självförståelse. Auktoritetsprincipen spelade, framhöll han, en central roll i det katolska lärosystemet, och hade man väl kommit till övertygelsen om att den katolska kyrkan med rätta uppträdde som en ofelbar sanningsauktoritet, så måste man i konsekvensens namn även erkänna de katolska troslärorerna som sanna.¹⁹³ Så resonerade, som vi har sett, många av de nordiska konvertiter som vid denna tid sökte sig till den katolska kyrkan. Detta var också bakgrunden till att kritiska bedömare ansåg att den katolska konversionsrörelsen mer var ett uttryck för ett behov av fasthet, trygghet och ledning än ett resultat av religiös övertygelse. Så framhöll teologen Sigfrid von Engeström i en artikel i Svenska Dagbladet att han efter att ha läst Eva von Bahr-Bergius konversionsberättelse kommit till uppfattningen att det i första hand varit behovet av en fast auktoritet som fått henne att söka sig till den katolska kyrkan.¹⁹⁴

Sökandet efter auktoritet, fasthet och höga ideal präglade många konvertiters väg till den katolska kyrkan vid denna tid. Men detta var inte ett uteslutande kyrkligt religiöst fenomen utan utmärkte också många av

191. Ang. moderniststriden, se H. Wolf, 1998, s. 15–38.

192. B. D. Assarsson, »I Petris stad«, artikelserie i sex delar i *Credo* 1926.

193. Y. M. Werner, 2000a, s. 254–258. Assarsson, som gjort sin prästutbildning vid jesuiternas universitet i Innsbruck, där han prästvigdes 1917, var starkt påverkad av jesuiternas spiritualitet och teologiska tradition.

194. Y. M. Werner, 1996, s. 313f.



Konvertiter och nordisk katolicism

dem som sökte sig till totalitära politiska rörelser. Den tyske historikern Christian Heidrich har i en bok om religiösa och politiska konversioner lyft fram just dessa gemensamma drag. Han ger här exempel på hur människor under mellankrigstiden engagerade sig i kommunistpartiet med en närmast religiös entusiasm och trosvisshet. Dessa konvertiter strävade efter att forma sina liv i enlighet med den marxistiska läran, vilken för dem antog karaktären av en av historien själv auktoriserad troslära. Historien intar här Guds plats, och partiledningen betraktas som ett ofelbart läroämbete som den enskilde partimedlemmen lydigt har att underkasta sig.¹⁹⁵ Likheterna med de katolska konversionerna är således påfallande, och för flera av de ovan nämnda konvertiterna spelade den politiska dimensionen av katolicismen en viss roll i konversionsprocessen. Här tycks det inte i första hand ha varit löftet om evig salighet som fällde avgörandet utan snarare – som i Lagergrens fall – den katolska kyrkans egenskap av en garant för legitimitet, tradition och evigt giltiga värden.

Kvinnliga perspektiv på konversion

Männen spelade en viktig roll i den katolska konversionsrörelsen i Norden, och det var de som – vid sidan av präster och ordensfolk – företrädde den katolska kyrkan utåt. Majoriteten konvertiter var emellertid kvinnor, och de kvinnliga konvertiterna, särskilt då de som kom från högre samhällsskikt, spelade en viktig roll i det katolska församlingslivet både genom sina personliga insatser och genom att ge betydande ekonomiska bidrag. Exempel på denna kategori konvertiter är de ovan nämnda Anne Løvenskjold, Polyxène Rosenørn-Lehn, Caroline Stampe-Charisius och Polly Berling. Bland de kvinnliga konvertiterna märktes också författare och intellektuella som Helena Nyblom och Eva von Bahr-Bergius, men eftersom de bodde långt ifrån en katolsk kyrka kom de inte att engagera sig i det katolska församlingslivet. Deras apostolat var av annan art. Detta gällde också för den norska författarinnan och nobelpristagerskan Sigrid

195. C. Heidrich, *Die Konvertiten. Über religiöse und politische Bekehrungen*. München 2002, s. 255–325. Exempel på denna typ av politiska konvertiter är André Gide och Arthur Koestler. Den förstnämnde funderade, intressant nog, först på att konvertera till den katolska kyrkan, vilket kommer till uttryck i en brevväxling med den katolske konvertiten Paul Claudel. Både Gide och Koestler övergav senare kommunismen.



Undset, som publicerade en hel rad romaner på katolska teman och som efter sin konversion 1924 framträdde som en ivrig protagonist för den katolska kyrkans sak. I sin konversionberättelse, vilken publicerades i antologin *De søkte de gamle stier* från 1936, beskriver hon sin väg till den katolska kyrkan som ett sökande efter ett fast fundament i tillvaron.¹⁹⁶

Detta framträder än tydligare i hennes brev till Helena Nyblom, som hon tog kontakt med våren 1923 för att få råd och hjälp i sitt religiösa sökande. På Nybloms inrådan sökte hon upp en katolsk präst, och under ett års tid reste hon varje vecka från sin bostad i Lillehammer till Oslo och senare till Hamar för att få några timmars undervisning i den katolska tros läran.¹⁹⁷ Dröjsmålet med upptagningen i kyrkan berodde främst på hennes trassliga äktenskapsförhållanden. Hon var nämligen gift och hade tre barn med en frånskild man, och för att kunna upptas i kyrkan måste detta förhållande upplösas. För Undset, som sedan flera år levt separerad från maken, innebar detta inga problem. Det gjorde det däremot för maken, eftersom han för att kunna försörja sina barn från det tidigare äktenskapet var ekonomiskt beroende av henne. Saken reglerades genom att Sigrid Undset frivilligt åtog sig fortsatt ekonomiskt ansvar för sina styvbarn. I gengäld fick ex-maken finna sig i att deras gemensamma barn fick en katolsk fostran. Senare konverterade ett av hennes styvbarn till den katolska tron.¹⁹⁸

För många konvertiter vid denna tid utgjorde vissa moment i den katolska tros läran och kulten stötestenar som måste avlägsnas innan de kunde ta det avgörande steget och bli katoliker. För Undset tycks det ha varit själva gudstron som var problemet. Däremot hade hon inga svårigheter att acceptera katolicismen som en ideologi och ett kulturellt system, och i breven till Nyblom säger hon sig länge ha varit övertygad om att det bara var den katolska kyrkan som gav ett tillfredsställande svar på de stora existentiella livsfrågorna. Men för att bli katolik räckte det inte med att intellektuellt bejaka katolicismen som ett religiöst och kulturellt system.

196. S. Undset, 1936, s. 83–96. Jfr också L. Chaigne, »Sigrid Undset, Prix Nobel de Littérature«: *Convertis ...*, 1955, s. 55–70.

197. T. Ørjasæter, *Menneskenes hjerter. Sigrid Undset en livshistorie*. Oslo 1994, s. 186–190. Jfr även G. Vallquist, 1987, s. 119ff.

198. T. Ørjasæter, 1994, s. 172, 191f, 241. Hon undervisades av den norskfödde katolske prästen Karl Kjelstrup.



Konvertiter och nordisk katolicism

Man måste också tro på Jesus Kristus som Guds son och världens frälsare. Undset hade själv inte fått någon kristen uppfostran, och hon mindes de få lutherska gudstjänster som hon deltagit i under sin barndom som tråkiga och intetsägande. Däremot hade hon i samband med resor i det katolska Europa haft stort utbyte av sina besök i katolska kyrkor.¹⁹⁹ Det var, enligt vad hon uppger, först genom konvertitundervisningen som hon övervann sin tidigare agnostiska livshållning och utvecklade en fast kristen tro. Hon tilltalades av fastheten i den katolska tros läran men också av katolicismen som en livsform som genomsyrade hela den mänskliga existensen. Liksom sin mentor Helena Nyblom fascinerades hon av helgonen och helgonkulten, och hon kände en stark förbundenhet med jungfru Maria och den idé om det evigt moderliga som hon representerade. Den katolska kyrkans kvinno syn låg helt i linje med hennes egen, och hon hade långt före sin konversion i tal och skrift vänt sig mot de moderna jämställdhetsidealen. I essäsamlingen *Et Kvindesynspunkt* från 1919 argumenterade hon för att könen var likvärdiga men olika, vilket indikerade att de hade olika uppgifter i tillvaron. Modersrollen var, menade Undset, kvinnans främsta uppgift, men denna modersroll var inte begränsad till det biologiska moderskapet utan gällde samhället i stort.²⁰⁰ Hon försökte själv leva upp till detta ideal genom en omfattande välgörenhetsverksamhet både inom och utom den katolska kyrkans ramar, och de pengar nobelpriset inbragte skänkte hon till välgörande ändamål. En stor del av priset gick till en fond för föräldrar med utvecklingsstörda barn. Detta var en hjärtefråga för Undset, som själv hade två sådana barn, ett eget och ett styvbarn, att ta ansvar för.²⁰¹

Jag nämnde tidigare att den klosterliga livsformen vid denna tid fungerade som en norm för det religiösa livet, och att fromma lekmän därför ofta valde att inträda som tertiärer i ett religiöst ordenssamfund. Ballin

199. S. Undset, 1936, s. 83–96.

200. F. Thorn, *Sigrid Undset. Kristentro og kirkesyn*. Oslo 1975, s. 28–32. T. Ørjasæter, 1994, s. 128ff, 157–161. Undset framhöll också förmågan till självuppföring som en viktig kvinnlig egenkap, vilken utgjorde grunden och förutsättningen för ett gott familjeliv, och hon vände sig med skärpa mot den hedonistiska kravmentalitet som hon menade höll på att breda ut sig bland samtidens kvinnor. Hon försvarade den traditionella synen på mannen som familjens överhuvud, men betonade också hustruns plikt att ta över ansvaret om maken fallerade. Detta hade ju varit fallet i hennes eget äktenskap, där hon under många år ensam haft ansvar för hem och barn.

201. T. Ørjasæter, 1994, s. 208ff, 229–232, 241f.



och Jørgensen, vilka under sina vistelser i Italien kommit att känna en djup samhörighet med franciskanorden och dess spiritualitet, inträdde i franciskanernas tredje orden. Undset valde i stället att inträda som tertiär hos de franska dominikansystrar som etablerat sig i Oslo och som 1928 fick ett eget kommunitetshus, Katarinahjemmet. I mars detta år avlade hon sina löften som tertiärsyster. Redan tidigare hade hon etablerat en nära samverkan med dominikanfäderna i Oslo, och tillsammans med dem utvecklade hon en ivrig propagandaverksamhet för den katolska kyrkans sak. Undset inbjöd dem också till sitt hem, där hon låtit inrätta ett rum till kapell. De honorar hon fick för sin föredragsverksamhet och för artiklar om katolska ämnen i icke-katolska tidskrifter brukade hon ge till dominikanerna som »krigsutbyte«.²⁰² Sin syn på den katolska kyrkan och dess framtidsmöjligheter i Norge beskriver hon i essäsamlingen *Katholsk Propaganda* från 1927. I romansviten *Gymnadenia* och *Den brændende Busk* från följande år skildrar hon hur en ung norsk affärsman, som genom skolans urvattnade religionsundervisning och dess av grundtvigsk psalmsång präglade morgonandakter nästan blivit ateist, finner sin väg till den katolska kyrkan. Det är inte svårt att i denna berättelse igenkänna inslag från Undsets egen konversionsprocess, inte minst då i sökandet efter auktoritet, ledning och sanning. Också här framträder den katolska auktoritetsprincipen som ett fast fundament för kristen tro.²⁰³

Sigrid Undset framstår på många sätt som en typisk representant för dåtidens triumfalistiska katolicism. Hennes avståndstagande från eller – för att anknyta till Knocks terminologi – aversion mot protestantismen i alla dess former tycks ha varit i det närmaste total, och hos henne finner

202. T. Ørjasæter, 1994, s. 218ff, 238–243.

203. S. Undset, *Katholsk Propaganda*. Oslo 1927; *Gymnadenia*. Oslo 1929; *Den brændende Busk*. Oslo 1930. Jfr F. Thorn, 1975, s. 63–68, 109–127. Romansvitens huvudperson är Paul Selmer. Han blir djupt tagen av andakten och tillbedjan i de katolska kyrkorna, vilken här ställs i motsättning till den norska folkkyrkans predikoorienterade gudstjänstliv. Han upptäcker helgonen och mystiken i den katolska kyrkan, och han får en stark upplevelse av gudomlig närvaro då han en dag knäböjer inför tabernaklet. Hans intellektuella studier för honom till övertygelsen att den katolska kyrkan är den enda sanna kyrkan, vars auktoritet givits av Gud själv och vars lära därför – till skillnad från de protestantiska samfundens – var objektivt sann. Paul upplever också en andra konversion genom att han inser sin egen ytlighet och når en djupare insikt i trons mysterier. I *Katholsk Propaganda* beskriver Undset i starkt polemisk ton skillnaden mellan katolskt och protestantiskt. Protestantismen representeras här närmast av liberalteologin med dess individualistiska trosförståelse, vilken ställs i kontrast till den fasta och oföränderliga katolska trosläran.



Konvertiter och nordisk katolicism

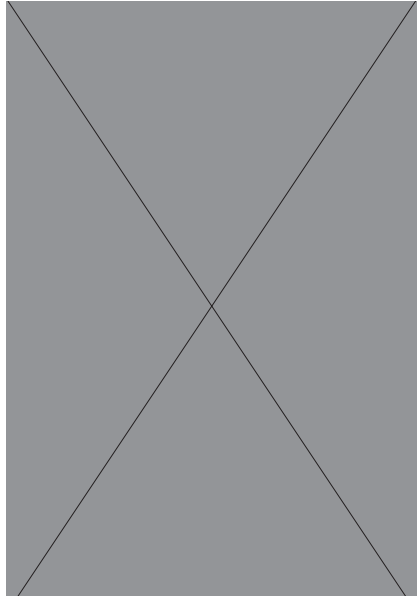
man ingen förståelse för idén om att den katolska tron kunde inkultureras i Norden genom en anknytning till protestantiskt kulturgods som exempelvis Grundtvigs psalmer. För henne framstod det medeltida nordiska kulturarvet som det fundament som katolicismen i Norden skulle bygga på. Undsets profilerat antiprottestantiska hållning har uppenbarligen utgjort ett problem för norska litteraturforskare. Så har litteraturvetaren Tordis Ørjasæter i sin 1994 publicerade biografi om Undset valt att tona ner konversionens konfessionella aspekter och i stället lyft fram det sociala engagemanget som en viktig konsekvens av hennes katolska tro. Ett annat exempel är den norske katolske prästen och litteraturforskaren Finn Thord, som i sitt arbete om Sigrid Undset från 1974 närmast ber om ursäkt för att Undset inte omfattat den ekumeniska och mer öppna form av katolicism som slog igenom med andra vatikankonciliet. Han finner dock vissa, som han menar, hoppfulla ansatser till ett mer ekumeniskt synsätt i Undsets arbeten, och han beklagar att hon till följd av den religiösa undervisning hon fått i samband med konversionen blockerats från att utveckla dessa ansatser.²⁰⁴ Men frågan är om hon överhuvudtaget skulle ha konverterat, om hon mött den katolska kyrkan i det läge av inre upplösning och teologisk uppgörelse med det förflutna som den befann sig i på 1970-talet. För Undset, liksom för så många andra katolska konvertiter vid denna tid, var det ju just det katolska religionssystemets enhetlighet, fasthet och strikta disciplinära ordning som väckt intresse för den katolska kyrkan.

Det var under sina vistelser i utlandet som Undset kommit i närmare beröring med den katolska kyrkan. Av särskild betydelse blev hennes vistelse i England i slutet av 1910-talet. Här kom hon i kontakt med nyare katolsk litteratur av författare som Hilaire Belloc, Gilbert K. Chesterton och Robert Hugh Benson, vilka alla var konvertiter; den sistnämnde var dessutom son till ärkebiskopen av Canterbury. Undset kom senare att översätta några av dessa författares arbeten till norska, däribland Ches-

204. T. Ørjasæter, 1994, s. 217–220, 240–243, 263f. F. Thorn, 1975, s. 63–71, 88–92, 118–126. Direkt löjligt blir det när Thorn försöker tolka in lutherska tankegångar i romansviten om Paul Selmer och hans konversion genom att komma med ständiga pekpinningar om hur detta skulle ha kunnat gestaltas på ett mer ekumeniskt sätt. Han konstaterar emellertid samtidigt att Undsets syfte med denna »konvertittroman« var att visa på den katolska kyrkan som det enda alternativet för den som sökte gudsgemenskap och frälsning.



NORDISK KATOLICISM



Erikke Rosenørn-Lehn.
Ur H. Denman (2001).

tertens *The Catholic Church and Conversion*, där den katolska kyrkans anspråk på att vara den enda sanna kyrkan starkt betonas.²⁰⁵ Också för den danska konvertiten Erikke Rosenørn-Lehn, som var dotter till den ovan nämnda baronessan Polyxène Rosenørn-Lehn, kom en längre tids vistelse i England, i detta fall i slutet av 1890-talet, att bli en viktig faktor i konversionsprocessen. Visserligen hade Erikke, som ingående skildrat sin konversion i *Min Vandrebog* från 1926, genom sin mor stiftat bekantskap med katolicismen redan långt tidigare, men detta hade inte haft någon positiv inverkan utan tvärtom bidragit till att hon kom att ta avstånd från allt katolskt. Också hennes tre äldre systrar Edle, Polly och Anna hade under 1880-talet konverterat till den katolska tron. Då familjen i början av 1890-talet under en tid bodde i Köpenhamn kom Erikke Rosenørn-Lehn att knytas till Indre Mission, men hon intresserade sig, som hon skriver, inte för den teologiska och dogmatiska sidan av kristendomen utan trodde rätt och slätt på Gud. Av avgörande betydelse blev hennes

²⁰⁵ F. Thorn, 1975, s. 33, 48–56, 69–71. Undset översatte Bensons *Christ in the Church*, där identifikationen mellan Kristus och den katolska kyrkan starkt betonas, och Bellocs, *The Catholic Church and History*, som kan ses som en plaidoyer för ultramontanismens kyrkosyn.



Konvertiter och nordisk katolicism

bekantskap med den tretton år äldre konstnärinnan Sofie Holten, och tillsammans med denna reste hon 1898 till London för att studera arkeologi på ett kvinnligt kollegium. Året dessförinnan hade de gjort en resa till Italien. Under sin vistelse i London kom Erikk i kontakt med den anglikanska kyrkan, och detta blev, enligt vad hon uppger, »vejen for mig till Moderkirken«. Under tiden i London besökte hon också katolska släktingar, vilket bidrog till att mildra hennes dittills så negativa syn på katolicismen.²⁰⁶

I Erikk Rosenørn-Lehns konversionsberättelse beskrivs vägen till den katolska tron som en stegvis process i tre faser som förde henne från aversion till öppen bekännelse av den katolska tron. I den första fasen befriades hon från den rädsla och aversion mot katolicismen som moderns och systrarnas konversion och de negativa reaktioner detta fört med sig framkallat hos henne. Hennes avsky hade varit så stark att hon under sin vistelse i England till en början avböjde att ta kontakt med katolska släktingar i landet av fruktan för att de skulle visa sig vara katoliker. Man anar här ett slags pubertetsuppror mot modern och ett försök att hävda sig mot de äldre systrarna.²⁰⁷ Under nästa fas, vilken utspelades på kollegiet i London, vidgades hennes vyer genom att hon kom i beröring med en rad olika kristna samfund och deras gudstjänsttraditioner. På kollegiet lät man nämligen företrädare för olika samfund och kyrkliga riktningar turas om att anordna söndagens gudstjänster. Till en början tilltalades Erikk mest av de lågkyrkliga gudstjänsterna, men sedan blev hon alltmer fascinerad av den ceremoniella anglikanska mässan. I samband med de religiösa diskussioner som fördes på kollegiet erfor hon till sin förvåning att anglikanerna inte delade den positiva syn på Luther som hon var van vid hemifrån, och hon lärde sig därmed inse att man kunde betrakta en sak från olika utgångspunkter. En viktig faktor i sammanhanget var att väninnan Sofie Holten genom självstudier på British Museum fått en alltmer negativ syn på reformationen och dess konsekvenser.²⁰⁸

206. E. Rosenørn-Lehn, 1926, s. 15–45.

207. E. Rosenørn-Lehn, 1926, s. 21–31. Den första i familjen som konverterade var system Edle, som var gift med den norske baronen Wilhelm Wedel-Jarlsberg. Edle och hennes man upptogs i den katolska kyrkan 1881. Senare bosatte de sig i Rom, där baronen blev knuten till det påvliga hovet. 1886 konverterade Erikkes mor och tre år senare de båda systrarna Anna och Polly. Dessa konversioner betraktades, enligt vad hon skriver, som en »social Skandale«.

208. E. Rosenørn-Lehn, 1926, s. 32–45, 50–55.



Den tredje och sista fasen i konversionsprocessen ägde rum i samband med den bildningsresa som Erikk Rosenørn-Lehn tillsammans med Sofie Holten företog i Grekland och Italien 1900 och 1901 och som avslutades med en längre vistelse i Assisi. Under denna period började hon läsa katolska böcker som exempelvis *Fioretti* och andra helgonberättelser. Johannes Jørgensens böcker kände hon till sedan tidigare, och de var antagligen orsaken till att de båda väninnorna slog sig ner just i Assisi. Erikk tog språkstudier i italienska av en franciskanpater, och av honom fick hon också en, som hon skriver, lysande klar redogörelse för den katolska tros läran, vars logik »kaldte paa ens Forstand« samtidigt som den gav »Tilfredsstillelse og Glæde«.²⁰⁹ Hon tilltalades också av den högtidliga katolska gudstjänsten och den folkliga katolicismen. Då hon vid ett kort besök hemma i Danmark hösten 1901 deltog i en protestantisk gudstjänst och också hade ett samtal med en luthersk präst stärktes hennes önskan att bli katolik. I oktober återvände hon till Assisi och ankom lagom till Franciskus festdag med dess storslagna liturgiska ceremonier. Efter en tids undervisning upptogs hon och Sofie Holten, som genomlöpt en liknande religiös utveckling, i den katolska kyrkan den 19 november 1901.²¹⁰ I ett brev till sin mor nästa dag, vilket finns återgivet i *Min Vandrebog*, beskriver Erikk Rosenørn-Lehn sin religiösa utveckling med följande ord:²¹¹

Jeg rejste ud for fire-fem Aar siden for at undgaa Katolicismen, i det mindste var det en Medbevægelsegrund – og Skridt for Skridt, ad de underligste Omveje, er jeg paa mine Vandringer bleven ført saaledes, at jeg ganske stille, uden Skygge af Kamp eller Modstræben er gaaet lige ind i Kirken. Den Dag paa Sankt Frans' fest, da jeg knælede ved hans Grav under Højmessen, og *Credo* blev sunget, og bekendelsen om Kirken lød enfoldigt og frejdigt glad, da følte jeg med eet, at min Sjæl sang med, hvor den før havde været tavs og uforstaaende [...] Du ved jo, at den anglikanske Kirke har været min Bro [...] Sofie Holten og jeg har gaaet Hand i Hand paa Broen, snart var den ene, snart den anden et Skridt foran og hjalp sin Kamerat med. [...] Eet maa jeg dog med dyb Tak til Gud og dig erkende: at jeg aldrig har været borte fra Gud selv. Det er *ikke en*

209. E. Rosenørn-Lehn, 1926, s. 56–60, 86–99.

210. E. Rosenørn-Lehn, 1926, s. 98–102.

211. E. Rosenørn-Lehn, 1926, s. 100f. Min kursivering av meningen i den citerade texten.



Konvertiter och nordisk katolicism

Omvendelse men en stille Udvikling, jeg har gennemgaaet. Det er den same Frelser, som jeg fra mit trettende Aar bevidst har elsket og tilhørt, som jeg nu tilhører endnu inderligere, i endnu fuldere Selvhengivelse.

Det är här intressant att notera att Erikk Rosenørn-Lehn uttryckligen betonar att hennes konversion till den katolska tron inte skulle betraktas som en omvändelse utan som en stilla utveckling. Man kan se detta som en konsekvens av, och kanske också en reaktion mot, hennes tidigare engagemang i Indre Mission, där man lade stor vikt vid den personliga omvändelsen, som här – helt i enlighet med det tidigare dominerande paradigmet inom konversionsforskningen – definierades som en plötslig och omvälvande upplevelse.²¹² Men trots att hon på detta sätt klart markerade att hennes katolska konversion inte var av detta slag, så finns det i hennes konversionsberättelse likafullt ett inslag som påminner om denna form av omvändelseupplevelse. I brevcitatet ovan beskriver hon den starka känsla av tro och samhörighet som hon upplevde i samband med Franciskusfesten i början av oktober. Hon var nu, som hon skriver litet längre fram i samma brev, »helt færdig og helt rede« att bli katolik. Här skedde med andra ord en avgörelse, som insatt i en evangelikal tolkningsram ter sig som en radikal omvändelse förbunden med ett beslut att från och med nu leva ett sant kristet liv. Även Jørgensen, Nyblom, Schindler och Undset tar upp händelser som varit viktiga i deras konversionsprocess, men här är det just *händelser* i plural och inte, som i Erikk Rosenørn-Lehns fall, *en* avgörande *händelse*. Hennes konversionsberättelse faller därmed i viss mån utanför ramen för den nordiska konvention för katolsk konversion som jag ovan presenterat. På sätt och vis förbådas här den konvention för konversion som under mellankrigstiden skulle komma att utvecklas inom ramen för den så kallade oxfordgrupprörelsen.²¹³

I sin licentiatavhandling från 1963 om katolska konversioner i Danmark i mitten av 1900-talet har Göran Fahlström ett särskilt avsnitt som handlar just om avgörelsen, som han definierar som en av konfessionella aspekter bestämd förändring av konvertitens förhållande till Gud. Han

212. M. Schwarz Lausten, 1983, s. 252–262.

213. Ang. oxfordgrupprörelsen, se A. Jarlert, *The Oxford Group, Group Revivalism, and the Churches in Northern Europe, 1930–1945, with Special Reference to Scandinavia and Germany*. Lund 1995, s. 51–63.



konstaterar att det faktum att den katolska kyrkan inte kräver någon avgörelse av det slag som man finner i vissa evangelikala samfund, har gjort att denna punkt kommit att få en mindre framträdande plats i konversionsberättelserna. Men i den ovan nämnda antologin *Vi blev Katolikker* från 1958 har han funnit flera exempel på denna form av avgörelse. Han refererar också till erfarna katolska själasörjare som hävdar att en katolsk konversionsprocess ofta uppvisade stora likheter med en »pietistisk omvändelse«. För de katolska konvertiterna brukade den viktigaste avgörelsepunkten vara när de bestämde sig för att ta kontakt med en katolsk präst för att få undervisning. Fahlström kommer slutligen fram till att det i en katolsk konversion ofta finns en avgörande punkt, men att konversionen på det stora hela ändå måste ses som en process eller, som han uttrycker det, ett lugnt och odramatiskt inväxande i den katolska trons värld och en gradvis inövning i katolsk kyrklig praxis. Han betonar vidare att konversionen från konvertitens utgångspunkt givetvis alltid framstår som ett resultat av Guds ledning och ingripande i det egna livet.²¹⁴

Efter ett kort besök i Danmark återvände Erikk Rosenørn-Lehn och Sofie Holten till Assisi, där de köpte en villa. I hushållet fanns också adoptivdottern Ragnhild, en moderlös brorsdotter till Sofie Holten, som de båda sedan 1899 gemensamt hade ansvar för och som de gav en katolsk fostran.²¹⁵ För en nutida betraktare kan detta väcka tanken att det här skulle ha varit fråga om en lesbisk relation. Men man kan på goda grunder utesluta att så skulle ha varit fallet: hade det funnits minsta tendens i den riktningen skulle deras biktfäder helt enkelt ha förbjudit dem att bo tillsammans. Vid denna tid var det dessutom inte så ovanligt varken att ogifta kvinnor bodde tillsammans i ett gemensamt hushåll eller att de tog hand om barn till släktingar.²¹⁶

I sin konversionsberättelse betecknar Erikk Rosenørn-Lehn tiden i Assisi som »Noviciatsaar« då hon och Sofie Holten inkulturerades i katolskt tänkande och trospraxis, och hon säger sig önska att alla konver-

214. G. Fahlström, 1963, s. 195–205.

215. E. Rosenørn-Lehn, 1926, s. 48. En intressant detalj (s. 30) är att de båda väninnorna lämnade Erikkes hem på godset Hvidekilde i bröllopskarossen. Adoptivdottern Ragnhild gifte sig sedermera med organisten i den katolska församlingen i Roskilde, Alphonse Kerkhoffs, som var brorson till den ovan nämnde kyrkoherde Kerkhoffs. Jfr H. Denman, 2001, s. 91f.

216. K. Lützen, *Hvad hjertet begærer. Kvinders kærlighed til kvinder 1925–1985*. København 1986, s. 16–34, 73.



Konvertiter och nordisk katolicism

titer kunde ges möjlighet till sådana »stille tilbaketrukne Noviciatsaar«. De upplevde kyrkoårets alla fester med deras, som hon skriver, härliga gudstjänster och andakter i Franciskus gravkyrka. Kristus var mittpunkten i deras liv, och maria- och helgonkulten tjänade som vägar att närma sig detta centrum i bön, tillbedjan och kommunion. De intresserade sig också för övernaturliga fenomen, och Erikk framhåller att hon sett många exempel på hur Gud ingripit i människors liv. Själv var hon, enligt vad hon skriver, med om ett mirakel. Hon hade brutit benet vid ankeln och blivit felbehandlad, vilket gjort att foten blev sned och att hon måste gå med krycka. Läkarna hade förklarat skadan obotlig. Efter att ha bätt en novena, alltså en niodagarsandakt, till Sankt Antonius av Padua, hade hon på helgonets festdag, just då prästen bätt en bön om helande, känt det som om en hand grep tag i ankeln. Då hon sedan lämnade kyrkan hade hon till sin förvåning kunnat gå utan käpp och kort därefter blivit helt frisk i foten.²¹⁷ Av alla konversionsberättelser jag läst är det endast Erikk Rosenørn-Lehns som innehåller en berättelse av detta slag. Många talar om gudomlig ledning, men det är ingen annan som menar sig personligen ha upplevt ett mirakel.

Men på andra punkter följer Erikk Rosenørn-Lehn och väninnan Sofie Holten det gängse mönstret. Liksom Ballin, Jørgensen, Schindler, Undset och många andra konvertiter blev de medlemmar i en tertiär-gemenskap. I detta fall rörde det sig om franciskanernas tredje orden, vilken de upptogs i kort efter konversionen. Det är här intressant att konstatera att även Erikkes mor var franciskanertiär, och man kan fråga sig om dotterns religiösa utveckling egentligen var så självständig som hon i sin konversionsberättelse får den att framstå.²¹⁸ Man kan också undra över Sofie Holtens roll i det hela. Hon har dessvärre inte publicerat någon konversionsberättelse, och det tycks inte heller finnas några brev bevarade där hon beskriver sin konversionsprocess. I sin ungdom hade hon varit fritänkare och umgåtts i radikala kretsar, inte minst under sin tid i Frankrike på 1880-talet. Efter hemkomsten till Danmark engagerade hon sig, vid sidan av sin verksamhet som konstnär, i kvinnosaksfrågan; hon

217. E. Rosenørn-Lehn, 1926, s. 103–107.

218. E. Rosenørn-Lehn, 1926, s. 93f, 102, 3–107. Men hon nämner dock det faktum att moderns religiösa väg liksom hennes egen var starkt präglad av franciskansk spiritualitet.



var en av initiativtagarna till »Kvindernes Køkken«, ett slags samlingsplats för förvärvsarbetande kvinnor. Det faktum att hon var uppvuxen i ett av grundtvigianism präglad prästhem har säkert haft en viss betydelse för hennes senare religiösa utveckling.²¹⁹ Man anar också en viss dragning åt de radikala motsatserna i hennes utveckling, som ju löper från grundtvigianism över kristendomsförnekande radikalism till katolicism, och efter konversionen bröt hon kontakten med sina radikala väninnor. Men också en del av vännerna bytte ståndpunkt, och en av dem gick i kloster.²²⁰ Sofie Holten fortsatte med sin konstnärsvärksamhet även efter konversionen, men hon kom nu att måla i stort sett enbart religiösa motiv.²²¹

Våren 1908 flyttade Erikk Rosenørn-Lehn och Sofie Holten tillbaka till Danmark. De bosatte sig i Roskilde, där det sedan 1901 fanns en katolsk församling med ett litet kapell. Snart etablerade sig också katolska ordenssystrar i staden, vilka lät uppföra ett sjukhus och tog hand om skolverksamheten. Dessa ordenssystrar tillhörde en fransk kongregation kallad *Les Filles de la Sagesse* (visdomsdöttrar). Självården ombesörjdes av holländska montfortaner under ledning av pater Kerckhoffs. Han skulle, som jag nämnde i föregående kapitel, senare komma att lanseras som kandidat till att bli von Euchts efterträdare som apostolisk vikarie, och Erikk Rosenørn-Lehn var en av de drivande i denna kampanj. Innan hon och Sofie Holten bestämde sig för att slå sig ner i Roskilde förhörde de sig om hur Kerckhoffs såg på möjligheten att tillämpa Pius X:s dekret om daglig kommunion. Under sin tid i Assisi hade de nämligen brukat gå till kommunion varje dag, och de var angelägna om att få fortsätta med detta även i Danmark. Det skall här tilläggas att det vid denna tid inte var överlämnat åt den enskilde katoliken att på egen hand avgöra en sådan sak.²²² Då Kerckhoffs svarade att han inte kunde se några hinder för detta utan tvärtom gärna

219. N. Hansen. »Vandring bland nordiska konvertiter«: *Nordisk Ugeblad* 1937, s. 1217. E. Fabritius, »Sofie Holten, 1858–1930«: *Dansk Kvindebiografisk Leksikon*. Red. K. Hannover, A. S. Norin. København 2001. Det finns brev från Sofie Holten från tiden i Assisi på Det kongelige Bibliotek i Köpenhamn, men inget som handlar om hennes konversion.

220. H. Denman, 2001, s. 76ff.

221. I sin självbiografi *Små kapitler af et langt liv* (Odense 1964, s. 51–62) beskriver Elise Konstantin-Hansen sin vänskap med Sofie Holten. I sin ungdom levde de en tid i Frankrike. I umgängeskretsen fanns också August Strindberg, som emellertid snart avbröt bekantskapen, eftersom han ansåg att de fyra kvinnorna försökte förföra hans hustru. I vänkretsen fanns också den radikala fransyskan Marie David. Hon ändrade senare i livet ståndpunkt och gick i kloster.

222. E. Rosenørn-Lehn, 1926, s. 128f.



Konvertiter och nordisk katolicism

skulle ha sett att alla församlingsmedlemmar kommunicerade dagligen var saken avgjord. Erikkе beskriver i *Min Vandrebog* hur hon först känt sig främmande i det lilla enkla kapellet i Roskilde, men snart hade hemkänslan infunnit sig. Kristus var ju lika närvarande här som i de praktfulla italienska kyrkorna. På frågan om hon inte längtade tillbaka till de storslagna gudstjänsterna i katolska länder, svarade hon alltid nej. Det var, menade hon, »ikke Ceremoniernes Storslaaethed men deres Indholds Dybde og Rigdom og Troens Inderlighed, der er det væsentlige.«²²³ I detta svar anar man än en gång hennes påverkan från Indre Mission, där man satte just innerligheten och den personliga tron i fokus.

Provisoriet med det lilla kapellet varade emellertid inte länge. Kerckhoffs var en mycket framgångsrik missionär, och församlingen i Roskilde växte stadigt år för år som en följd av konversioner. Efter insamlingar i Holland började man 1913 uppföra en stor kyrka, Laurentiikyrkan, vilken invigdes i april följande år. Sofie Holten smyckade den nya kyrkan med kalkmålningar och målade altartavlan. Erikkе Rosenørn-Lehn åtog sig att leda församlingens kvinnoförening, och hon framträdde också som en mycket aktiv försvarare av den katolska kyrkans sak i den lokala dagspressen.²²⁴ De båda väninnorna var alltså på olika sätt aktiva i det katolska församllingslivet och i arbetet med att utveckla en katolsk miljö i Roskilde.



Miljökatolicism på nordisk grund

I det fjärde bandet av *Mit Livs Legende* skildrar Johannes Jørgensen livet i det katolska Köpenhamn på 1890-talet. Här fanns »Urkatholikerne« som härstammade från invandrade katolska familjer med namn som Osterhammel, Stratböcker och Messerschmidt. En annan grupp var de adliga konvertiterna, som dominerades av damer som i det katolska utlandet kommit i kontakt med den katolska tron. Baronessan Polyxène Rosenørn-Lehn betecknas som en typisk representant för denna grupp.

223. E. Rosenørn-Lehn, 1926, s. 127ff. Genom Pius X:s kommuniondekret från 1905 upphöjdes denna princip till ledstjärna för den kyrkliga själavården världen över. Men samtidigt inskräptes att ofta förekommande kommunion förutsatte regelbunden bikt, och sambandet mellan de båda sakramenten betonades uttryckligen i det påvliga dekretet. Jfr É. Fouilloux, 1992, s. 242–245.

224. H. Denman, 2001, s. 77.



Det fanns även en hel rad manliga aristokrater som konverterat, men de höll sig tydligtvis mer i bakgrunden. Ett undantag var greve Ludvig Holstein-Ledreborg, som i skrift och tal ivrigt försvarade den katolska kyrkan. Även hans mor, hustru och svärmor var katolska konvertiter.²²⁵ Familjen Holstein representerade, framhåller Jørgensen, en naturlig övergång till den akademiska gruppen, som bestod av danska konvertiter och som företrädades av personer som arkivmannen Fritz Jürgen West, psalmdiktaren Halfdan Kejser och de båda förutvarande lutherska prästerna Niels Hansen och Mads Christian Jensen. De tre sistnämnda hade alla varit grundtvigianer före sin konversion till den katolska kyrkan, vilket i hög grad präglade deras sätt att förhålla sig till den katolska tron. Från denna lilla krets av akademiskt utbildade konvertiter utgick den 1896 grundade katolska akademikerföreningen *Academicum Catholicum* med läkaren Sven Aage Rasmussen som ordförande och jesuiterna på Stenosgade och i Ordrup som andliga vägledare och mentorer. Rasmussen var inte själv konvertit, men båda hans föräldrar var det; hans mor hade liksom Ballin konverterat från judendomen.²²⁶

Det var i denna grupp Jørgensen efter sin konversion kom att ha sin miljö. Här fördes diskussioner om allt från katolsk socialpolitik till frågan om relationen mellan uvecklingslära och kristen tro. Men det fanns också en hel rad andra katolska miljöer i den danska huvudstaden, som exempelvis de som var knutna till systrakommuniteter, religiös föreningsverksamhet eller olika församlingar. Dessa miljöer går Jørgensen emellertid inte in på i sin beskrivning av det katolska livet i Köpenhamn. Han framhåller dock att biskop von Euch, som han betecknar som den som »genrejste den katholske Kirke i Danmark«, var den samlande punkten i det katolska församlings- och föreningslivet. Den tyskfödde biskopen ville, framhåller Jørgensen, vara dansk bland danskar, och under hans långa episkopat hade katolicismen i Danmark inte bara blivit en realitet att räkna med utan den hade också blivit verkligt dansk.²²⁷ Så skrev Jørgensen

225. Greve Ludvig Holstein konverterade 1867 tillsammans med sin blivande hustru Henriette Løvenørn, vars mor Elisabeth Løvenørn även hon blev katolik. Uppgifter i *Nordisk Ugeblad* 1900, s. 414 och 1912, s. 176. Se även N. Neergaard, »Ludvig Holstein«: *Dansk Biografisk Leksikon*. Bd X. København 1936.

226. J. Jørgensen, *Det usyrede Brød*, s. 103–113.

227. J. Jørgensen, *Det usyrede Brød*, s. 109f.



Konvertiter och nordisk katolicism

1918. Peter Schindler, som vid denna tid just slutfört sin prästutbildning och återvänt till Danmark, var av en annan uppfattning, vilket klart framgår av hans brevväxling från denna tid. Senare kom han i debattartiklar i *Nordisk Ugeblad* att gå till skarpt angrepp mot det, som han menade, odanska religiösa språkbruk som användes i danska katolska publikationer. I den ovan nämnda biografien om Ballin ger han i ett avsnitt rubricerat »Den katholske Menighed« en pregnant sammanfattning av sin syn på den dåtida katolicismen i Danmark:²²⁸

Menighedslivet florerade i »selskabelige Foreninger«, hvor der fremvistes »elektro-mekaniske« Figurer, holdtes Fastelavnsgilder eller hørtes Foredrag af den stadig samme Række højærv. Pastorer« – eller i »Broderskaber« af rent andæktigt Formaal [...] Der kom lidt apologetisk-polemiske Tryksager ud hos Høst, men var Gloserne end danske, var dog Syntaxen tysk, og Aanden var milevidt borte fra *Grundtvigs* og *Kierkegaards* Folk. De første (forsigtige og forbeholdne) Anmeldelser af Johannes Jørgensens katholske Værker ses mellem grufulde Nonne-Poesier og rørende Historier fra Missionerne.



Som Schindler såg det hade den katolicism som han mött i Danmark på 1910-talet alltså en alltigenom tysk prägel. Det mesta av den katolska andakts- och uppbyggelselitteraturen var översatt från tyska eller skriven av tyska präster i en tysk anda, föreningslivet var organiserat efter tysk förebild och den katolska föredragsverksamheten i Academicum Catholicum dominerades helt av de mestadels tyskfödda jesuiterna. Nu var jesuiterna visserligen även de inställda på att inkulturera den katolska tron i det danska samhället och utveckla en dansk-katolsk identitet. Men för Schindler och hans vänner var detta tysk katolicism översatt till danska, inte katolsk tro ingjuten i dansk folkkultur och mentalitet. Detta gällde givetvis också den specifika fromhetskultur som odlades vid de till största delen utlandsfödda ordenssystrarnas kommuniteter, och som utövade en stark attraktionskraft inte minst på kvinnliga konvertiter.²²⁹ Ballin hade på sin tid gjort ett försök att ge den danska katolicismen en mera dansk prägel med hjälp av den katolska bildningsverksamhet som under namn



228. P. Schindler, 1936, s.165.

229. P. Schindler, 1936, s. 165f . Ang. ordenssystrarna, jfr Y. M. Werner, 2002a, s. 194–200.



av Katolsk Højskole inlets 1910. Verksamheten anknöt till grundtvigska ideal och principer, och de första seminarierna och föredragen hölls i Grundtvigs Hus i Köpenhamn, innan man sedan flyttade över till jesuiterna på Stenosgade. Men någon kopia av de grundtvigska folkhögskolorna var denna katolska högskola ändå inte. Syftet var nämligen inte att realisera det allmänmännliga utan att sprida kunskap om katolsk tro och kultur genom historien; och det på ett danskt sätt, anpassat till danska förhållanden och dansk mentalitet. Vidare ville man höja katolikernas bildningsnivå och ge lekfolket en större möjlighet att komma till tals än i de traditionella, prästledda katolska föreningarna. Ballin hoppades med tiden kunna uppföra en stor folkhögskoleborg, Absalons Gaard, i Köpenhamn. Hans mänskligt sett alltför tidiga död gjorde att dessa planer fick uppges, men de återupptogs igen av Schindler då denne 1918 återvände till Danmark.²³⁰ Hade det inte varit för dennes homosexuella övertramp och förvisning från Köpenhamn i slutet av detta år, skulle Absalons Gaard ha blivit en realitet.

Katolsk inkulturation i Norden

Den romerska kyrkoledningen hade alltsedan 1600-talet framhållit vikten av att göra den katolska tron inhemska hos alla folk genom en anpassning till rådande seder och bruk, försåvitt dessa inte stred mot den kristna tron och moralen.²³¹ Men principen tillämpades högst olika på olika platser. I det skandinaviska missionsdistriktet var denna inkulturation till en början främst av språklig art och innebar att man gav ut katolska böcker, tidskrifter, mäss- och psalmböcker på respektive folkspråk. Vad gällde psalmböckerna översatte man, som jag framhöll i föregående kapitel, latinska hymner och utländska, främst tyska, katolska kyrkovisor. Däremot ställde man sig mera tveksam till att tillåta psalmer skrivna direkt på språket ifråga, och det framstod länge som helt uteslutet att använda psalmer av inhemska protestantiska psalmdiktare. Men med början i Danmark kom man från slutet av 1800-talet att slå in på nya vägar genom att i allt högre utsträckning tillåta inhemska protestantiska psalmer vid de

230. Schindler, 1936, s. 222–226, 231–239.

231. C. Prudhomme, 1994, s. 195–220.



Konvertiter och nordisk katolicism

folkliga andakterna. Det kom emellertid, som sagt, att dröja till 1950-talet innan dessa psalmer togs in i de officiella katolska psalmböckerna.

En annan form av inkulturation var att anknyta till religiösa traditioner från nordisk medeltid. Så började man organisera vallfärder till inhemska helgongravar. Initiativet togs av von Euch, som kort efter sin utnämning till dansk katolsk överherde anordnade en vallfärd till helgonkungen Knut den heliges grav i domkyrkan i Odense. I rapporter till Rom och L'Œuvre beskrev han hur katoliker från hela Danmark samlats vid kungens grav för att med rosenkransen i hand be för, som han uttryckte det, »la conversion de leur patrie«, alltså det danska folkets konversion till den katolska tron. Ett stort antal protestanter hade varit närvarande, och von Euch sade sig vara övertygad om att de tagit djupa intryck av denna trosmanifestation, vilken genom ett särskilt medgivande från Rom meriterade för plenaravlat. Vid den efterföljande pontifikalmässan i den katolska Mariakyrkan hade 18 präster assisterat vid altaret. Samma år hölls också ett möte i Köpenhamn med anledning av tvåhundraårsminnet av den danske läkaren och katolske konvertiten Niels Stensens död, som enligt von Euch haft en både religiös och nationell karaktär.²³² Med dessa båda evenemang var, för att citera Olaf Blaschke, »demonstrationskatolicismen« introducerad i Danmark. I Sverige och Norge kom vallfärdandet i gång på allvar först på 1920-talet, då man arrangerade trosmanifestationer på platser med anknytning till det medeltida katolska arvet som exempelvis Sticklastad, Vadstena och Björkö. För de danska katolikerna blev vallfärden till Haraldsted, där Knut Lavard enligt traditionen lidit martyrdöden, en fast tradition. Syftet med dessa vallfärder var, vid sidan av det rent religiösa, även att visa att den katolska kyrkan inte representerade något främmande utan tvärtom hade gamla anor i landet. Sommaren 1929 anordnades storståtliga festligheter i Stockholm i samband med det katolska Ansgarsjubileet, och tre år senare hölls, som nämnts, en eukaristisk kongress med offentliga processioner och triumfatoriska manifestationer i Köpenhamn.²³³ Detta var ett uttryck för de nordiska katolska diasporakyrkornas ökade självkänsla, men det var samtidigt en klar markering av den katolska kyrkans exklusiva anspråk på



232. Ingående redogörelser för det katolska troslivet i Danmark i rapporterna till L'Œuvre den 8 juli 1888, den 11 dec. 1896 och den 23 dec. 1910: CEPF, D6, AOPM.

233. Y. M. Werner, 1996, s. 256ff, 286–291. B. I. Eidsvig, 1993, s. 301f, 315ff. K. Harmer, 1945, s. 76–79.



att ensam representera Kristi kyrka och en maning till icke-katolikerna att genom konversion ansluta sig till denna kyrka.

Från den katolska hierarkins sida var man angelägen om att visa att den katolska kyrkan var fast förankrad i nordisk tradition och historia, och i sina herdabrev betonade de nordiska katolska biskoparna sin förbundenhet med den nation, för vilken de satts att vara herdar. Men såväl de apostoliska vikarierna som det stora flertalet katolska präster och ordenssystrar som var verksamma i de nordiska länderna kom från det katolska utlandet, och de präster som var infödda hade skolats vid utländska katolska prästseminarier eller novitiat. Sekularpräster hade i allmänhet fått sin utbildning vid den romerska missionskongregationens Collegium Urbanum, där de, som von Euch uttryckte det i en rapport, fått en romersk prästerlig daning.²³⁴ De hade med andra ord fostrats och formats in i den sydländskt präglade, ultramontana spiritualitet som utgjorde själva navet i den dåtida katolska livsformen. Ordensprästerna utbildades vid ordensinterna prästseminarier, vilka emellertid präglades av samma ultramontana anda som de romerska. Inte så få ordnar hade dessutom prästseminarier även i Rom, där de flesta ordensmedlemmarna således kom att få åtminstone en del av sin utbildning. Syftet var här att fostra de blivande prästerna i en romersk anda eller, för att citera kardinal van Rossums sekreterare Josef Drehmann i ett brev till biskop Müller i Stockholm från mars 1926, »die Studenten vollständig zu romanisieren und bis zu dem Marke katholisch zu machen«, alltså att romanisera prästkandidaterna och göra dem katolska in i märgen.²³⁵ Men vid sidan av det romerska fanns också ett nationellt inslag. Så hade exempelvis Collegium Urbanum, oaktat att prästkandidaterna kom från alla världens hörn, en italiensk prägel, medan jesuiternas stora romerska prästseminarium, Collegium Germanicum et Hungaricum, hade en tysk. Vilket genomslag denna nationella prägling hade ser man i de brev som de förutvarande danska alumnerna vid Collegium Urbanum regelbundet skickade till kardinalprefekten för Propaganda Fide. Detta kom givetvis även att påverka deras sätt att leda och organisera verksamheten i sina församlingar.

234. von Euch till kardinal Ledóchowski den 3 dec. 1897: N. S. 1897/105, vol. 115, ASPF.

235. Drehmann till Müller den 18 mars 1927: Svenska konvertiter i utlandet, KBA.



Konvertiter och nordisk katolicism

Den katolska missionsverksamheten i Norden syftade till att vinna konvertiter och att bygga upp katolska miljöer med skolor, sjukhus, barn- och ålderdomshem samt att utveckla en enhetlig, romerskt präglad nordisk katolicism. Biskop von Euch lade, som jag visat i det föregående, ner ett stort arbete på att realisera detta mål. För att befästa den katolska andan i församlingarna uppmuntrade han bildandet av föreningar av olika slag. Detta låg i tiden, och kan ses som en konsekvens av samhällsomvandlingen i liberal riktning. I katolska länder, inte minst då i det tyskspråkiga området, hade föreningarna en viktig funktion när det gällde att stärka och upprätthålla den katolska miljön.²³⁶ Det fanns, sett i relation till antalet katoliker, gott om katolska föreningar också i Danmark. I sin årsrapport för 1887 räknade von Euch upp 19 olika föreningar, allt ifrån församlingsanknutna fromma brödraskap till socialkaritativa föreningar som Elisabethföreningen, vilken då hade 102 medlemmar. Syftet var att befästa katolikerna i tron, stärka de svaga och skapa »un mur fort et protégéant« (en stark och beskyddande mur) mot det omgivande samhällets, som han menade, falska värderingar. Detta var viktigt inte minst för konvertiterna, vilka ännu inte var så fasta i sin katolska trosövertygelse och som därför behövde stöd och hjälp för att kunna utveckla en stark katolsk identitet.²³⁷ Samma ändamål tjänade också de offentliga trosmanifestationer, som man började anordna under von Euchs tid som katolsk överherde. Hans upphöjelse till biskop 1892 bidrog till att förhöja glansen på dessa katolska arrangemang, vilka nu kunde gestaltas med full pontifikal pompa och ståt.²³⁸ Föreningarna leddes i allmänhet av präster eller, vilket var fallet med vissa av de kvinnliga föreningarna, av ordenssystrar. Ett exempel är de sällskapsföreningar för katolska tjänsteflickor som med början i Köpenhamn upprättades i anslutning till josefsystrarnas kommuniteter.²³⁹

236. K.-E. Lönne, 2000, s. 150–156.

237. von Euch till L'Œuvre den 20 april 1888: CEPF, D6, AOPM. I en femårsrapport till Propaganda Fide den 3 dec. 1897 betonade von Euch likaså föreningarnas betydelse för den katolska sammanhållningen och den religiösa andan: N.S. 1897/105, vol. 115.

238. I sina rapporter till L'Œuvre redogjorde von Euch ingående för sådana trosmanifestationer, så exempelvis i årsrapporten för 1886 och i rapporter den 8 juli 1888, den 28 juli 1889, den 11 dec. 1896 och den 23 dec. 1910: CEPF, D6, AOPM. Ang. biskopsvigningen och dess betydelse, se J. Metzler, 1910, s. 44f.

239. Y. M. Werner, 2002a, s. 114f.



Josefsystrarna var drivande också vid tillkomsten av det rosenkransbrödraskap som upprättades av von Euch 1890. Medlemmarna förpliktigade sig till rosenkransbön, en meditativ mariansk böneform där Jesu inkarnation, lidande, död och uppståndelse konkretiseras i femton mysterier, och andra andaktsövningar, vars uppfyllande gav avlat. Rosenkranssällskapet, vilket var en riktig folkrörelse i den katolska världen, kom snart att få mer än 900 medlemmar i Danmark.²⁴⁰ I en utförlig rapport i samband med sitt ad-limina-besök i Rom 1897 framhöll von Euch den positiva effekten av dessa andakter, inte minst då i form av ett ökat bruk av sakramenten.²⁴¹ En ny typ av föreningsverksamhet representerades av den ovan nämnda Katolsk Højskole, som tillkommit på lekmannainitiativ och som leddes av lekmän. Enligt Schindler var syftet att ge lekmännen en större möjlighet att komma till tals än i de traditionella föreningarna samt att fungera som en mötesplats, dit även icke-katoliker skulle vara välkomna. Här tillkom alltså ett missionsinslag, som inte fanns i de traditionella, prästledda föreningarna. I mitten av 1920-talet bildades nordiska katolska kvinnoföreningar i de nordiska lokalkyrkorna som lokalavdelningar till det Internationella katolska kvinnoförbundet som grundats 1913 och som nu hade mer än 22 miljoner medlemmar. Pius X:s forne statssekreterare, kardinal Merry del Val, var protektor för denna medlemsstarka 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.²⁴² Bland initiativtagarna till det danska katolska kvinnoförbundet, vilket kom att ledas av konvertiten Augusta Utke-Ramsing, fanns bland andra Erikk Rosenørn-Lehn och Sofie Holten. Som andlig ledare fungerade den danskfödde jesuitpatern Ludvig Günther.²⁴³

Av rapporterna till Rom och L'Œuvre att döma, var von Euch övertygad om att föreningarna spelade en central roll för den katolska sam-

240. *Nordisk Ugeblad* 1890, s. 740ff. Jfr Y. M. Werner, 2002a, s. 200. Rosenkransbönen uppmuntrades av Leo XIII i en rad encyklikor och apostoliska skrivelser, men samtidigt varnades också för missbruk och överdrifter.

241. von Euch till Ledóchowski den 3 dec. 1897 (Relatio status Vicariatus Apostolici Daniae): N.S. 1897/105, vol. 115, ASPF.

242. Y. M. Werner, 1996, s. 287f.

243. *Nordisk Ugeblad* 1925, s. 56f., 185ff., 879–882.



Konvertiter och nordisk katolicism

manhållningen och att det var viktigt att det fanns många olika slags föreningar. Jesuiterna var här av en annan uppfattning, och i en memoria från mars 1897 framhöll superiorn för jesuitresidenset i Köpenhamn, Gustav Frins, att mängden föreningar utgjorde ett problem. Många katoliker kände sig tvingade att medverka i flera föreningar, vilket kostade både tid och pengar. Han var också kritisk till att föreningarna i vissa fall mer tycktes syfta till att befästa förbundenheten med en viss församling än att forma en gemensam katolsk mentalitet.²⁴⁴ Denna kritik skall ses mot bakgrund av att jesuiternas församling i Köpenhamn var exterritoriell och att jesuiterna konsekvent motsatte sig von Euchs strävanden att omvandla den till en ordinarie församling. Jesu hjärtakyrkan på Stenosgade var centrum för en blomstrande verksamhet, och det var också här många av konversionerna i köpenhamnsområdet ägde rum. Församlingen fungerade med andra ord som ett slags »valgmenighet«. Genom att jesuiterna var befriade från de åtaganden som det innebar att ha ansvar för en reguljär församling, kunde de ägna mer tid åt andra uppgifter som exempelvis skriftställer- och föredragsverksamhet, kultens gestaltning, konvertitundervisning och hembesök. Men denna privilegierade ställning väckte irritation hos sekularpräster i Köpenhamn, vilka menade att jesuiterna drog folk och resurser från församlingskyrkorna. I en rapport från oktober 1894 till kardinalprefekten beklagade sig kyrkoherden i Rosenkranskyrkan, Henrik Slump, över att många av hans församlingsbor hade sin religiösa hemvist hos jesuiterna och att de varken besökte eller bidrog ekonomiskt till den egna församlingens verksamhet. Jesuiterna hade, konstaterade han, stort inflytande över de troende, och gentemot dem hade de övriga prästerna i Köpenhamn inte mycket att sätta emot.²⁴⁵

Att jesuiterna hade så stort inflytande berodde, enligt Slump, inte minst på de marianska kongregationerna. Dessa kongregationer, som börjat som sammanslutningar för förutvarande elever vid jesuiternas kollegier, hade karaktären av fromma föreningar eller brödraskap och

244. Frins till H. Meschler (assistent vid ordenshögkvarteret i Ron) den 1 mars 1897: Germ. 11–XVIII, ARSI.

245. Slump till Simeoni den 20 okt. 1894: N.S. 1894/7, vol. 32, ASPF. Jesuiterna å sin sida beklagade sig över sekularprästernas njugga hållning. Frins till Meschler den 1 mars 1897: Germ. 11–XVIII, ARSI.



kan betecknas som en pendang till de äldre ordnarnas tertiärinstitut. Men till skillnad från dessa var de jesuitiska lekmannasammanslutningarna länge en manlig angelägenhet, och det var först i mitten av 1700-talet som verksamheten öppnades även för kvinnor.²⁴⁶ Detta manliga mönster följde man även i Danmark, där man med början 1877 grundade en rad mariakongregationer för män och ynglingar i Köpenhamn, Ordrup och Århus. Först 1904 upprättades en kongregation också för unga kvinnor, vilken var knuten till den hushållsskola, Mariahemmet, som på baronesan Stampe-Charisius initiativ öppnats två år tidigare. Kongregationisterna förpliktade sig att leva ett religiöst liv i enlighet med en regel, hade regelbundna sammankomster under ledning av en jesuitpater, deltog i ignatianska andliga övningar (exercitier) och gick gemensamt till bikt och kommunion vid bestämda tillfällen. Jesuiterna betraktade de manliga kongregationerna som församlingslivets »Kerntruppe«, och de manliga kongregationisterna hade olika förtroendeuppdrag i församlingarna och bidrog till att genomsyra församlingslivet med en jesuitisk anda.²⁴⁷ I Stockholm däremot var den första mariakongregationen faktiskt kvinnlig. Den grundades 1915 på initiativ av jesuitgeneralens syster, ursulinsystern Julia Lédochowska, som då befann sig som flykting i Sverige, och kom sedermera att utgöra kärnan i det ovan nämnda katolska kvinnoförbundet. Jesuiterna vid Eugeniaförsamlingen hade redan i slutet av 1880-talet övervägt att grunda en manlig mariakongregation, men de hade då kommit fram till att det inte fanns tillräckligt många lämpade kandidater bland de infödda katolikerna och att det vore vanskligt att organisera en sådan »Elitecorps« bestående enbart av konvertiter. Först 1923 bildades en manlig mariakongregation. Liksom de danska kongregationerna kom också de svenska att utgöra en stomme såväl i församlingslivet som i den religiösa verksamheten i övrigt i form av vallfärder, exercitier och andra fromhetsövningar.²⁴⁸

246. E. Villaret, »Congrégations de la Sainte Vierge. Historique«: *Dictionnaire de Spiritualité* ... Tome 2. Paris 1953, s. 1479–1488.

247. Rapporter till Anderledy från Fels den 5 juli 1877, från Frins den 28 jan. 1889 och 29 jan. 1891, från Lohmann (Århus) den 20 jan. 1891: Germ. 9–III, 10–X, 10–XVII & XX, ARSI. *Litterae Annuae* (Hafniensis) 1880/81, 1897/98: 1505 & 1507, ARSI. Rapport från Sialm den 12 juli 1906 och historisk översikt: *Mittheilungen* 1908, s. 163ff och 563f., APGS. J. Hansen, »Mariakongregationen for Mænd«: *Jesu Hjerte* ..., 1945, s. 115–118. Begreppet »Kerntruppe« härrör från Sialms rapport.

248. Y. M. Werner, 1996, s. 281f.



Konvertiter och nordisk katolicism

Mariakulten spelade, vilket ju framgår av namnet, en central roll i mariakongregationernas spiritualitet, vilken på så sätt bidrog till att befästa en markerat konfessionell katolsk identitet. Detta syfte tjänade också kulten av Jesu heliga hjärta, vilken under 1800-talet kom att bli en av de mest populära andaktsformerna i den katolska världen och som från slutet av århundradet ivrigt uppmuntrades av den romerska kyrkoledningen. Leo XIII införde en särskild Jesu hjärtafest, och vid sekelskiftet 1899/1900 vigde han hela mänskligheten till Jesu heliga hjärta. Tanken bakom denna fromhetsform, som gick tillbaka på en privatuppenbarelse i slutet av 1600-talet, 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. Till detta knöts också ett särskilt böneapostolat och – med början i det tyska språkområdet – en tidskrift, vilken vann mycket stor spridning. Den danska versionen hade namnet *Jesu Hjerte Budbæeren*. Hand i hand med denna eukaristiska rörelse gick en strävan att öka kommunionfrekvensen, vilken fick officiell sanktion genom Pius X:s ovan nämnda dekret från 1905 om ofta förekommande kommunion. Kulten kunde också ta sig mer demonstrativa former, och de eukaristiska kongresser som började anordnas från slutet av 1800-talet kan ses som ett utflöde av Jesu hjärtafromheten. I denna kult, som var utpräglat konfessionell, sammanfattades många av den ultramontana katolicismens särdrag. Inom jesuitorden kom man tidigt att engagera sig för denna specifika fromhetsform, och det var inte minst genom jesuiternas insatser som Jesu hjärtakulten vann ett sådant genomslag.²⁴⁹ Det var därför ingen tillfällighet att jesuiternas kyrka i Köpenhamn helgades just åt Jesu heliga hjärta, och de i Norden verksamma jesuiterna verkade ivrigt för att engagera katolikerna i denna kult, vilken därmed kom att framstå som – och i viss mån även var – ett uttryck för en jesuitisk anda och spiritualitet. De marianska kongregationerna fungerade här som ett viktigt redskap och som en förebild för församlingslivet i övrigt.²⁵⁰

Peter Schindler beskriver i sina memoarer hur svårt han haft att

249. N. Busch, »Frömmigkeit als Faktor des katholischen Milieus. Der Kult zum Herzen-Jesu«: *Religion im Kaiserreich ...*, 1996, s. 136–165. Denna kultform, som kan betecknas som kärnan i den ultramontana katolicismen, spelade en central roll i den katolska miljöbildningen.

250. *Litterae Annuae (Hafniensis)* 1897/98, 1901/02, 1906/07: 1507 & 1508, ARSI.



acceptera denna fromhetstradition. Som han såg det var de språkliga metaforer och tankemönster som här användes omöjliga att integrera i en dansk kontext. Att texterna ofta överförts till danskan från tyska förlagor gjorde inte saken bättre.²⁵¹ På liknande sätt reagerade också den konverterade svensk-kyrkliga prästen Karl Karlén, då han 50 år tidigare kom i kontakt med denna form av andaktsväsen. Det passade, menade han, helt enkelt inte ihop med den nordiska mentaliteten.²⁵² För såväl Schindler som Karlén framstod denna typ av sydländskt präglade religiösa traditioner som ett hinder för den katolska trons utbredning i de nordiska länderna. Men Schindler gick ett steg längre, och i breven till vännen Holger Krusenstjerna-Hafstrøm framgår klart att hans kritik inte bara gällde andaktsformerna i sig utan också den ultramontana konfessionalism som den representerade. I ett brev från augusti 1932 gick Schindler till storms mot hela det rådande katolska kyrkosystemet med dess, som han menade, politiserade organisationsstruktur och ytliga andaktsväsen, och han målade upp en bild av ett framtida katolskt kyrkoliv där bibelordet, bönen och sakramenten skulle stå i centrum. Schindler, som vid denna tid vistades i Italien för studier, ironiserade vidare över den eukaristiska kongress som just avhållits i Köpenhamn under kardinal van Rossums ledning, vilken han betecknade som »slet oversat, udenlændsk halv-politisk Agitation for Hs. Maj. Kristus Rex«. ²⁵³ Han syftade här på kulten av Kristus konungen, som kan betraktas som en vidareutveckling i triumfalistisk riktning av Jesu hjärtakulten och som en symbol för den nya, av den kyrkliga hierarkin uppmuntrade katolska aktivism som gick under beteckningen »katolsk aktion«. 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 stat och samhälle åter kom att underordnas Kristi och därmed kyrkans andliga herravälde.²⁵⁴ Detta var

251. P. Schindler, 1949, s. 214f och 1951, s. 93f. Det fördes en livlig debatt i danska katolska kretsar om denna sak i början av 1920-talet, bl.a. i artikelserien »Katholikker og vort Modersmaal« i *Nordisk Ugeblad* 1922. Schindler deltog i debatten under pseudonymen Dansker, där han manade till utrensning av alla odanska begrepp (s. 298–302), vilket gav anledning till en indignerad gensaga från jesuiten F. K pferle (s. 351–354).

252. Y. M. Werner, 1996, s. 123ff. L. Hallberg, »Väktaren vid Sankta Birgittas grav«: *Med hjärtats  ga. Studier och essayer tillägnade Lars Cavallin*. Red. A. & K. Bl ckert. Malm  2000, s. 192–218.

253. Schindler till Krusenstjerna-Hafstr m den 7 aug. 1932: Schindlers samling, KHA. Officiellt vistades Schindler i Italien för att studera kyrklig arkeologi.



Konvertiter och nordisk katolicism

inte i Schindlers smak. I det ovan nämnda brevet beskrev han sina reformmönskemål på följande sätt:

Dette ensomme Halvaar har ladet mig helt finde mig selv. Og finde mit Sted *in medio Ecclesiae*, midt i Kirken: ikke med denne eller hin Orden og Retning (for ikke at sige: Sekt), men med og i Kirkens egne store, dybe Tanker, dens Historie, dens evige Liv. Og jeg er bleven bekræftet i, at vi maa tilbage til Biblen, til Oldkirke, til det stille Kristenliv i hedensk Verden, til Stuen og til Hjemmet – bort fra Kirkepolitik, fra ydre Staahej, fra Foreninger, fra Arbejde for Statistikken, fra udvortes Fremtræden. Tilbage til Sakramenterne og Ordet fra Andagterne og Devotionalierne, Praktikkerne og Overtroen.

Schindler var på intet sätt ensam om dessa idéer, utan de var ett uttryck för den »puristiska reaktion« som vid denna tid började göra sig gällande i vissa intellektuella kretsar i den katolska världen och som kom att utgöra startpunkten för den reformverksamhet som inleddes med andra vaticankonciliet på 1960-talet.²⁵⁵ Men brevet till Krusenstjerna-Hafstrøm innehåller också en del personliga upplysningar, och man anar en viss bitterhet. Den nu fyrtioårige Schindler hade än en gång tvingats lämna Danmark; denna gång på grund av interna konflikter. Hans reform- och missionsplaner hade visat sig orealistiska, och han hade inte, vilket ju varit hans stora dröm, fått ansvar för en egen församling. Det katolska livet i Danmark präglades liksom tidigare av föreningsverksamhet och andaktsväsen, vilket nu, som en följd av de nya signalerna från Rom, fått en mer demonstrativ karaktär. Schindler hade visserligen blivit en erkänd författare, men hans religiösa författarskap rönt inte den framgång som han hoppats på. I brevet beklagar han sig över den censur som han tvingades underkasta sig. Som censor fungerade en av jesuiterna på Stenosgade, Friedrich Küpferle, som på ett, som Schindler menade, småaktigt sätt nagelfor hans texter. Liksom i breven till Johannes Jørgensen under den första »förvisningsperioden« tio år tidigare, framträder även här en stark dansk-nationell känsla. Schindler säger sig vara stolt över att tillhöra en nation, som inte tillät så stora sociala skillnader som i de latinska

254. É. Fouilloux, 1992, s. 242–245.

255. É. Fouilloux, 1992, s. 261ff.



länderna och som heller inte lät sig lockas av fascismen.²⁵⁶ Bakgrunden till att han återigen tvingats lämna Köpenhamn hängde till en del samman med denna hans dansk-nationella inställning och hans försök att tillsammans med en grupp likasinnade danskfödda katolska präster och lekmän utveckla en, som han såg det, mera dansk form av katolicism. Här mötte han starkt motstånd inte minst från jesuiterna, vilka hade en helt annan syn på hur den katolska tron skulle inkultureras i Danmark.²⁵⁷ I denna konflikt spelade arvet från Grundtvig en viktig roll.

*Katolsk grundtvigianism
– en modell för nordisk inkulturation?*

I en promemoria från mars 1899 gav von Euch en ingående redogörelse för den katolska kyrkans ställning i Danmark, utsikterna respektive hindren för den katolska missionsverksamheten samt åtgärder för att befordra katolska konversioner. Bakgrunden till denna skrivelse var en instruktion från Propaganda Fide, där de tre apostoliska vikarierna i Skandinavien uppmanades att inkomma med redogörelser som kunde läggas till grund för en påvlig skrivelse till Nordens folk med en uppmaning att återvända till den katolska kyrkans gemenskap. Biskoparna instruerades också att lämna upplysningar om hur man bäst skulle kunna vinna protestanterna för den katolska tron.²⁵⁸ Leo XIII kom aldrig att rikta någon skrivelse till de nordiska folken. Biskop von Euch och hans kollega Fallize i Norge hade båda välkomnat detta påvliga initiativ. Men den försiktige biskop Bitter i Sverige ställde sig tveksam, och i sin promemoria uttryckte han starka farhågor för att en sådan påvlig skrivelse skulle framkalla antikatolsk polemik och kanske rent av leda till repressalier mot den katolska kyrkan.²⁵⁹

Men von Euch ställde sig alltså positiv, och han gav i sin promemoria konkreta exempel på vilka andliga strömningar som hämmade respek-

256. Schindler till Krusenstjerna-Hafström den 7 aug. 1932: Schindlers samling, KHA. I detta brev framhåller han vidare att han nu frigjort sig från sitt tidigare beroende av Jørgensen, som han här betecknar som en andra rangens författare. Han menade sig vidare vara ordentligt botad från sin tidigare beundran för Italien och Frankrike.

257. P. Schindler, 1951, s. 147–165.

258. Ledóchowski till von Euch, Bitter & Fallize den 2 sept. 1898: (koncept) N. S. 1899/105, vol. 165, ASPF.

259. Werner, 1996, s. 47f. B. I. Eidsvig, 1993, s. 143–362.



Konvertiter och nordisk katolicism

tive gynnade den katolska missionsverksamheten i Danmark. Den rörelse som han ansåg utgöra det största hindret härvidlag var Indre Mission, som han beskrev som en pietistisk variant av den engelska metodismen. Med sin starka betoning av arvsynen och det allmänna prästadömet bidrog, menade han, denna rörelse kanske mer än någon annan till att befästa landets lutherska karaktär och utgjorde därmed en hämsko för den katolska missionen. I motsatt riktning verkade grundtvigianismen, som von Euch betecknade som en vägberedare för katolska konversioner. Grundtvig hade, framhöll han, tagit avstånd från den protestantiska principen om Skriften allena och betonat traditionens, särskilt då den apostoliska trosbekännelsens, betydelse för den kristna trons uttolkning och förmedling. I sin antropologi och nådelära hade han närmat sig den katolska uppfattningen genom att avvisa den lutherska tanken att den mänskliga naturen skulle vara helt fördärvad genom arvsynen, och hans syn på sakramenten som nådeförmedlare hade mycket gemensamt med den katolska sakramentsläran. Som von Euch såg det, var det i mångt och mycket Grundtvigs förtjänst att den kristna tron räddats i Danmark.²⁶⁰ Jesuiterna var av samma uppfattning, och i en rapport från december 1898 framhöll Wilhelm Schmitz vid Kollegiet i Ordrup grundtvigianismens positiva inverkan på den katolska konversionsrörelsen.²⁶¹ Detta var, om man får tro Krogh-Tonning, också bakgrunden till att man i ledande norska teologkretsar så hårdnackat bekämpade grundtvigianismen i Norge, vilken här betraktades som en plantskola för katolska sympatier.²⁶²

Grundtvig hade på sin tid anklagats för katolska tendenser, och kanske är det symptomatiskt att den förste i raden av danska katolska konvertiter under 1800-talet, kyrkohistorikern Carl Muus, var personlig vän till Grundtvig. Muus hade efter en längre tids utlandsvistelse låtit sig upptas i den katolska kyrkan redan 1839, alltså före religionsfrihetens införande. Sitt sista stora arbete, vilket han skrev efter det att han återvänt till Danmark 1870, tillägnade han Grundtvig och den danske prästen Gunni Busck, som

260. von Euch till Ledóchowski den 2 mars 1899: N. S. 1899/105, vol. 165, ASPF.

261. *Mittheilungen* Nr 5, 1898, s. 622–628: APGS.

262. K. Krogh-Tonning, 1906, s. 49–58. Det var framför allt de båda teologerna Gisle Johnsen och Carl P. Gaspari som gav uttryck för en sådan ståndpunkt. Jfr D. Thorkildsen, »'For Norge, kjempers fødeland' – norsk nasjonalism, skandinavisme og demokrati i det 19 århundrede»: *Kyrka och nationalism ...*, 1998, s. 140–144.



på sin tid bistått både honom själv och Grundtvig ekonomiskt.²⁶³ Flera av de danska präster som tog steget över till den katolska kyrkan hade före sin konversion varit grundtvigianer. Så var exempelvis fallet med Vilhelm Hansen och Mads Christian Jensen samt, för att nämna en senare representant för denna tradition, församlingsprästen Olav Rørdam Bonnevie, som konverterade 1945. Också bondeledaren och folketingsledamoten Jens Busk, baronessan Stampe-Charisius, Sofie Holten samt flera av konvertiterna i de ovan presenterade danska enkät- och intervjuundersökningarna hade en bakgrund i grundtvigianismen.²⁶⁴ Detta gällde också för den norske folkhögskolerektorn Lars Eskeland, som efter sin konversion 1925 kom att bidra till att göra Grundtvig känd även utanför de nordiska länderna.²⁶⁵

Men den katolska avgränsningen i förhållande till det moderna samhället, strävan att bygga upp ett eget katolskt säsamhälle och den starka betoningen av den kristna trons primat också på samhällslivets område för inte tankarna till Grundtvig, utan snarare till Indre Mission. Även här såg man avgränsning och konsolidering som en förutsättning för att kunna återföra folket till den kristna tron.²⁶⁶ Flera av konvertiterna i det danska materialet har, som jag ovan visat, en bakgrund just i Indre Mission. Men de framhåller inte detta religiösa arv som något positivt utan snarare som något de befriats från. I de fall kontakten med Indre Mission varit av övergående karaktär, beskrivs rörelsen som inskränkt och fanatisk. För andra, som exempelvis Johannes Jørgensen och Erikk Rosenørn-Lehn, framstod rörelsen som ett klart alternativ och en motpol till katolicismen. Annorlunda förhåller det sig med de katolska konvertiter som kommit via den grundtvigiska rörelsen. De uttalade sig i allmänhet med stor respekt och tacksamhet om grundtvigianismen, vars principer de menade sig ha återfunnit i renare form i katolicismen.²⁶⁷

263. H. Clausen, 1999, s. 92–104.

264. *Kirken kaldte mig hjem. Tre forhenværende præster i folkekirken om deres overgang til katolsk kristendom*. København 1959, s. 83–108. Maurer 1911, s. 168–174.

265. B. I. Eidsvig, 1993, s. 305ff. Om Eskelands insatser för att sprida kunskaper om Grundtvig, se *Nordisk Ugeblad* 1930, s. 767–771.

266. Jfr M. Schwarz Lausten, 1983, s. 252–262.

267. *Nordisk Ugeblad* 1920, s. 314, 332, 390ff. Krusenstjerna-Hafström, 1935, s. 11ff, 19ff, 24, 34ff. Man kan dock inte utesluta att konvertiternas omdöme härvidlag påverkats av den undervisning de fått inför upptagningen i kyrkan. Avståndstagandet från Indre Mission kan alltså ha berott på en »konvention« som vidareförts via studier av katolsk litteratur och undervisning.



Konvertiter och nordisk katolicism

Grundtvigianismen kom emellertid inte bara att tjäna som en bro till den katolska tron utan också som en inspirationskälla till en fördansking av den katolska livsformen i Danmark. Detta kan på ett sätt tyckas märkligt. Grundtvig och den rörelse som går tillbaka på honom hade ju, till skillnad från många av de konvertiter som under den här aktuella perioden fann vägen till den katolska tron, ingen positiv syn vare sig på kyrkliga hierarkier eller på föreställningen om en ofelbar kyrklig läromyndighet. I stället framhölls här frihetsprincipen, de väckta lekmännens myndighet och ansvar samt behovet av utbildning och skolning för att forma människor till självständiga och ansvarsställande individer. Vidare pläderade den grundtvigska rörelsen för frimenigheter och de troendes rätt att välja präster. Det var med andra ord det individuella valet, inte den hierarkiska underordningen, som lyftes fram.²⁶⁸ En likhet mellan dåtida katolicism och grundtvigianism kan man visserligen finna i avisandet av statlig inblandning i det religiösa livet. Men medan grundtvigianernas motstånd mot ett reglementerande statskyrkosystem byggde på den principiella övertygelsen att den världsliga makten inte hade med medborgarnas religionsutövning att göra, inträdde det katolska läroämbetet för en samverkan mellan kyrka och stat, och idealet var här den katolska konfessionsstaten. Katolikerna kämpade för den katolska kyrkans fri- och rättigheter, inte för individens rätt till religionsfrihet, en princip som det katolska läroämbetet dessutom stämplat som oförenlig med katolsk tro.²⁶⁹

De grundtvigska idealen stod alltså på flera punkter i en klar motsättning till den ultramontana katolicismens principer. Men de stämde väl överens med vissa av de strömningar som gjorde sig gällande i den katolska kyrkan efter första världskriget och som syftade till att uppvärdera lekfolkets ställning i kyrkan och att frigöra lekmannaspiritualiteten från de monastiska idealen. Inte oväntat var det återigen Schindler och hans krets som kom att ta åt sig dessa nya idéer, vilka här kopplades samman med arbetet på att skapa en genuin dansk katolicism genom att förena det

268. Ang. Grundtvigs inställning, se F. Lundgreen-Nielsen, 1992, s. 9–187. Jfr också Schwarz Lausten, 1983, s. 248–251.

269. Visserligen hade Grundtvig före systemskiftet 1849 företrätt en uppfattning om relationen mellan stat och kyrka som låg den katolska statsrättsideologin mycket nära, men därefter slog han in på andra banor. Se O. Vind, 1999, s. 431–440.



som man uppfattade som det bästa i den danska religiösa kulturen med katolsk tro och religiös tradition. Till skillnad från den inkulturationsstrategi som den danska vikariatsledningen använde, vilken ju främst tog sikte på det medeltida katolska arvet, ville Schindler anknyta till inhemsk protestantisk religiös kultur, främst då arvet från Grundtvig. Det var här inte bara fråga om Grundtvigs psalmer, vilka ju sedan länge användes vid de folkliga andakterna i de danska katolska kyrkorna, utan om den religiösa livsform som denna religiösa tradition representerade och som Schindler tagit så djupa intryck av. I en artikel om Grundtvig från januari 1941 utvecklade Schindler sin syn på hur denna dansk-katolska kultursyntes borde se ut. Religion i betydelsen dogmatik kunde man, framhöll han, inte lära av Grundtvig, men man kunde däremot »lære Religiositet af ham« och ta fasta på hans insikter om historien, folkens, och kulturernas betydelse i Guds skapelseplan; kort sagt alla de faktorer som påverkade den enskilda individens förutsättningar att ta åt sig den kristna tron. Schindler sammanfattade detta inkulturationsprogram med Grundtvigs devis »Menneske først og Kristen saa«. ²⁷⁰ Det övergripande målet var att göra den katolska kyrkan i Norden till en folklig kyrka med rötter i nordisk tradition, eller, som han uttryckte det i ett brev till Johannes Jørgensen, en nordisk religiös ton »renset og stemt i Rom«. ²⁷¹

Under sin tid som katolsk scoutledare 1918 hade Schindler gjort ett första försök att tillämpa dessa ideal tillsammans med en grupp entusiastiska ynglingar, bland dem Mogens Ballins son Jan. I brev till Jørgensen skildrade Schindler verksamhetens mål, medel och innehåll. Här berättas om lägerliv och långa vandringar där man sjöng ömsom danska psalmer ömsom latinska hymner, bikt vid en skogsstubbe, mässa med predikan i lägret och gemensam bön och meditation i skymningen. ²⁷² I en artikelserie om »Spejdersagen« i *Nordisk Ugeblad* betonar Schindler att syftet med denna katolska scoutrörelse var att forma de unga människors karaktär och att göra dem redo för att aktivt medverka i kyrkans apostolat. ²⁷³ Detta ungdomsapostolat var alltså ett led i strävan att stärka lekfolkets

270. P. Schindler, »Grundtvig, katolsk bedømt«: *Gads Danske Magazin*, januari 1941.

271. Schindler till Jørgensen den 1 dec. 1924: Schindlers samling, KHA.

272. Schindler till Jørgensen den 20 aug. och den 22 okt. 1918: Schindlers samling, KHA. Schindler, 1951, s. 87–97. Från Frankrike fick Schindler ett årligt understöd på 5 000 franc.

273. *Nordisk Ugeblad* 1918, s. 371–374, 392ff, 422ff, 440ff, 929–930.



Konvertiter och nordisk katolicism

ställning i kyrkan, och Schindler hoppades att det skulle kunna utgöra basen till en katolsk folkhögskolerörelse. Genom insamlingar, donationer och hemligt understöd från Frankrike – den franska utrikesledningen gav pengar till dansk katolsk ungdomsverksamhet för att motverka det starka tyska inflytandet i Norden – lyckades Schindler förvärva det av baronesan Stampe-Charisius grundade Mariahemmet, som fram till dess tjänat som en hushållsskola för katolska flickor, för ändamålet. Därmed hade han så när realiserat Ballins idé om en Absalons Gaard. Men det projektet gick i stöpet efter det att Schindler 1919 suspenderats från alla sina uppdrag och tillfälligt tvingats lämna Danmark.²⁷⁴

Men efter några år återvände Schindler med benäget tillstånd från Rom till Danmark, där han på eget initiativ kom att verka som missionspräst på Langeland tills han 1928 provisoriskt utsågs till kaplan vid Rosenkranskyrkan i Köpenhamn. Verksamheten på Langeland hade han fått finansiera själv genom insamlade medel från det katolska utlandet, och han lät inreda ett kapell i Rudkøping som utsmyckades av danska konstnärer helt i »dansk« stil. Ortsbefolkningen lyckades han inte få att intressera sig för den katolska tron, men kapellet i Rudkøping blev ett centrum för unga dansksinnade katoliker.²⁷⁵ Större framgångar hade Schindler under sin tid som kaplan i Rosenkranskyrkan, där han samverkade med den danska kyrkoherden Bernhard Jensen och den likaledes danskfödde kaplanen Hubert Messerschmidt. Denne hade tidigare varit jesuit och präststudent vid jesuitkollegiet i Innsbruck men sedermera lämnat orden och därefter fortsatt sina präststudier i Paris och Rom. Det var av allt att döma bristen på intellektuell frihet som fått honom att lämna orden.²⁷⁶ Schindler hade, som nämnts, på sin tid gjort liknande erfarenheter under sin tid på jesuiternas prästseminarium i Rom. Som kaplan vid Rosenkranskyrkan utvecklade han, ivrigt understödd av Messerschmidt, en livlig aktivitet som predikant, skribent och som föredragshållare på Academicum Catholicum

274. P. Hampton Frosell, s. 1995, s. 73. J. Damsager, 2003, s. 100. Ansvaret för den katolska scoutrörelsen övertogs av den senare generalmajoren Emil Wissum. Ang. den katolska scoutrörelsen, se É. Fouilloux, 1992, s. 284f.

275. P. Schindler 1951, s. 121–148. K. Harmer, 1945, s. 118f. Skt. Bendts kapell invigdes sommaren 1925. Utsmyckningen hade gjorts av konstnärerna Birgitte West, Aksel Theilmann och Chresten Skikkild.

276. *Kirke i kamp. Hubert Messerschmidt in memoriam*. Red. E. Kieler. København 1982 (*Kirke i kamp*), s. 17ff, 33–37.



för att realisera sina dansk-katolska visioner. Liksom hos Grundtvig saknades det inte nationalistiska övertoner, och i jesuiternas rapporter från 1920-talet beskyldes Schindler och hans krets för nationalistiskt ränkspel till skada för den katolska enheten i den mångnationella nordiska katolska gemenskapen. I sina memoarer erkänner Schindler att han gick för långt i sin angreppslusta, vilken framför allt kom att riktas just mot jesuiterna. Att jesuiternas stora Jesu hjärtakyrka låg på Rosenkranssocknens område och att många församlingsmedlemmar föredrog att gå dit i stället för till sin församlingskyrka, spelade också en roll i sammanhanget. Men kritiken gällde inte bara den, som Schindler och Messerschmidt såg det, inskränkta tyska katolicism som framför allt jesuiterna ansågs representera utan också den religiösa estetiken som rådde i Danmarks katolska kyrkor och kapell. De båda kaplanerna grep sig därför, till många församlingsmedlemmars förfaran, an med att omgestalta kyrkans inre och ersätta den »tyskt« gotiska inredningen med en modernare »dansk«.²⁷⁷

Resultatet av denna framfart blev att Schindler skickades iväg för studier till Rom och att Messerschmidt omplacerades till den lilla katolska missionsstationen i Sønderborg, vars församling till största delen bestod av tyskar och polacker.²⁷⁸ Det skall dock tilläggas att det var den dansk-nationella agitationen och inte ombyggnaden av kyrkan som var anledning till denna omplacering. En annan omstridd kyrkorenovering företogs i Silkeborg, där den holländskfödde Marinus Ravelli lät kalka över de väggmålningar och riva ner den predikstol som hans företrädare, den danskfödde Johannes Frederiksen, egenhändigt förfärdigat i »dansk« stil. Denna åtgärd tycks emellertid inte ha framkallat några protester från för-

277. J. Wolfsberg till jesuitgeneralen Wladimir Ledóchowski den 1 juli 1928 och den 3 jan. 1930: Germ. Inf. 1023, ARSI. Schindler, 1951, s. 163ff. Schindler och dennes krets betecknas i jesuiternas rapporter som »spiritu nationalistico imbuti«, och de var oroade över dennes inflytande på den katolska ungdomen, inte minst de unga kvinnorna. I den sistnämnda rapporten talas om en kampanj mot jesuitorden i Danmark, som av Schindler skulle ha anklagats för att vara bärare av »germanico spiritu«. 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.

278. *Kirke i kamp*, 1982, s. 19ff. Religionssociologen Edvard Vogt framhåller i sin ovan nämnda studie om den katolska kyrkan i Norden (s. 83) att »the normal attitude of the native priest will be to identify with the socio-cultural system of his nation, and to regard the canonical apostolic structures as instruments, more than as his own basic community«. Denna beskrivning passar väl in på Schindler.



Konvertiter och nordisk katolicism

samlingens sida.²⁷⁹ Schindler, som vid några tillfällen besökt Frederiksen i Silkeborg, framhåller i sina memoarer att han visserligen inte tyckte att Frederiksens kyrka var vacker, men den diletterantiskt gjorda inredningen var »i hvert Fald ikke tysk, men dansk«. Han uppskattade också Frederiksens predikostil som han betecknade som »djærvt og grejt Dansk«.²⁸⁰ Biskop von Euch hade på sin tid uttalat sig uppskattande om Frederiksens kyrka, och han hade också låtit honom hålla festföredraget vid det danska katolikmötet i Roskilde 1913.²⁸¹ Så riktigt så åsidosatt som Schindler får det att framstå hade Frederiksen, som vid sidan av sin prästerliga gärning också framträdde som psalmdiktare, poet och skriftställare,²⁸² nog trots allt inte varit.

Konflikten mellan tyskt och danskt, som här stiliserades till en uppgörelse med en föråldrad form av katolicism, präglad av hierarki, vulgära andaktsformer och dålig estetik, hade gamla rötter i Danmark, men det var 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,²⁸³ bidrog till att underblåsa dessa antityska stämningar, inte minst då bland danskfödda katolska sekularpräster. Här fanns det, som nämnts, ett visst missnöje med den tyska jesuitordens privilegierade ställning i den danska missionen. 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 franskoriterade danske prästen Henrik Gamél, som tycks ha haft ett horn i sidan till jesuiterna. Denna affär löstes först 1926, då

279. Men Frederiksen, som nu var verksam i Fredericia, uppfattade åtgärden som ett nidingdåd. Frederiksen till biskop Brems den 8 april, den 1 juli och den 3 nov. och från Ravelli den 8 nov. 1926: Brems samling, KHA.

280. P. Schindler 1951, s. 13ff.

281. von Euch till kardinal Gotti den 3 dec. 1912 och den 4 dec. 1913: N. S. 1912/105, vol 516, 1914/105, vol 543, ASPF. Biskopen betecknar rent av Frederiksens tal som lysande. Frederiksens täta korrespondens med von Euch vittnar om ett öppenjärtligt förhållande dem emellan; von Euchs samling, KHA.

282. Han författade en rad psalmer, 1902 utkom han med en diktsamling, och han levererade många artiklar til *Nordisk Ugeblad*, *Katholiken* och *Katolsk Ungdom*.

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



samtidigt ett nytt kontrakt ingicks mellan den nordtyska jesuitprovinsen och det danska apostoliska vikariatet. Vid denna tidpunkt hade Gamél lämnat tjänsten som biskoplig sekreterare. De i Danmark verksamma jesuiterna var av allt att döma mycket 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.²⁸⁴

Denna typ av nationella konflikter gjorde sig också gällande i samband med tillsättningen av en apostolisk vikarie efter von Euch. Sonderingarna började redan i samband med den apostoliska visitationen 1920, och många danska katoliker engagerade sig i frågan genom att skicka förslag och goda råd till kardinalprefekten i Rom. Förslagen gick i olika riktningar, men det fanns en gemensam nämnare: den nye katolske överherden borde inte vara tysk eller infödd dansk, och absolut inte konvertit. Den sistnämnda punkten tycks ha varit särskilt angelägen för de danskfödda prästerna, vilka fruktade att valet skulle falla på provikarien Jakob Olrik, som stod högt i kurs hos von Euch, men som var illa omtyckt av sina danska prästkollegor. Den apostoliske visitatorn Diepen gav ett mycket positivt omdöme om Olrik, och han berömde dennes, som han menade, ätkatolska prästerliga manér och romerska (ultramontana) hållning.²⁸⁵ Det var för övrigt just Olrik som agerat som åklagare i den kanoniska process som hölls med anledning av Schindlers homosexuella övertramp, och det var tydligtvis också han som bar ansvar för att domen mot denne blev så hård. Gamél hade uppträtt till hans försvar, och det var också han som rått honom att appellera till Rom. Om von Euch fått bestämma, skulle Schindler ha förbjudits att verka som präst i Danmark för all framtid.²⁸⁶ Kardinal van Rossum var här mindre hård, men av hans brev till

284. Rapporter till generalatet i Rom från Küpferle den 26 oktober 1921, den 13 mars 1924 och den 20 juni 1926. Provinsialen B. Bloys till V. Ledóchowski den 20 juni 1926 och den 18 sept. 1927: Germ. Inf. 1018, 1019, 1021, 1022, ARSI.

285. A. Diepen, Rapport de la Visitation Apostolique de Danemarc et Island, den 6 jan. 1921: N.S. 1921/105, ASPF. I denna dossier finns också en hel rad förslag i biskopsfrågan. Enligt Diepen vakade den juristutbildade Olrik noga över att den kanoniska lagens bestämmelser efterlevdes i det danska apostoliska vikariatet. Material angående biskopsutnämningen finns också i Fondo Enrico Rosa: Archivio Civiltà Cattolica. Det rör sig här om brev till jesuitpatern Rosa från Augusta Utke Ramsing, som tidigare varit hovdam hos den katolska prinsessan Marie och som sedermera kom att bli ordförande i det danska katolska kvinnoförbundet. Hennes kandidat var den irländske lazaristpatern Flynn, som var verksam vid den katolska församlingen i Helsingör.

286. Schindler till Jørgensen den 6 okt. 1919: Schindlers samling, KHA. von Euch till Diepen



Konvertiter och nordisk katolicism

efterträdaren Brems framgår att han var angelägen om att man höll ett vaksamt öga på Schindler och dennes aktiviteter.²⁸⁷

Nationalismen utgjorde ett markant inslag i den västerländska kulturen vid denna tid, och den nationalistiska diskursen hade en stark ställning i de lutherska nationalkyrkorna. Inom den danska grundtvigianismen fanns en nationalistisk underström, och nyare riktningar som den svenska unglyrkorörelsen och den norska olsakrörelsen använde sig av en klart nationalistisk retorik.²⁸⁸ Inom den tyska protestantismen framträdde nationalistiska strömningar, vilka kom att bana väg för de nationalsocialistiskt orienterade Deutsche Christen.²⁸⁹ Men också i den katolska kyrkan förekom, trots påvliga fördömanden av den »nationalistiska heresin«, sådana strömningar, även om de inte tilläts ta sig samma klara uttryck som på protestantiskt håll. Ett exempel är den fransk-katolska Action française, vars principer 1926 fördömdes som oförenliga med katolsk tro; katoliker förbjöds under hot om exkommunikation att vara medlemmar i rörelsen.²⁹⁰ I Tyskland visade flera av de »modernt« sinnade teologer som arbetade för en dialog med den moderna kulturen, som dogmatikprofessorn Michael Schmaus och den ovan nämnde Karl Adam, en viss böjelse för tysk-nationellt tankegods och för idéer om folket som kan associeras såväl med Grundtvig som med nationalsocialismen. Företrädarna för en mer traditionell form av katolicism visade inga tendenser åt det hållet.²⁹¹



den 15 jan. 1921: N.S. 1921/105, ASPF. Schindler hade haft kontakt med Olrik under sin prästutbildning, och de båda hade kommit väl överens. I ett brev till Jørgensen den 19 aug. 1916 nämner Schindler att de diskuterat frågan om danskhet och katolicism och att Olrik därvid uppträtt till försvar för de tyska jesuiterna och deras insatser i den danska missionen.

287. Instruktioner från van Rossum till von Euch den 4 dec. 1920, den 20 jan. 1921 och till Brems den 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.

288. K. Blücker, 2000, s. 169–203, 223–257. L. Eriksonas, »Christian traditionalism in theory and praxis: a case study of Norway ca. 1905–1930«: *Norsk Teologisk Tidsskrift* 2001, s. 123–140.

289. M. Kittel, »Konfessioneller Konflikt und politischer Kultur in der Weimarer Republik« & T. Fandel, »Konfessionalismus und Nationalsozialismus«: *Konfessionen im Konflikt ...*, 2002, s. 243–314.

290. É. Fouilloux, *Société sécularisée et nouveaux religieux (xxe siècle): Histoire de la France religieuse*. Tome 4. Éd. J. Le Goff & R. Rémond. Paris 1992 (1992b), s. 131–137.

291. M. Eder, »Eine modernere Gestalt des Christentums kann für uns nur eine deutschere Gestalt sein ...': Vom 'artgemässen Christentum' zum 'deutschen Glauben'«: *Antimodernismus und Modernismus ...*, 1998, s. 335–340, 343. A. Angenend, 2001, s. 76–82. De nämnda teologerna kom senare att ta avstånd från denna typ av idéer.



På kort sikt fick de idéer som Schindler och hans krets företrädde inget nämnvärt genomslag i den danska katolicismen, och i början av 1930-talet kunde det tyckas som om det var den av jesuiterna företrädde ultramontanismen som segrat över hela linjen. Det är också den bild Schindler ger i brev från denna tid, och då man bläddrar igenom dåtida nordiska katolska tidskrifter får man snarast intrycket att denna trend förstärkts. Vid sidan av det gängse andaktslivet framträder den av jesuiterna initierade och av påvarna uppmuntrade exercitierörelsen som en viktig faktor i tiden, och reportagen från vallfärder och katolikmöten visar på en viss förkärlek för att lyfta fram den demonstrativa, för att inte säga provocativa, sidan av den katolska trosutövningen.²⁹² Men i den katolska världen, och särskilt då i det tyskspråkiga området, började vid denna tid nya strömningar göra sig gällande, och här spelade jesuiterna en viktig roll. Under den mer än fyrtioåriga exiltiden, då den tyska jesuitordens provinsialat och utbildningsanstalter varit förlagda till utlandet, hade de tyska jesuiterna i viss mån isolerats från den intellektuella utvecklingen i hemlandet och därmed kommit att hålla fast vid den ultramontana kulturkampskatolicism som rått i början av 1870-talet. Med återetableringen i Tyskland efter första världskriget kunde denna avgränsningsstrategi inte längre upprätthållas, och tyska jesuiter kom på många områden att ta ledningen i det nu inledda förnyelsearbetet.²⁹³

Detta gällde inte minst inom mediaarbete, ungdomsverksamhet och gudstjänstliv, och jesuiterna gick i spetsen för strävandena att åstadkomma ett mer aktivt deltagande i gudstjänsten. Hade liturgin dittills varit en sak för den gudstjänstfirande prästen och hans assistans, skulle den nu vara en angelägenhet för hela församlingen. I stället för att be rosenkrans eller förrätta privata andakter skulle de troende uppmuntras att följa med

292. Detta framgår klart 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. 7ff, 1929, s. 5–10.

293. E. Iserloh, »Innerkirchliche Bewegungen und ihre Spiritualität«: *Handbuch der Kirchengeschichte*. Bd. VII. *Die Weltkirche im 20. Jahrhundert*. Hg. H. Jedin. Freiburg 1979, s. 301–318, 326. Y. M. 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 inskräppte plikten att fasthålla vid de vedertagna principerna och att inte ge efter vad gällde disciplin och askes, klagade många yngre jesuiter, däribland de senare så berömda jesuiteologerna Erik Pryzwara och Max Pribilla, över den hårda censuren och bristen på frihet.



Konvertiter och nordisk katolicism

i skeendet vid altaret med hjälp av tvåspråkiga mässböcker. Under 1920-talet introducerades en så kallad dialogmässa, där folket läste med i de partier i den latinska mässan som tidigare varit förbehållna ministranten. Denna form av dialogmässa, vilken ju på sitt sätt var ett uttryck för en uppvärdering av lekfolkets roll, introducerades av jesuitfäderna i Danmark och Sverige i mitten av 1920-talet vid sidan av de gängse körmässorna, och man uppmuntrade också folkligt deltagande i den gregorianska sången vid vespergudstjänsterna.²⁹⁴ Men det var här inte fråga om att bereda vägen för någon liturgisk reform, utan syftet var i stället att öka förståelsen och uppskattningen för den befintliga latinska liturgin. På den punkten skilde sig jesuiternas intentioner från Schindlers. Han var visserligen en stor vän av den högtidliga latinska liturgin, men den borde, menade han, förbehållas klostren och katedralerna, medan den folkliga gudstjänsten skulle vara just folklig och därför hållas på folkspråk och inramas av folklig psalmsång. I sin självbiografi berättar Schindler hur han i drömmen brukade se sig själv stå vid altaret i den grundtvigska Immanuelskyrkan och sjunga instiftelseorden på sitt modersmål.²⁹⁵ Den folkspråkliga katolska liturgi han drömt om blev verklighet med liturgi-reformen 1970, tre år efter hans död. I den nya psalmbok som infördes i den katolska kyrkan i Danmark 1982 var det stora flertalet psalmer av protestantiskt ursprung; närmare en tredjedel var författade av Grundtvig. Denna reform var i mångt och mycket ett verk av den dåvarande katolske biskopen Hans Martensen, som intressant nog var både danskfödd och jesuit.²⁹⁶

Schindlerkretsens idéer om en verkligt dansk eller nordisk katolicism gjorde sig gällande också i Sverige, där de togs upp av den ovan nämnde konvertiten och prästen Berndt David Assarsson och fick sitt organ i den 1920 grundade katolska tidskriften *Credo*. Assarsson var starkt inspirerad av utvecklingen inom katolicismen i Danmark, och han var angelägen om att anknyta till det nordiska religiösa arvet. Men till skillnad från Schind-

294. Y. M. Werner, 1996, s. 283–286. *Jesu Hjerte ...*, 1945, s. 54. Jfr A. Angenend, 2001, s. 70–75.

295. P. Schindler, 1949 s. 28. Schindler var döpt i Immanuelskyrkan av den ovan nämnde grundtvigske valmenighedsprästen Jungersen.

296. S. Olden-Jørgensen, »Fra Lovsynger Herren! (1857) til Lovsang (1982) – et essay om katolske salmebøger«: *AC-revue* 1999, s. 21ff. Angående liturgi-reformen, jfr Meyer, 1989, s. 305–324, 360–365.



ler finner man hos Assarsson inga nationalistiska tongångar. Sådana strömningar dök upp först efter andra världskriget, och Gunnel Vallquist talar i sina memoarer om en grupp manliga konvertiter inom den svenska grenen av Academicum Catholicum som gick in för den »svenska linjen« och som talade nedsättande om utländska präster.²⁹⁷ Denna form av nationalism var inte i Assarssons smak. Han kom i stället att anknyta till en annan sida av den grundtvigska idévärlden, nämligen skandinavismen. I Assarssons tappning var det dock fråga om en »katolsk skandinavism«, och han tröttnade aldrig på att erinra om att den nordiska enhetstanken var intimt förbunden med Nordens katolska medeltid. I sitt förstlingsverk *Fädernas kyrka* från 1918 beskriver han katolicismen som en underström som genomsyrat den nordiska kulturen även efter reformationen, och bland de kristna personligheter som bidragit till att strömmen inte sinat nämner han just Grundtvig, men också Henric Schartau och den lundensiska högkyrklighet från vilken han själv härstammade. Assarsson var huvudredaktör för den nya katolska psalmbok som utkom 1950. Här finner man, förutom en rad psalmer av hans egen hand, även psalmer av protestantiska psalmdiktare som exempelvis Wallin, Geijer och Grundtvig. Men för Assarsson var det här inte fråga om »protestantiska psalmer« utan om en del av det kristna nordiska kulturarvet.²⁹⁸

Man kan se Schindlers, Assarssons och andra konvertiters ansträngningar att förena inhemska religiös folkkultur med katolsk tro och tradition som ett uttryck för en strävan att få bort den gängse kopplingen mellan protestantism och nordisk nationell identitet och vinna acceptans för en alternativ nordisk identitet på katolsk grund. I Norge förekom liknande strömningar. Men medan man i Sverige och Norge framför allt anknöt till medeltida religiösa traditioner och delar av den protestantiska psalmkulturen, gick man i Danmark ett steg längre genom att ta fasta på arvet från Grundtvig. Även om Schindler, som var den främste protagonisten för denna religiösa kultursyntes, under långa tider tvingades

297. G. Vallquist, *Katolska läroår. Uppsala, Paris, Rom*. Stockholm 1995, s. 121f, 146f. Bland dessa svensk-nationella konvertiter återfinns även Sven Stolpe. Dennes inställning speglas i en brevväxling från början av 1960-talet med jesuitpatern Peter Hornung: Jesuiterernas samling, Eugeniaförsamlingens arkiv, Stockholm.

298. Y. M. Werner, 2000, s. 253–273. Se också K. Blücker, »Den starka strömmen: David Assarssons historievision som inkulturationsförsök«: *Med hjärtats öga ...*, 2000, s. 274–286.



Konvertiter och nordisk katolicism

bo utanför Danmark, så kom han genom sitt författarskap att utöva ett starkt inflytande på den danska katolicismens utveckling. Detta ledde till att katolicismen i Danmark fick en mer folkligt nationell prägel än i de övriga nordiska länderna. Att konversionsrörelsen var starkare och antalet katolska församlingar, verksamheter och katoliker här var betydligt fler än i grannländerna spelade givetvis också en viss roll i sammanhanget. Denna dansk-katolska folklighet hade sina fördelar. Men den gjorde också den danska katolicismen mera sårbar, vilket kom att visa sig under 1960- och 1970-talen, då de dittills rådande kulturella identitetskonstruktionerna utsattes för stark kritik. Medan kulturradikala katoliker i Sverige kunde nöja sig med att kritisera den lutherskt präglade svenskheten och sätta den i kontrast till den egna världsvida katolska gemenskapen, kom samma kritik i Danmark även att drabba den egna katolska identiteten, eftersom den till en del vilade på samma grund som den protestantiska majoritetskulturen. Kanske var detta också förklaringen till att den katolska kyrkan i Danmark klarade omställningsprocessen i samband med andra vatikankonciliet reformer betydligt sämre än de övriga nordiska katolska lokalkyrkorna.²⁹⁹

På ett kulturellt plan kan man tala om en katolsk grundtvigianism, vilken också kan ses som ett slags modell för nordisk katolsk inkulturation. Men hur förhöll det sig på det teologiska planet? Försökte man även här finna överensstämmelser mellan det inhemska lutherska arvet och katolsk tro? Dessa frågor kommer att stå i centrum för det följande avsnittet.

Katolsk-protestantisk debatt i konfessionalismens tecken

I Sverige fördes under 1800-talets andra hälft en tämligen hätsk debatt om katolicism och protestantism. Religionsfrihetsdebatterna i mitten av seklet och dogmatiseringen av läran om Marie obefläckade avlelse och om den påvliga ofelbarheten 1854 respektive 1870 bidrog till att hålla intresset vid liv. Denna debatt fördes till en del i pressen, och handlade då

299. S. Holsting, *Efterkonciliære strømninger i den katolske kirke i Danmark 1965–1990*. København 2000. Angående danskhed och katolicism, se B. Dalsgaard Larsen, *Dansk kristendom og katolsk tradition i anledning av pavens besøg i Danmark*. København 1988. Jfr P. Lodberg, *Dansker først og kristen så – overvejelser om nationalitet og kristendom*. Valby 2001. Ang. Sverige och Norge, se Y. M. Werner, 1998, s. 278–281, 322–332.



främst om det spektakulära i katolicismen som exempelvis mariakulten och avlaten. I den teologiska diskussionen var det, liksom under reformationstiden, främst nådeläran och ecklesiologin som stod i centrum. Från katolsk sida uppträdde den apostoliske vikarien Huber, kyrkoherden i Eugeniaförsamlingen Anton Bernhard och den italienske barnabitspatern Giovanni Moro i debatten. Deras inlägg hade främst karaktären av försvar mot de angrepp mot den katolska kyrkans lära som framfördes från lutherska teologer, framför allt då sådana som tillhörde det lågkyrkliga lägret. Man undvek medvetet att gå i polemik med de högkyrkliga kritikererna, och sökte i stället påvisa överensstämmelser mellan luthersk ortodoxi i högkyrklig tappning och den katolska kyrkans lära. Vidare var man angelägen om att visa att en del av den protestantiska polemiken berodde på missförstånd och okunnighet.³⁰⁰

I Danmark bidrog den förstärkta katolska aktiviteten efter religionsfrihetens införande 1849 till att fästa lutherska teologers uppmärksamhet på den katolska kyrkan och dess lära. Så utgav prästen Hans Knudsen 1854 en skrift med titeln *Grundtvigianismen, Papismen og Kirke-Unionen*, där han tog upp frågan om huruvida den grundtvigska rörelsen kunde utgöra ett värn mot katolsk missionsverksamhet i Danmark. Bakgrunden till denna skrift var de diskussioner som under 1840-talet förts i grundtvigska kretsar om kyrklig enhet. Det hade därvid även framförts förslag att definitionen av Folkekirken skulle göras så bred att den skulle kunna omfatta alla kristna i Danmark, även katolikerna. En sådan kyrkunion skulle, framhölls det, också skapa bättre förutsättningar för yttre missionsverksamhet. Från katolskt håll svarade man med en artikel i *Skandinavisk Kirketidende*, som utmynnade i en förhoppning om att Folkekirken skulle återförenas med »den gamle Moderkirke».³⁰¹ Frågan om kristen enhet och den katolska kyrkans roll härvidlag togs också upp av den från judendomen konverterade prästen Christian Kalkar. I en rad artiklar i *Teologisk Tidsskrift* på 1870- och 1880-talen behandlade Kalkar utvecklingen inom den katolska kyrkan, och han menade sig kunna iaktta många positiva tendenser och uttryck för »evangelisk Livskraft» inom ka-

300. Y. M. Werner, 1996, s. 316–322.

301. N. Bundgaard, *Dr. Christian Kalkars Betydning for dansk Kirkeliv og Missionsvirksomhed*. København 1951, s. 173ff. Förslaget om en sådan vid definition av Folkekirken framfördes av J. V. Bloch.



Konvertiter och nordisk katolicism

tolicismen. Att Kalkar själv valt att bli lutheran förklarade han med att han ansåg att lutherdomen trots allt låg närmare den bibliska sanningen än andra »Kirkeafdelinger«.³⁰²

Med första vatikankonciliet och dogmatiseringen av den påvliga ofelbarheten följde en skärpning av de konfessionella motsättningarna mellan katolskt och protestantiskt på den europeiska kontinenten, vilken även fick återverkningar i Danmark. På protestantiskt håll var det många som uppfattade påvemaktens förstärkta ställning och den katolska kyrkans allt starkare missionsaktivitet världen över som ett reellt hot. Bland dem var den till Indre Mission i Köpenhamn knutne prästen Georg Schepelern, och i en artikel i tidningen *Fædrelandet* från december 1870 gick han till skarpt angrepp mot den katolska kyrkan, som han anklagade för att hålla fast vid samma villfarelser som under Luthers tid. Artikeln avslutades med en uppmaning att hålla ett vaksamt öga på »Romerkirken« och dess missionsverksamhet i Danmark. Angreppet besvarades av den ovan nämnde konvertiten och folketingsledamoten Ludvig Holstein-Ledreborg, som i *Aabent Sendebrev til Pastor G. Schepelern* försökte påvisa att Schepelern helt enkelt inte förstätt logiken i den katolska kyrkans lära och att han i sin analys utgått från en luthersk förförståelse. Detta blev inledningen till en omfattande debatt om katolskt och protestantiskt i Danmark. Som huvudkombattanter uppträdde Schepelern och Holstein, och i lutherska kretsar förundrade man sig över att inte det katolska prästerskapet tog till orda i denna strid.³⁰³ Men faktum är att Holsteins artiklar till stora delar författats av jesuiterna i Köpenhamn, främst då av den ovan nämnde pater Lohmann. Detta gällde också för de artiklar som några år senare utgavs i prefekt Grüders namn och som utgjorde ett svar på den själländske biskopen Martensens arbeten om katolskt och protestantiskt. Jesuiterna föredrog, som pater Zurstrassen framhöll i en rapport till jesuitgeneralen, att hålla sig i bakgrunden. Dessutom gjorde det ju större intryck om en etablerad dansk politiker som greve Holstein uppträdde till den katolska kyrkans försvar än om tyska jesuiter gjorde det. Arbetet tillgick så att jesuiterna försåg Holstein med ett utkast, som

302. N. Bundgaard, 1951, s. 176–182.

303. S. Arildsen, 1932, s. 410f. L. Holstein-Ledreborg, *Aabent Sendebrev til Pastor G. Schepelern*. København 1872. Dispyten med Schepelern kom att pågå i årtionden och var ett stående inslag i *Katolsk Ugeblad*.



denne sedan bearbetade och gav en passande dansk språkdräkt. Det var också han som redigerat Grüders artiklar mot biskop Martensen.³⁰⁴

Debatten mellan Schepelern och Holstein, vilken fördes i en polemisk ton, handlade främst om vad som utgör fundamentet för kristen tro. Medan Schepelern framhöll Bibelns centrala roll som rättesnöre och avvisade den katolska auktoritetsprincipen, betonade Holstein den kyrkliga auktoritetens roll. I Holsteins artiklar framhölls vidare det från katolsk utgångspunkt positiva i Grundtvigs teologi, medan Martensens teologi med dess starka betoning av det psykologiska och det erfarenhetsmässiga utsattes för kritik. På denna grund var, hette det i en av artiklarna, verklig kristen tro omöjlig.³⁰⁵ En rad andra lutherska teologer ingrep i denna debatt, så bland annat den ovan nämnde Hans Knudsen, som gick till skarpt angrepp mot den katolska jesuitismen, och grundtvigianen Christian Kragballe, som lyfte fram likheterna mellan den grundtvigska kristendomsförståelsen och den katolska tros läran.³⁰⁶ Detta föranledde biskop Martensen att på ett prästmöte i Roskilde sommaren 1873 varna för både grundtvigianism och katolicism, och han manade de församlade att hålla fast vid de protestantiska principerna. Ett år senare utgav han boken *Katholicisme og Protestantisme*, där han riktade ett generalangrepp mot katolicismen, som han menade representerade ett falskt trygghetssystem, där tron på påven och kyrkan kom i första rummet och tron på Jesus Kristus var sekundär. Katolicismen var, menade han, en religionsform som byggde helt på auktoritetstro och som inte lämnade någon plats för den enskildes personliga förhållande till Gud. Den troende trädde här i förbindelse med Gud endast intermediärt via kyrkan och dess anordningar, och lydningen framträdde som ett surrogat för den levande tron. I motsats till detta stod den reformatoriska kristendomen, som satte den

304. Zurstrassen till Anderledy den 12 april 1873: Germ. 1009–XIV, ARSI. Rapporter till Oswald från Lohmann den 15 april 1873 och från Zurstrassen den 20 maj 1874: Dania V 65, ASPG. I sitt referat av dessa debatter uttalar Arildsen (1932, s. 413) en misstanke om att Holsteins arbeten var skrivna under »kraftig jesuitisk Vejledning«.

305. G. Schepelern, *Til Overveielse*. København 1872; *Den moderne Catholicisme, dens Udvikling, Maal og Midler*. København 1888. Den sistnämnda skriften är en antologi av texter som tidigare publicerats på annat håll. L. Holstein-Ledreborg, *Evangelisk – Luthersk*. København 1872.

306. C. Kragballe, *To Breve til Grev Holstein i Anl. Af hans Sendebrev til Pastor Schepelern*. København 1872. Arildsen, 1932, s. 411ff. Kragballe framhöll vidare att han varje dag läste det romerska breviariet, som var den bok han skattade mest efter Bibeln.



Konvertiter och nordisk katolicism

enskilde och dennes personliga förhållande till Gud i centrum och som därmed gav en trons visshet som aldrig kunde nås inom ramen för det katolska systemet.³⁰⁷

Martensens skrift fick, om man bortser från grundtvigianerna, ett gynnsamt mottagande i dansk-lutherska teologkretsar. Från grundtvigskt håll gavs svar på tal, men det skarpaste genmålet kom från katolskt håll och publicerades 1875 med titeln *Det protestantiske og det katholske Troesprincip*. Detta arbete utgavs, som nämnts, i prefekt Grüders namn, men hade alltså författats av jesuiterna, och texten präglas av den för den nyskolastiska teologin utmärkande strävan efter klarhet, stringens och logik. Martensens biograf Skat Arildsen, som analyserat denna teologiska tuffäktning, menar sig kunna konstatera att Martensen i fråga om intellektuell skärpa och logisk bevisföring här mött sin överman. I Grüders skrift anklagas Martensen för att förväxla tro med känsla, och man kritiserar hans trosprincip med dess betoning av det personliga och det erfarenhetsmässiga med hänvisning till att detta i praktiken måste leda till att den kristna tron förlorade sitt dogmatiska innehåll och reducerades till något subjektivt och obestämt. Vidare framhålls bristen på logik i hans resonemang kring den reformatoriska formal- (Bibeln) och materialprincipen (rättfärdiggörelse genom tron), och hans försök att använda begreppen säkerhet kontra visshet som analytiska kategorier för att förklara skillnaden mellan katolskt och protestantiskt betecknas som tom »Sprogosophistik«.³⁰⁸ Av jesuiternas interna brevväxling framgår att man som bas för sitt arbete framför allt använt sig av den i Rom verksamme tyske jesuitteologen Joseph Kleutgen, en av de främsta representanterna för den nythomistiska renässans som inletts i mitten av 1800-talet och som slagit igenom fullt ut under Leo XIII:s pontifikat.³⁰⁹

Nästa stora kontrovers initierades av de franska fastepredikningar

307. H. L. Martensen, *Katholicisme og Protestantisme. En Leilighedsskrift*. København 1874. En översikt över dessa debatter ges i *Nordisk Kirketidende/Nordisk Ugeblad*, där också många av de katolska genmälena publicerats. I vissa årgångar förekommer denna form av kontroversteologiska artiklar i nästan varje nummer.

308. H. Grüder, *Det protestantiske og det katholske Troesprincip*, i *Anl. af Biskop Martensens Leilighedsskrift*. København 1875. Jfr S. Arildsen, 1932, s. 429–437.

309. Zurstrassen till Oswald den 17 mars 1873, den 20 maj och den 16 okt. 1874: Dania V 65, ASPG. Huvudförfattare till skriften var pater Wilmer, som vistades för en kortare tid i Danmark.



som den franske dominikanpatern Henri Langes med början 1891 under en följd av år höll i Ansgarskyrkan och vilka sedermera publicerades på danska i *Nordisk Ugeblad*. I dessa predikningar, vilka snarast hade karaktären av föredrag, tog Lange upp ämnen som skrift och tradition, rättfärdiggörelsen, förhållandet mellan bibeltext och läroämbete, inkquisition och avlat samt kyrkans betydelse för den mänskliga civilisationen. Dessa föredrag utlöste en livlig teologisk diskussion i danska media, i vilken även universitetsteologer som exegeten Louis Schat Petersen deltog. Schat Petersen, som liksom Schepelern tillhörde Indre Mission, förde i mars och april 1892 en debatt i *Nationaltidende* med Lange, vars svar publicerades på franska. Lange försökte visa att den protestantiska skriftprincipen inte höll streck för en kritisk prövning och att det i realiteten endast fanns två alternativ, nämligen den fria skrifttolkningsprincipen och den katolska auktoritetsprincipen. Medan den förstnämnda principen ledde till att den kristna tron upplöstes i ett virrvarr av åsikter, ledde den katolska auktoritetsprincipen till att man fick en fast grund att stå på i sin kristna tro. I ett av sina föredrag i Ansgarskyrkan hade Lange ingående behandlat denna fråga, vilket fått Schat Petersen att dra slutsatsen att man på katolskt håll satte det kyrkliga läroämbetet över Bibeln. Detta förnekades med bestämdhet av Lange, som påpekade att den gudomliga uppenbarelsen inte bara fanns i Bibeln utan också i traditionen och att kyrkans läroämbete i kraft av den helige Andes bistånd hade att värna den uppenbarade sanningen. Läroämbetet satte sig följaktligen inte till doms över uppenbarelsen utan endast över dem som föresatte sig att tolka den. Schat Petersens inlägg bekräftade, menade han, att den fria skrifttolkningen var protestantismens grundprincip, vilket han ansåg vara liktydigt med att man trots allt inte tillerkände Bibeln ofelbar auktoritet. Schat Petersen å sin sida ansåg sig ha fått bekräftat att den katolska kyrkan, precis som han hävdade, ställde det kyrkliga läroämbetet över Skriften och att man alltså utgick från en fortsatt uppenbarelse i form av inspiration till kyrkans högsta ämbetsbärare.³¹⁰

310. *Nordisk Ugeblad*, s. 275–282, 307–315, 411–421 (referat av debatten i *Nationaltidende*) och s. 369–386, 393–411, 424–435 (Langes föredrag på detta tema). Lange tog också upp frågan om dogmutveckling, och framhöll därvid att den katolska kyrkans lära var oföränderlig. De nya dogmer som proklamerats innebar inte en förändring utan endast en utveckling och en bekräftelse på något redan givet.



Konvertiter och nordisk katolicism

Lange tog i sina föredrag givetvis även upp den centrala frågan om människans rättfärdiggörelse, och han framhöll här det, som han menade, orimliga i att man från lutherskt håll såg rättfärdiggörelsen inte som en utplåning av syndaskuld utan enbart som en gudomlig viljeakt att inte tillräkna människan denna skuld. Han polemiserade också mot den lutherska synen på förhållandet mellan tro och gärningar och uppfattningen att gärningarna inte skulle spela någon roll i rättfärdiggörelseprocessen. Detta var, menade han, helt ologiskt och hade, vilket kyrkohistorien bevisade, fått förödande konsekvenser på det privatmoraliska området. I de protestantiska samfundet erkände man, framhöll han vidare, inte helighetens och helgonens betydelse, och man krävde därför heller inte samma offeranda hos sina troende som man gjorde i den katolska kyrkan. Här föregick ordensfolket med gott exempel, och heroiska insatser av det slag som man fann hos de katolska barmhärtighetssystrarna fanns det ingen motsvarighet till på protestantiskt håll. I två av sina föredrag redogjorde Lange för det katolska botsystemet och avlatens roll i detta. Avlaten var, påpekade han, en ersättning för den bot som kyrkan kunde ålägga en botfärdig syndare, inte en form av syndaförlåtelse, och han lyfte fram de åtgärder som från kyrkoledningens sida vidtagits för att stävja missbruk på detta område. Vidare framhöll han att den katolska kyrkans intolerans mot kätterska avvikelser i läran var en konsekvens av dess anspråk på att vara Kristi sanna kyrka. Han underströk i detta sammanhang att den så förkättrade kyrkliga inkquisitionen endast haft till uppgift att fastställa om heresi förelåg eller ej, inte att utdöma några straff. Detta hade varit den världsliga maktens sak. Dagens protestanter var dock, påpekade han, inte kättare av detta slag, eftersom de inte själva valt att ta avstånd från den sanna kyrkan. Många av dem levde som goda kristna; de tillhörde därmed kyrkans själ och var, utan att veta det, i själva verket katoliker. För den som kommit till insikt om den katolska kyrkans sanning fanns det emellertid ingen annan väg till frälsning än att konvertera till denna kyrka.³¹¹

I denna debatt om katolskt och protestantiskt deltog de båda till Indre Mission knutna prästerna Henry Ussing och Mathias Fenger, vilka bemötte Langes inlägg genom föredrag och inlägg i pressen, där de gick till storms mot den katolska kyrkans klerikalism, påvliga absolutism,

311. *Nordisk Ugeblad* 1892, s. 161–183, 185–189, 193–212, 225–252, 257–273, 289–306, 424–435.



vidskepliga trospraxis och bedrägliga avlatssystem samt, sist men inte minst, jesuitismen. Jesuiterna var också måltavla för Indre Missions ledare Wilhelm Beck, som i en artikel beskrev jesuitorden som en hemlig sekt, vars medlemmar vid sin dolk svor att vara påven obrottsligt trogna och att utrota alla kättare. I artiklar i *Nationaltidende* varnade Fenger för den fara som Langes föredrag kunde medföra för svaga själar, och han beskyllde den franske dominikanen för proselytmakeri. Bakgrunden till denna anklagelse var att en ung kvinna i Fengers församling bestämt sig för att konvertera. Kanske var hon en av de konvertiter som i den ovan presenterade enkätundersökningen uppgivit att pater Langes fastepredikningar varit ett incitament till deras konversion. I sitt genmäle till Fenger uttryckte Lange sin förvåning över att denne som protestant inte erkände den enskilde troendes rätt till fri prövning. Detta var ju, påpekade han med hänvisning till Schat Petersen, den protestantiska religionens grundprincip.³¹² Även greve Holstein deltog i denna debatt genom att under pseudonymen *Frater Scolasticus* gå i polemik med Schat Petersen, som han ansåg hade missförstått den katolska innebörden av begreppen tro och tradition. Men han erhöll inget svar på detta något skolmästaraktiga inlägg.³¹³ Under sin vistelse i Köpenhamn våren 1893 höll Lange även ett föredrag på Studentersamfund, där han fick tillfälle att debattera med Georg Brandes. Denna debatt skall främst ha handlat om trons under och mirakel, vars förenlighet med modernt förnuft Brandes ifrågasatt.³¹⁴

Det var på den lutherska sidan framför allt präster från Indre Mission som engagerade sig i debatten 1892. Men även från grundtvigsk sida publicerades några inlägg, så exempelvis av Frederik Jungersen som var präst i Köpenhamns grundtvigska valmenighet. I en artikel i *Morgonbladet* i april 1892 gjorde han gällande att påvedömet inte hade något stöd i Bibeln och att den katolska kyrkan inte var »katholsk« utan romersk.³¹⁵ Under Langes besök de följande åren kom grundtvigianerna att engagera sig mer aktivt i debatten. Prästen Thomas Skat Rørdam, som två år senare skulle bli Själ-lands och tillika Danmarks förste biskop med en bakgrund i grundtvigianismen, ingrep i debatten med Lange genom att publicera de båda skrifter-

312. *Nordisk Ugeblad* 1892, s. 185–189, 361–367.

313. *Nordisk Ugeblad* 1892, s. 438–444, 569ff.

314. J. Jørgensen, *Det usyrede Brød*, s. 40.

315. *Nordisk Ugeblad* 1892, s. 419.



Konvertiter och nordisk katolicism

na *Til Papisterne* och *Den hellige-katholske Kirke og den romersk-katholske Kirke*, där han varnade för katolsk proselytverksamhet och lyfte fram vad han ansåg vara svagheter i den katolska ecklesiologin.³¹⁶ Av Rørdams brev-växling med den likaledes grundtvigske prästen Otto Møller framgår hans oro över att grundtvigianer konverterade till den katolska kyrkan.³¹⁷ Men debattinläggen från grundtvigianskt håll var betydligt mildare i tonen än de som härrörde från Indre Mission och lyfte dessutom ofta fram även positiva aspekter på katolicismen.³¹⁸ Detta var sannolikt förklaringen till att von Euch i sina rapporter alltid talade väl om grundtvigianismen medan Indre Mission betecknades som en rörelse präglad av »fanatismum religiosum« (religiös fanatism).³¹⁹

Under 1800-talets andra hälft hörde angreppen mot den katolska kyrkan nästan till dagordningen i de tidningar och tidskrifter som var knutna till Indre Mission, inte minst då i *Kristeligt Dagblad*, men också i högerns organ *Nationaltidende*. I resebrev gavs skildringar av det, som man menade, klerikala eller »jesuitiska« förtryck och den vidskepliga trospraxis som rådde i katolska länder. Katolicismen framställdes som ett hot mot det moderna samhället, och katolikerna anklagades för att vara opålitliga samhällsmedborgare, vars rättigheter i samhället därför borde begränsas.³²⁰ I en artikel i *Kristeligt Dagblad* från december 1897 föreslogs exempelvis att det borde prövas huruvida katoliker kunde få vara lärare i statliga och kommunala skolor. Detta förslag bemöttes av Johannes Jørgensen, som i en artikel i *Katholiken* framställde det som en uppmaning till kulturkamp mot katolikerna i Danmark.³²¹ Men i Sverige

316. T. Rørdam, *Til Papisterne og til dem der drages mod Papismen. Et broderligt Ord*. København 1893; *Den hellige-katholske Kirke og den romersk-katholske Kirke. Svar til Pater Lange*. København 1893. Langes fasteföredrag från 1895 publicerades i boken, *Hierarkiet i den katholske Kirke og andre Konferencer holdte i Fasten 1895*. København 1895.

317. Rørdam till Møller den 2 och 14 jan. 1896: *Kapellanen og professorspiren. Breve mellem Otto Møller og Thomas Skat Møller Rørdam*. Ved E. Nørr. Odense 1999 (*Kapellanen*). Rørdam uttrycker här sin förvåning över Jens Busks konversion. Att denne skulle utvecklas i denna riktning hade han inte väntat sig.

318. Så framhöll Jørgensen i artiklar i *Dansk Kirketidende* i juni 1901 den katolska kyrkans auktoritet, enhet och fasthet i läran som ett föredöme, även om han samtidigt riktade kritik mot den, som han menade, alltför formaliserade katolska ämbets synen. Dessa artiklar kommenterades och kritiserades av Johannes Jørgensen i *Katholiken* 1898, s. 217–224.

319. von Euch till M. Ledóchowski den 2 mars 1899: N. S. 1900/105, vol. 190, ASPF.

320. *Nationaltidende* den 14 aug. 1898. Genmäle i *Katholiken* 1898, s. 94ff.

321. *Kristeligt Dagblad* den 20 dec. 1897. *Katholiken* 1898, s. 49–53.



praktiserades en sådan konfessionellt motiverad diskriminering. Här var katolikerna således utestängda från den statliga lärarbanan, och de hade heller inte tillträde till de statliga lärar- och sjuksköterskeutbildningarna, eftersom dessa krävde evangelisk-luthersk bekännelse.³²² Denna form av diskriminering fanns alltså inte i Danmark, och här satte den grundlags-skyddade religionsfriheten en effektiv spärr mot alla försök att återinföra sådana bestämmelser. I den danska kritiken mot det katolska systemet framhölls, liksom i Sverige, också den politiska katolicismen, som uppfattades som ett hot mot det egna samhällets nationella integritet. Detta var en av huvudpunkterna i den ovan nämnde Schepelerns angrepp mot den katolska kyrkan. Intressant nog utgjorde denna fråga länge ett problem också för Johannes Jørgensen, som i artiklar i *Katholiken* hävdade att påvliga direktiv i sådana politiska angelägenheter inte var bindande för katoliker. Detta gällde, framhöll han i en artikel från augusti 1898, inte minst *Syllabus* med dess förkastelsesdom över vissa politiska ståndpunkter, vilken »aldeles ikke er nogen Lov for oss Katholiker».³²³ Jørgensen återkom vid flera tillfällen till denna problematik, och i hans tolkning blev den katolska kyrkans fördömande av den ideologiska modernismen till en kamp mellan en mobil och en stabil kulturprincip. I konfrontationen med de eviga värden som den katolska kyrkan representerade skulle, menade han, moderniteten komma att renas, så att de båda kulturprinciperna till slut skulle kunna förenas till en ny syntes.³²⁴

I början av 1900-talet tycks den antikatolska polemiken ha mattats, och på katolskt håll inriktade man sig mera på att gå till rätta med de lutherska liberalteologernas ifrågasättande av fundamenten för kristen tro än att utreda läroskillnaderna mellan katolskt och protestantiskt. Man välkomnade därför det försvar för den kristna tron som framkom på protestantiskt håll. I en artikel i *Nordisk Ugeblad* 1920 betecknade, för att nu nämna ett exempel, jesuitpatern Alois Menzinger vid Jesu hjärtakyrkan i Köpenhamn den lutherske teologen Oluf Lunds bok *Om Jesus* som ett lovvärt försök att försvara den kristna tron, och han uttryckte samtidigt

322. Y. M. Werner 1996, s. 58–65, 89ff.

323. *Katholiken* 1898, s. 73–80.

324. J. Jørgensen, *Ved den skønne Tempeldør*, s. 16–23. Avsnittet är ett sammandrag av en artikel med titeln »Pavedømet og kulturen« från 1903.



Konvertiter och nordisk katolicism

sin förhoppning att katoliker och protestanter »kunde mødes i gensidig Forstaaelse, som Forbudsfæller i Kampen mot den fælles Fiende«. Helt nöjd med detta försvar var dock inte Menzinger, och han riktade viss kritik mot den brist på en fast filosofisk grundval som han menade utmärkte såväl denna bok som den protestantiska apologetiken i allmänhet. Lund hade, framhöll han, liksom det stora flertalet protestantiska teologer, övertagit Kants kunskapsteoretiska premisser, och därmed frånhänt sig möjligheten att bemöta de angrepp mot kristen tro som den darwinistiska utvecklingsläran utgjorde. Konsekvensen hade i detta fall blivit att Lund inte kunnat försvara den bibliska skapelsetron och därmed i praktiken slagit undan grunden för den kristna arvsyndsläran.³²⁵ Menzingers inlägg var en indirekt rekommendation av ordensbrodern Amand Breitung's arbeten. Denne hade, som jag nämnde i föregående kapitel, sedan slutet av 1800-talet ägnat sig åt att i tal och skrift förklara och försvara den kristna skapelsetron mot darwinanhängarnas hypoteser. Han kom samtidigt att bidra till att debatten om darwinismen i Danmark kom att ta en helt annan vändning än i de nordiska grannländerna.³²⁶

Den danske historikern Jes Fabricius Møller, som i en doktorsavhandling undersökt de dansk-lutherska teologernas reaktioner på darwinismen, har konstaterat att det främst var grundtvigianerna som förhöll sig avvisande, medan man från Indre Missions sida visade större benägenhet att acceptera dessa nya idéer om människans ursprung. Så var den ovan nämnde Ussing positiv, medan grundtvigianen Jungersen förhöll sig avvisande.³²⁷ Men, som Møllers kollega Anne Katrine Gjerløff framhållit, det starkaste motståndet mot darwinismen kom från katolskt håll och representerades just av Breitung.³²⁸ Hans första större undersökning på detta område var boken *Abeteorins Bankerot*, som publicerades 1899, vilket följdes av tvåbandsverket *Udviklingslæren og Kristentroen* 1905 och en rad

325. *Nordisk Ugeblad*, 1920, s. 26ff. Lund hade tidigare utgivit en bok med titeln *Hvorfor vi ikke er Katholikker*.

326. Jfr T. Simonsson, *Face to Face with Darwinism. A Critical Analysis of the Christian Front in Swedish Discussion of the Later Nineteenth Century*. Lund 1958.

327. J. F. Møller, *Biologismer: naturvidenskab og politik ca. 1850–1930*. København 2003, s. 186–212. Ang. grundtvigianernas förhållande till darwinismen jfr O. Vind, 1999, s. 266ff, 500ff.

328. Anne Katrine Gjerløff arbetar på en avhandling på detta tema. I avsnittet »Videnskab og Menneskesyn«, vilket framlagts vid Köpenhamns universitet hösten 2002, tar hon upp debatten kring utvecklingsläran.



andra arbeten.³²⁹ Breitung var också mycket anlitad som föredragshållare både inom och utom den katolska världen, och i ett antal rapporter avsedda för de tyska jesuiternas *Mittheilungen* ger han utförliga redogörelser för detta sitt »Apostolat der Wissenschaft« (vetenskapliga apostolat). Bakgrunden till att han kom att engagera sig i denna debatt var en populärvetenskaplig skrift om evolutionsläran, där människans härstamning från aporna beskrevs som en vetenskapligt bevisad sanning. Boken, vilken var utgiven av det radikala Studentersamfund, retade Breitung så till den grad att han bestämde sig för att skriva ett genmäle. En bidragande orsak var också att han i samband med en debatt om darwinismen i en protestantisk studentförening, som inbjudit honom att förklara den katolska hållningen i denna fråga, kommit till uppfattningen att de danska lutheranerna saknade förutsättningar att på ett adekvat sätt bemöta den darwinistiska utmaningen.³³⁰

Breitungs bok *Abeteorins Bankerot* väckte stor uppmärksamhet och recenserades med början i *Berlingske Tidende* i en rad större tidningar. Många av dessa recensioner var positiva, och det nämndes i de flesta fall uttryckligen att författaren var katolsk präst och jesuit. Medan många lutherska teologer antingen helt tog avstånd från evolutionsläran eller också godtog den fullt ut genom att hävda en skarp gräns mellan teologi och naturvetenskap och mellan tro och vetande, företrädde Breitung en tredje väg. Han godtog således evolutionstanken som sådan, vilken han beskrev som ett led i Guds skapelseplan, men avvisade dess tillämpning på människosläktet. Teorin om att människan skulle härstamma från apan, som på grundval av en rad fossilfynd presenterats av den tyske embryologen Ernest Haeckel och dennes anhängare, betecknade han som ren humbug; denna teori höll, menade han, helt enkelt inte streck för en vetenskaplig prövning. Breitungs arbeten på detta område vann, som sagt, stor spridning, och i sina artiklar i *Mittheilungen* berättar han om

329. A. Breitung, *Abeteorins Bankerot og Vor populære Darwinisme*. København 1899; *Udviklingslæren og Kristentroen. Et Baade-Og imod Vilhelm Rasmussens og andres Enten-Eller*. Bd I & II. København 1904/05; *Overraskelser fra »Abeteoriens« og Udviklingslærens Omraade*. København 1917.

330. A. Breitung, »Ein Apostolat der Wissenschaft«: *Mittheilungen* 1900, s. 52–60, 119–133; APGS. Den skrift som fick honom att ta till pennen var O. Bøving-Petersens *Skabelse og Udvikling*. En debatt mellan denne och Breitung var planerad i Studentersamfund, men kom av olika orsaker aldrig till stånd.



Konvertiter och nordisk katolicism

de många uppskattande brev han fick från en rad olika håll, inte minst från lutherska präster i och utanför Danmark. Flera av dessa präster sökte upp honom, och en av dem, den jylländske prästen Hans Peter Gjevnøe, inledde ett samarbete som resulterade i en populärvetenskaplig version av Breitung's arbeten.³³¹ Även den ovan nämnde Otto Møller tog kontakt med honom, vilket blev inledningen till en vänskaplig brevväxling dem emellan. I ett brev till vännen Rørdam beskrev Møller sin relation till Breitung på följande sätt:³³²

Jeg læste for nogen Tid siden en meget fornøjelig Bog: Abeteorins Bankerot af A. Breitung. Jeg mente at kunne gøre Forfatteren opmærksom paa en enkelt Ting og skrev et lille Brev til ham derom: idet jeg sendte det til Bogens Forlægger. Jeg kunde nok af Skriften skønne, at Forfatteren var Papist, men antog ham for at være Lærer ved den kath. Latinskole i Ordrup. Jeg fik et meget venligt Svar fra ham, hvor han angav sig som Præst ved St. Andreas Collegiet. Det var holdt i den fredeligste Tone, som om han anerkendte, at vi var Brødre i Christus, og hvori han tilønskede mig Guds »bedste Naadegaver«. Jeg havde ikke troet, at en pavelig Præst maatte skrive saaledes til en Kætter; men han glædede sig ved, om vi kunde enes om at føre »commune bellum contra communem hostem«. Og jeg maa sige: ja gid vi kunde; Tiderne opfordre os stærkt nok dertil. Men samme Breitung er en dygtig Mand, som Darwinisterne skal faa ondt ved a mestre.

Møller var grundtvigian, och många av de präster som Breitung fick kontakt med som en följd av sitt »Apostolat der Wissenschaft« tillhörde antingen denna riktning eller de mera konservativa grupperna inom folkekirken. Inom Indre Mission verkar man till en början ha förhållit sig mera avvaktande. Breitung's *Bankerot* fick visserligen en positiv recension i *Kristeligt Dagblad*, men recensenten undvek att nämna det faktum att författaren var katolsk präst.³³³ Men denna reserverade hållning uppgavs så småningom, och i en rapport våren 1911 redogör Breitung för en före-

331. A. Breitung, 1900, s. 119–133 & »Was ein Bankerott Gutes stiften kann«: *Mittheilungen* 1906, s. 95–105: APGS.

332. Møller till Rørdam den 20 dec. 1899: *Kapellanen ...* 1999. Av brevväxlingen framgår att även Rørdam läst och uppskattat boken.

333. A. Breitung, 1900, s. 122.



dragsturné till Fredericia, dit han inbjudits av Indre Mission för att tala om Bibeln och den moderna naturvetenskapen. Inbjudan var undertecknad av pastor Frederik Zeuthen, som 1901 efterträtt Beck som ledare för Indre Mission. Både katoliker och protestanter infann sig för att lyssna till föredraget i missionshuset, och efteråt skall Zeuthen ha uttryckt sin glädje över Breitung's bibeltrohet. Breitung hade i sitt föredrag försökt visa att de motsättningar som tycktes finnas mellan Bibeln och den moderna naturvetenskapen endast var skenbara och antingen berodde på en felaktig bibelsyn eller en ideologiskt bestämd övertolkning av naturvetenskapens resultat.³³⁴

Det gemensamma intresset av att värna den kristna trons grund-sanningar mot den utmaning som den nya naturvetenskapen utgjorde kom alltså att bidra till att mildra motsättningarna mellan katolskt och protestantiskt i Danmark. Under 1910- och 1920-talen finner man ingen motsvarighet till den skarpa konfessionella polemik som förekommit under 1800-talets andra hälft. Detta innebar visserligen inte att angreppen i media mot den katolska kyrkan upphörde, men de positiva reportagen – allt från artiklar om invigningar av katolska sjukhus och kyrkor till katolikmöten och liturgiska evenemang – övervägde.³³⁵ Polemiken fick alltmer vika för en saklig debatt. Ett exempel är den grundtvigske skolmannen Frederik Rønnings bok *Katolicisme og Protestantisme* från 1924, där författaren framhåller katolicismens förtjänster men samtidigt klart markerar att han tänkte förbli protestant.³³⁶ Den grundtvigske biskopen Christian Ludwigs i Ålborg gav öppet uttryck för sina katolska sympatier, och i en intervju i tidskriften *Katholsk Ungdom* framhöll han att kristen enhet inte var möjlig »uden Gjenforening med Rom«. ³³⁷ På katolskt håll noterades dessa katolska sympatyttringar givetvis med tillfredsställelse.

334. A. Breitung, »Das Apostolat der apologetischen Vorträge in Dänemark«: *Mitteilungen* 1911, s. 447–451.

335. Detta framgår av de pressklippssamlingar från 1920- och 1930-talen som förvaras på Katolsk Historisk Arkiv i Köpenhamn. Jfr Y. M. Werner, 1996, s. 350f & 2002, s. 174–177.

336. F. Rønning, *Katolicisme og Protestantisme*. Kjøbenhavn 1925. Anmälan av P. H. Persch i *Credo* 1926, s. 10.

337. *Katholsk Ungdom* 1925:23. Ludwigs var nära vän med Schindler, som efter sitt »fall« 1919 bodde några månader på det katolska sjukhuset i Ålborg innan han reste till Rom för att framlägga sin sak inför kardinal van Rossum. P. Schindler, 1951, s. 105f. De båda förenades, som Schindler skriver, i en gemensam kärlek till Grundtvig. Ludwigs ivrade för idén om en evangelisk katolicitet.



Konvertiter och nordisk katolicism

Men detta innebar inte att man uppgav sitt anspråk på att vara den enda sanna kyrkan, och i sina rapporter framhöll Breitung ständigt att han i sitt umgänge med lutheraner var noga med att markera denna ståndpunkt. Så tilltalade han exempelvis aldrig de lutherska prästerna med ämbetsbroder eller liknande, och då diskussionen kom in på doktrinära frågor försvarade han med emfas den katolska ståndpunkten. Detta gällde också övriga katolska präster som deltog i denna typ av verksamhet. Men debatten fördes nu i en helt annan ton än tidigare. Den hätska polemikens tid var med andra ord förbi, och det personliga umgänget gjorde sitt till för att öka den ömsesidiga förståelsen.³³⁸



338. A. Breitung, 1906, s. 95–105. F. Esser, »Das Apostolat der apologetischen Vorträge in Dänemark«: *Mittheilungen* 1911, s. 506–509; APGS. I Sverige fördes en teologisk debatt om kristen enhet mellan ärkebiskop Söderblom och den bayerske jesuiten Max Pribilla. Denne lyckades förklara den påvliga encyklikan *Mortalium animos*, som ju skarpt avvisat den svenske ärkebiskopens ekumeniska program, på ett sådant sätt att Söderblom kunde, om än inte acceptera, så dock förstå den katolska ståndpunkten. Se Y. M. Werner, 1996, 331–337.





TRADITION, MODERNISERING OCH KONVERSION

DEN KATOLSKA KONFESSIONALISMENS FALL

Mellankrigstidens och andra världskrigets utmaningar ledde på många håll i Europa till en försvagning av de reformatoriska kyrkorna. Den katolska kyrkan däremot, som klart fördömt både nationalsocialism och kommunism, framträdde efter kriget med förnyad styrka, och de katolska lokalkyrkorna gav på många håll prov på stark vitalitet med en hög grad av kyrklig bindning. I länder som Tyskland var flertalet katoliker, som religionssociologen Karl Gabriel uttrycker det, »treue Kirchenchristen«.¹ Katolska politiska partier spelade en ledande roll i den europeiska politiken och i det arbete för europeisk integration som nu inleddes. Som enda religiösa samfund med diplomatisk status hade den katolska kyrkan möjlighet att göra sin röst hörd också i internationella sammanhang. Praktiserande katolska författare och filosofer som exempelvis François Mauriac, Gabriel Marcel, Julien Green, Jacques Maritain, Gertrude von le Fort och Evelyn Waugh intog en framträdande ställning i samtidens intellektuella liv.² Den katolska kyrkan var alltså en faktor att räkna med både på det politiska och det kulturella planet, och den katolska livsformen fortsatte att utöva sin tjusning på många i västvärlden, inte minst i USA, där det årliga antalet konversioner uppgick till runt hundratusen.

1. K. Gabriel, 1992, s. 108.

2. J. M. Mayeur, »Drei Päpste: Benedikt XV., Pius XI., Pius XII«: *Die Geschichte des Christentums ...*, 1992, s. 17–24. É. Fouilloux, 1992, s. 134–182, 238–260.

En höjdpunkt nåddes 1960, då inte mindre än 146 212 amerikaner upptogs i den katolska kyrkan.³

Men mot slutet av Pius XII:s pontifikat, vilket kan betecknas som den ultramontana katolicismens kulmen, började systemet knaka i fogarna. Kommunionfrekvensen, vilken användes som en mätare på kyrksamheten, gick på många håll ner, kallelserna till ordenslivet började avta och ett växande antal katoliker, inte minst ungdomar, vände kyrkan ryggen. Även om nedgången i ett nutida perspektiv var relativt liten och antalet praktiserande katoliker i många katolska stift fortfarande låg runt 60 procent, så var den ändå ett tecken på att kyrkans betydelse i samhället var på väg att minska. Det växande välståndet, de ökande valmöjligheterna och den allt större mobiliteten var viktiga faktorer i denna utveckling; kort sagt den radikaliserade moderniseringen av samhället.⁴ I länder med konfessionellt blandad befolkning som Tyskland, Holland och Schweiz, där miljökatolicismen var särskilt starkt utvecklad, noterade katolska pastoralteologer oroande tendenser till en avmattning av det katolska engagemanget bland de unga, och i Frankrike talades om behovet av inre mission. Bland katolska teologer fanns ett växande missnöje med den stränga censuren och reglementeringen samt mot den rådande avgränsningen gentemot den icke-katolska världen, och inom den liturgiska rörelsen höjdes röster för en reform av gudstjänstlivet för att möjliggöra ett mer aktivt deltagande från lekmännens sida. I andra kretsar uttryckte man förhoppning om en mer öppen hållning till andra kristna samfund och en katolsk medverkan i den ekumeniska dialogen.⁵ Den schweiziske teologen Hans Urs von Balthasar sammanfattade i en berömd bok från 1952 dessa stämningar i fältropet »Schleifung der Bastionen« (rivning av bastionerna).⁶

3. R. Trisco, »Die Länder des englischen Sprachbereichs«: *Handbuch der Kirchengeschichte*. Bd. VII. *Die Weltkirche im 20. Jahrhundert*. Hg. H. Jedin & K. Reppen. Freiburg 1979, s. 656.

4. K. Gabriel, 1992, s. 105–119.

5. C. Martina, »Il contesto storico in cui è nata l'idea di un nuovo concilio ecumenico«: *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962–1987)*. Ed. R. Latourelle. Assisi 1987, s. 27–82. W. Damberg, *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980*. Paderborn 1997, s. 555–583. Jfr också A. Fischer, *Pastoral in Deutschland nach 1945*. Bd. 1. *Die »Missionarische Bewegung« 1945–1962*. Würzburg 1985, s. 39–144.

6. H. Hürten, »Deutscher Katholizismus unter Pius XII: Stagnation oder Erneuerung«: *Vatikanum II und Modernisierung ...*, 1996, s. 59f. Balthasar inträdde här för en uppvärdering av lekmännens ställning i kyrkan och för en avklerialisering av den politiska katolicismen.

Andra vaticankonciliet och »aggiornamento«

Det var för att tillmötesgå dessa reformsträvanden och för att göra kyrkan bättre skickad att möta den moderna tidens utmaningar som den nye påven Johannes XXIII i januari 1959 kungjorde sitt beslut att inkalla ett kyrkomöte till Rom, vilket han gav namnet det andra vaticankonciliet. Därmed markerades att det här rörde sig om ett nytt koncilium och inte, som man hoppats i mer konservativa kretsar, om en fortsättning på det avbrutna första vaticankonciliet. I tal och encyklikor framförde påven sina visioner inför det stundande konciliet, som han hoppades skulle leda till en »ny pingst« för kyrkan. Konciliet skulle enligt påvens intention ha en pastoral karaktär, vilket innebar att det till skillnad från tidigare koncilier inte skulle inrikta sig på att fördöma irrläror utan i stället klargöra den katolska trosläran på ett positivt och för samtidens människor begripligt sätt. Det övergripande målet var »aggiornamento«, alltså en vitalisering och reform av det kyrkliga systemet och dess rättsliga, disciplinära och liturgiska uttrycksformer, vilket i sin tur skulle kunna bereda vägen för kristenhetens återförening i en enda kyrka. Budskapet om ett kommande koncilium mottogs med entusiasm bland katolikerna och gav eko i vida kretsar. Stora förhoppningar knöts till detta den katolska kyrkans 21:a ekumeniska koncilium, vilket skulle komma att bli världshistoriens dittills bäst förberedda och första, i ordets egentliga bemärkelse, världsvida kyrkomöte.⁷

Frågan om hur den nästan 80-årige Johannes XXIII tänkte sig denna kyrkliga reform är ett omdiskuterat tema bland katolska historiker. I många arbeten finns en tydligt märkbar tendens att tillskriva påven avsikter och strävanden i linje med den på konciliet segrande teologiska och pastoralliturgiska riktningen. Ett exempel är den italienske kyrkohistorikern Giuseppe Alberigos analyser i det till flera språk översatta standardverket om andra vaticankonciliet historia.⁸ Men det finns, som

7. G. Alberigio, »Die Ankündigung des Konzils. Von der Sicherheit des Sich-Verschanzens zur Faszination des Suchens« & É. Fouilloux, »Die Vor-vorbereitende Phase (1959–1960). Der langsame Gang aus der Unbeweglichkeit«: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Bd. I. *Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter*. Hg. G. Alberigio & K. Wittstadt. Mainz 1997, s. 1–102.

8. G. Alberigio, »Die Ankündigung ...« & »Vorbereitung für welche Art von Konzil?«: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils ...*, 1997, s. 1–60, 561–570. Flertalet artiklar i detta monumentala trebandsverk präglas av samma teleologiska tendens att betrakta konciliet i ljuset av den segrande riktningen och att värdera debatter och konflikter i denna anda.

jag ser det, många skäl att ifrågasätta denna tolkning. Av sina uttalanden att döma tycks Johannes XXIII i första hand ha eftersträvat en reform av den kanoniska rätten och en modifiering av den kyrkliga disciplinen, inte en förnyelse av själva det teologiska fundamentet. Hans förebilder var motreformationens »reformatorer« som Filippo Neri och Carlo Borromeo, och han var en stor beundrare av den helige kyrkoherden av Ars, som var själva sinnebilden för det ultramontana prästidealet. I sin sista encyklika *Veterum sapientiae* som utkom knappt ett år före hans död sommaren 1963, inskräppte han latinets ställning som kyrkans gudstjänst- och kommunikationsspråk och uppmanade biskoparna att se till att denna princip inte ifrågasattes.⁹ Encyklikan, som ju går emot idén om den store reformatorn som gjorde upp med det eftertridentinska kyrkosystemet, brukar därför tillskrivas den romerska kurian, som anklagas för att ha motarbetat påvens progressiva reformplaner. Som symbolfigur för det kuriala motståndet framträder kardinal Alfredo Ottaviani, som i sin egenskap av prefekt för Sanctum Officium hade en ledande roll i samband med förberedelsearbetet.¹⁰ Efter andra vaticankonciliet utvecklades en kult runt Johannes XXIII, som mer än sin efterträdare Paulus VI kom att betraktas som »konciliet påve«. Han saligförklarades i augusti 2000, intressant nog tillsammans med Pius IX, påven bakom *Syllabus errorum* och första vaticankonciliet dogmatisering av den påvliga ofelbarheten.¹¹

För att förbereda konciliet utsåg Johannes XXIII tio teologiska kommissioner, vilka skulle utarbeta utkast till koncilietexter, så kallade »schemata«, och utvärdera de förslag eller »vota« som inflöt från katolska biskopar, abbotar, ordensgeneraler, universitet och teologiska fakulteter

9. P. Hebblethwaite, *John XXIII. Pope of the Council*. London 1984, s. 16–90, 403ff. J. A. Komonchak, »Der Kampf für das Konzil (1960–1962): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils ...», 1997, s. 250–256, 400f. Om denna encyklika fått genomslag skulle den katolska kyrkan ha bevarat ett större mått av enhetlighet i läroformuleringar och kult än vad som nu kom att bli fallet.

10. J. O. Beozzo, »Das äussere Klima« & K. Wittstadt, »Am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils«: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils ...*, 1997, s. 431–503. J. A. Komonchak (1997, s. 189–193, 394–401) ger en något annan bild. Han framhåller här att det faktiskt var påven som var ansvarig för koncilieförberedelserna och den riktning dessa fick. Jfr också G. Alberigio (Hg.), *Jean XXIII devant l'histoire*. Paris 1989.

11. De saligförklarades den 3 september 2000. Se www.vatican.va. I sin homilia i samband med saligförklaringen framhöll Johannes Paulus II att Johannes XXIII beundrat Pius IX och sett fram mot dennes saligförklaring.

Tradition, modernisering och konversion

världen över. Dessa kommissioner, i vilka förutom teologiska experter också en rad biskopar medverkade, var nära knutna till den romerska kurian. Förslag till mer genomgripande reformer saknas nästan helt i de tusentals »vota« som utgjorde underlag för kommissionernas schemata; de utgavs i åtta band 1960. Genomgående i biskoparnas förslag var kravet att det under första vaticankonciliet avbrutna arbetet med att definiera en lära om biskopsämbetet skulle återupptas, att stiftsbiskoparnas ställning skulle stärkas samt att kyrkostyrelsen skulle decentraliseras. Man ville alltså reformera det krångliga delegationssystemet som gjorde att biskoparna ständigt måste vända sig till Rom för att få påvliga fullmakter. Många biskopar, särskilt de sydeuropeiska och latinamerikanska, önskade en dogmatisering av jungfru Marias medverkan i frälsningsprocessen. Det restes vidare krav på en ny *Syllabus*, som skulle fördöma den moderna tidens ideologiska villfarelser som exempelvis kommunism, ateism och teleologisk etik. Några biskopar och ordensprelater önskade åtgärder mot vissa moderna teologiska riktningar, särskilt då den franska »nouvelle théologie«. I de tyska, holländska, belgiska och franska biskoparnas förslag intog liturgiska och pastorala samt i viss mån även ekumeniska frågor en dominerande ställning. En rad biskopar uttalade sig också för ett större utrymme för folkspråket i liturgin, för ett mer självständigt lekmanapostolat och för att den katolska kyrkan skulle uppge sin restriktiva hållning till den ekumeniska rörelsen och inträda i en mer öppen dialog med företrädare för andra kyrkor.¹²

De forskare som analyserat dessa vota är ense om att de inte förebådar några större förändringar. Förslagen gick snarare i riktning mot en försiktig reform av den kanoniska rätten, de liturgiska böckerna och de disciplinära föreskrifterna än mot den radikala förändring av det katolska kyrkosystemet som kom att bli följderna av konciliet.¹³ Intressant nog var

12. É. Fouilloux, 1997, s. 108–152. Fouilloux redogör ingående för dessa vota, som han sedan tolkar med de slutgiltiga konciliertexterna som ett slags normativ mall. Han har således delat förslagen i tre kategorier: vota som syftar till att befästa det rådande kyrkliga systemet, vota i Johannes XXIII:s anda och vota som innehåller båda dessa tendenser eller präglas av osäkerhet. Hans sympatier gäller helt klart den andra kategorin, dit han hänför krav på liturgiska reformer, ökat lekmannainflytande och förstärkta insatser på det ekumeniska området. Om förslagen i den första kategorin använder han inte sällan pejorativa formuleringar.

13. V. Conzemi, »Die Modernisierungsproblematik in den Voten europäischer Episkopate«: *Vatikanum II und Modernisierung ...*, 1996, s. 107–126. É. Fouilloux, 1997, s. 158–168.

det också en sådan försiktig reform som tonar fram i Johannes XXIII:s installationsencyklika *Ad Petri Cathedram* från juni 1959. Påven deklarerade här att det övergripande målet för hans pontifikat skulle vara att förkunna sanningens och fridens budskap för alla folk och att befästa den katolska kyrkans enhet i lära, ledning och gudstjänst.¹⁴ Den ett år senare sammankallade romerska stiftssynoden, som av många betraktades som ett förspel till det kommande konciliet, rörde sig i samma »konservativa« banor, liksom också de 30 schemata som utarbetats av de förberedande kommissionerna. Man kan beteckna dessa schemata som en sammanfattning av de teologiska positioner och pastorala strategier som den katolska kyrkan utvecklat under den ultramontana eran och vars främsta kännetecken var strävan efter klarhet, säkerhet och avgränsning gentemot den moderna världen och dess kultur.¹⁵ Förberedelsearbetet inför konciliet avslutades sommaren 1962, och den 11 oktober samma år öppnades det andra vaticankonciliet med en högtidlig, närmast triumfalistisk inledningsgudstjänst i Peterskyrkan i Rom, där också de kommande sessionerna kom att hållas. Inte mindre än 2 540 konciliesfäder deltog, och en rad företrädare för andra kyrkor och samfund var närvarande vid de öppna sessionerna som »observatörer«, däribland också representanter för de nordiska folkkyrkorna.¹⁶

Andra vaticankonciliet pågick med mindre avbrott i tre år och avslutades den 8 december 1965. I konciliets arbete medverkade förutom konciliesfäderna också en rad teologiska experter, så kallade »periti«, bland vilka återfanns många av tidens mest namnkunniga katolska teologer som exempelvis Karl Rahner, Yves Congar, Henri de Lubac, Edward Schillebeeckx och Hans Küng. Det praktiska arbetet utfördes av tio kommissioner, vars förslag sedan debatterades och avgjordes i plenum. Förberedelsekommissionernas schemata kom alla att förkastas eller omarbetas från grunden.

14. G. Alberigio, 1997, s. 44f.

15. J. A. Komonchak, 1997, s. 194–359.

16. K. Wittstadt, 1997, s. 457–560. A. Riccardi, »Die turbulente Eröffnung der Arbeiten«: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Bd. II. *Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst*. Hg. G. Alberigio & K. Wittstadt. Mainz 2000, s. 1–81. I dessa båda artiklar ges en ingående redogörelse för de avslutande förberedelserna, öppningsceremonierna, de påvliga talen och arrangemangen inför arbetets inledande samt de motsättningar mellan olika grupperingar som här avtecknade sig. Bland de nordiska observatörerna kan nämnas professor K. E. Skydsgaard, som deltog som företrädare för Lutherska Världsförbundet.



Tradition, modernisering och konversion

Vid utarbetandet av de nya förslagen, vilka kom att stötas och blötas i flera omgångar, spelade de mellaneuropeiska biskoparnas teologiska experter en central roll.¹⁷ Debatterna i plenum blev livliga, ibland rent av dramatiska, vilket återspeglas i samtida pressreportage.¹⁸ Snart utkristalliserades två grupperingar bland konciliefäderna, en reformsinnad majoritet representerad av ledande tyska, franska, belgiska och holländska biskopar och deras teologiska rådgivare, och en mer konservativ minoritet som samverkade nära med den romerska kurian och som företrädades främst av italienska, spanska och latinamerikanska biskopar. I den sistnämnda gruppen intog den inledningsvis nämnde ärkebiskop Marcel Lefebvre, som vid denna tid var generalprior för en missionsorden, en framträdande position.¹⁹ Med pontifikatsskiftet sommaren 1963 inträdde ett nytt skede, och den nye påven Paulus VI lyfte tydligare än sin föregångare fram ekumeniken och dialogen med »världen« som viktiga uppgifter för kyrkan.²⁰

Resultatet av konciliefädernas treåriga arbete sammanfattades i nio dekret, tre deklARATIONER och fyra konstitutioner, varav de båda som behandlar kyrkan och uppenbarelsen betecknas som dogmatiska.²¹ I dessa

17. G. P. Fogarty, »Das Konzil beginnt« & H. Ruggieri, »Der schwierige Abschied von der kontroverstheologisch geprägten Ekklesiologie«: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils* ..., 2000, s. 83–127, 331–419.

18. Flera av dessa pressreportage har sedermera utgivits i bokform. Så exempelvis R. M. Wiltgen, *The Rhine flows into the Tiber*. Chawleigh 1967 och G. Vallquist, *Dagbok från Rom*. Bd I–IV. Stockholm 1964–1966. Båda dessa har utgivits på flera språk och utkommit i stora upplagor.

19. H. Ragner, »Das früheste Gepräge der Versammlung«: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils* ..., 2000, s. 201–272. De mest militanta i den konservativa gruppen slöt sig samman i en »Coetus Internationalis Patrum« under ledning av den brasilianske ärkebiskopen Geraldo de Proença Sigaud. Till denna sammanslutning hörde också framträdande ordensprelater som abboten för benediktinerna i Solesmes och generalpriorn för augustinerorden samt ärkebiskop Lefebvre, som vid denna tid var generalsuperior för kongregationen Den heliga Andes fäder. Den reformvänliga gruppen, vilken brukar benämnas den »mellaneuropeiska alliansen« och som företrädades av bland andra kardinalerna Franz König av Wien och Bernard Alfrink av Utrecht, var en mer löslig sammanslutning, vilken utmärkte sig genom den teologiska kompetensen och ryktbarheten hos dess teologiska rådgivare. N. Buonasorte, *Tra Roma e Lefebvre. Il tradizionalismo cattolico italiano e il Concilio Vaticano II*. Roma 2003, s. 48–86.

20. A. Melloni, »Der Beginn der zweiten Konzilsperiode und die grosse ekklesiologische Debatte« & G. Alberigio, »Abschliessende Überlegungen. Die neue Gestalt des Konzils«: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Bd. III. *Das mündige Konzil*. Hg. G. Alberigio & K. Wittstadt. Mainz 2002, s. 1–47, 573–600.

21. H. Denzinger, 1991, nr 4001–4359. De viktigaste konciledokumenterna är de båda dogmatiska konstitutionerna *Lumen gentium* (21 nov. 1964) och *Dei verbum* (18. nov. 1965), konstitutionen om liturgin, *Sacrosanctum Concilium* (4 dec. 1963), pastoralkonstitutionen *Gaudium et spes* (7 dec. 1965) samt dekretet om ekumeniken, *Unitatis redintegratio* (21 nov. 1964) och om religionsfriheten, *Dignitatis humanae* (7 dec. 1965).



texter framtonar en ny kyrklig självförståelse, som på många sätt innebar ett brott med den tidigare dominerande synen på kyrkans väsen och uppdrag i världen. Kyrkan framställs inte längre som en sakral *societas perfecta* som står i motsättning till det moderna samhället och dess borgerligt liberala principer utan som en del av detta samhälle och dess historia, och anspråket att vara den enda sanna kyrkan har tonats ner. I kyrkokonstitutionen *Lumen Gentium* heter det att den katolska kyrkan representerar Kristi kyrka i dess mest fullkomliga form, medan andra kristna samfund gör det på ett mindre fullkomligt sätt. Denna nytolkning gjorde det möjligt för den katolska kyrkan att medverka i ekumenisk och interreligiös dialog, vilket man, som jag visat i det föregående, tidigare bestämt avvisat med hänvisning till att sanningen inte är förhandlingsbar.²² En konsekvens av detta »dialogiska« förhållningssätt blev ett minskat engagemang från katolsk sida i kristen mission i traditionell mening. Missionen har till stora delar kommit att ersättas med utvecklingsarbete, och de avlatsprivilegier som tidigare var knutna till missionsengagemanget har avskaffats. På det normativa planet har evangeliseringsuppdraget givetvis fortfarande primat men det kompletteras med samarbete över alla religiösa och ideologiska gränser till värn för sociala och moraliska värden.²³

En annan viktig teologisk förändring gällde synen på relationen mellan det påvliga primatet och biskopsämbetet. Enligt dittills rådande doktrin innebar det påvliga jurisdiktionsprimatet att endast påven hade biskopsämbetet i dess fullhet och att biskoparna i samband med sin vigning visserligen blev fullvärdiga herdar, men att de erhöll jurisdiktion först genom påvlig delegering. Mot denna strikt juridiska och hierarkiska kyrkoprinzip, som ju varit själva motorn i den kyrkliga centralisering som pågått sedan början av 1800-talet, satte flera av de ledande koncilie-

22. En sammanfattande samtida utvärdering av konciliet resultat ges av Karl Rahner och dennes elev Herbert Vorgrimmler i *Kleines Konzilskompendium*. Freiburg 1966. Se särskilt s.1–33, 105–122, 217–227, 423ff. Jfr J. A. Komonchak, »Das II. Vatikanum und die Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Liberalismus«: *Vatikanum II und Modernisierung ...*, 1996, s. 147–169.

23. K. Gabriel 1992, s. 175–179. H. Hoping, »Die Kirche im Dialog mit der Welt und der sapientiale Charakter christlicher Lehre«: *Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung*. H. P. Hünermann. Paderborn 1998, s. 83–99. C. Prudhomme & J.-F. Zorn, »Krisen und Wandlungen im christlichen Missionsverständnis«: *Die Geschichte des Christentums. Politik. Religion. Kultur*. Bd. 13. *Krisen und Erneuerung (1958–2000)*. Hg. J.-M. Mayeur et al. Freiburg 2002, s. 314–317, 329ff.

Tradition, modernisering och konversion

teologerna en annan modell, som med avstamp i den fornkyrkliga *communio*-principen betonade kyrkoledningens kollegiala struktur liksom också betydelsen av »*sensus fidelium*«, alltså de troendes »reception« av trosläror. Men medan den fornkyrkliga *communio*-principen vilat på en kollektivistisk och traditionsorienterad kyrkosyn, utgår den moderna *communio*-modellen i sin radikala form snarare från kyrkan som en gemenskap av individer, och idén om »*sensus fidelium*« får här gärna en slagsida i riktning mot individualistiskt självbestämmande. I modifierad form vann dessa tankar insteg i *Lumen Gentium*, där det också fastslogs att biskoparna erhåller jurisdiktion i samband med sin vigning, förutsatt dock att de vigs med påvligt mandat. Genom denna förändring stärktes de katolska biskoparnas ställning högst betydligt. Men detta innebar inte att de äldre definitionerna av det påvliga primatet upphävdes. De bekräftades tvärtom uttryckligen i kyrkokonstitutionen, vilket betyder att påven även fortsättningsvis suveränt kan ingripa i lokalkyrkornas angelägenheter när utvecklingen där tycks gå i en heterodox riktning eller hota den kyrkliga enheten. *Communio*-ecklesiologins integrering i den officiella kyrkoläran ledde emellertid till att de hierarkiska och juridiska aspekterna tonades ner till förmån för gemenskapstanken och att lek-männens medverkan i trosförmedlingen lyftes fram på ett helt annat sätt än tidigare.²⁴

Konciliets lära om kyrkan kom därmed att innehålla två, i viss mån motstridiga tendenser: den traditionella juridiska kyrkoförståelse som präglade den katolska kyrkan allt sedan medeltiden och den mera pastorala och gemenskapsbetonade syn på kyrkan, som utvecklats inom nyare kontinentaleuropeisk katolsk teologi. Viktiga ledmotiv i denna nya kyrkosyn var det bibliska begreppet Guds folk och idén om kyrkan som ett sakrament för världens frälsning. I centrum står inte längre Guds och kyrkans

24. H. J. Pottmeyer, 1996, s. 131–146. B. J. Hilberath, »Vorgaben für die Ausarbeitung der *Communio*-Ekklesiologie«: *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation*. Hg. B. J. Hilberath. Freiburg 1999, s. 277–297. H. J. Pottmeyer, 1999, s. 95–123. Ett intressant perspektiv presenteras av den protestantiske kyrkohistorikern F. W. Graf i »Die nachholende Selbstmodernisierung des Katholizismus?«: *Das II. Vatikanum ...*, 1998, s. 48–65. Graf menar att andra vatikankonciliet egentligen inte medförde några mer djupgående förändringar och att talet om modernisering mer är ett uttryck för ledande katolska konciliateologers självuppfattning än en i konciliets texter förankrad realitet. Även *Gaudium et Spes* är, menar han, präglad av klassiskt konservativa formuleringar och argumentationsmönster.

objektiva rättigheter utan den mänskliga personens frihet och värdighet. Denna perspektivförskjutning kommer än tydligare till uttryck i konciliedeklarationen *Dignitatis humanae*, där kyrkan tvärt emot den tidigare doktrinen bekänner sig till religionsfrihetens princip. Hade man tidigare utgått ifrån att endast den katolska kyrkan objektivt sett ägde en rätt att existera medan andra religioner på sin höjd kunde bli föremål för en pragmatiskt bestämd tolerans, kom man nu att beteckna religionsfriheten som en av Gud given mänsklig rättighet. I konciliets pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, vilken träffande har betecknats som en *anti-Syllabus*, erkänns det moderna samhällets grundprinciper: den individuella självbestämmanderätten, pluralismen och utvecklingstanken. Därmed bortföll grunden för en specifik katolsk världsåskådning och idén om en katolsk stat på konfessionell grund.²⁵

Också på nådelärens område skedde en viktig perspektivförskjutning. Denna behandlas visserligen endast indirekt i konciliets texter, vilket i sig markerar en förändring. I den förkonciliära doktrinen spelade, vilket jag visat i föregående kapitel, gärningsläran en central roll, och till de goda gärningarna räknades även fromhetsövningar och böner. Den kristnes plikt att genom goda gärningar arbeta på sin egen frälsning framhålls visserligen i flera av konciliets texter, inte minst i *Lumen Gentium*. Men däremot saknas läran om överskottsgärningar och ställföreträdarskap, vilken dittills haft en central funktion i det katolska fromhetslivet och som därtill utgjort ett fundament för det religiösa ordenslivet och den klosterliga askesen. Ordenslivet hade, som jag ovan framhållit, ansetts vara ett fullkomlighetens stånd, vars medlemmar i kraft av denna sin levnadsform bidrog till att uppväga de minusposter som lekmännens ofta mindre fromma liv skapade i frälsningsekonomin. Detta synsätt bekräftades inte av konciliet, som i stället lyfte fram alla kristnas gemensamma kallelse till helighet.²⁶ I dekretet *Perfectae Caritatis*, som behandlar ordenslivets förnyelse, ligger

25. J. Punt 1987, 175–247. J. A. Komonchak, 1996, s. 156–169. Jfr J. Ratzinger, »Zur Ortsbestimmung von Kirche und Theologie heute«: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*. München 1982, s. 395–400. Under konciliet föranledde dessa frågor skarpa meningssmottagningar, och den konservativa minoriteten gjorde gällande att kyrkan genom denna perspektivförskjutning antog läror som man tidigare högtidligen fördömt. E. Vilanova, »Die Intersessio (1963–64)«: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils ...*, 2002, s. 421–456, 503ff.

26. G. Thils, »Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche«: *Communio. Internationale katholische Zeitschrift* 1990:6, s. 506–513. M. N. Ebertz, 1996, s. 382–385.

Tradition, modernisering och konversion

tonvikten på reform och anpassning till de förändrade levnadsförhållandena i västvärlden. För de socialkaritativa ordenssamfunden fick detta till följd att den sociala insatsen trädde i förgrunden och att kravet på personlig askes och yttre andaktsövningar tonades ner. Hade tidigare den klostertliga livsformen utgjort en förebild för lekfolket kom nu i stället den nya lekmannaspiritualitet som framträder i dekretet om lekmannaapostolatet att fungera som en inspirationskälla för förnyelsen av ordenslivet.²⁷

Konciliets reformdekret satte igång en genomgripande omvandlingsprocess av hela det kyrkliga livet. Dessa reformer hälsades av många med glädje, medan andra betraktade de nya riktlinjerna som ett avfall från de katolska principerna. För vissa grupper utgjorde de bara ett första steg på vägen mot mer långtgående förändringar, vilka man menade sig ha rätt att föregripa genom experiment, inte minst på det liturgiska området. Följden blev att den katolska kyrkan råkade in i en djupgående identitetskris, vilken tog sig uttryck i en växande polarisering och i formeringen av en inomkatolsk protestkultur. Genom den teologiska nyorienteringen förlorade den dittills förhärskande formen av katolskt liv, den slutna miljökatolicismen, sin teologiska motivering, och från mitten av 1960-talet gick denna katolska livsform mot sin snabba upplösning. Tiotusentals ordensmedlemmar lämnade sina ordnar och ett stort antal präster uppgav sitt prästämbete; många av dem efter att först ha gift sig. Det traditionella katolska föreningsväsendet föll sönder, många katolska skolor och sjukhus uppgav, liksom också de katolska politiska partierna, successivt sin katolska profil. Katolikernas kyrkliga bindning försvagades, och gudstjänstfrekvensen föll i rask takt. Samtidigt bildades nya katolska religiösa rörelser, vilka till sin yttre form på många sätt påminde om de protestantiska frikyrkorna. Den katolska festkulturen ändrade på många håll karaktär genom att de traditionella processionerna och andakterna ersattes med andra, mer profana gemenskapsformer.²⁸

27. E. Sastre Santos, 1997, s. 954–971.

28. En översikt över den efterkonciliära utvecklingen ges i E. Gatz (Hg.), *Kirche und Katholizismus seit 1945*. Bd. I–IV. Paderborn 1998–2002. Instrukтив är också den detaljerade beskrivning och analys utifrån tyska förhållanden som ges av A. Fischer, 1990. Jfr också J. Ratzinger 1982, s. 383–409. Exempel på nya religiösa rörelser som uppkom under denna tid är den katolska karismatiska rörelsen, vilken redan i början av 1970-talet hade mer än 200 000 medlemmar och som växte i rask takt.

Konsekvensen blev att katolicismen som livsform och religiös kultur på kort tid radikalt förändrades. För den tyske historikern Olaf Blaschke, vars hypotes om perioden 1830 till 1960 som en »andra konfessionell era« jag har presenterat ovan, markerar andra vatikankonciliet slutpunkten för denna konfessionella era. Med konciliet uppgavs den katolska konfessionalismen. Därmed bortföll samtidigt grunden för den protestantiska konfessionalismen, för vilken kampen mot katolicismen utgjort en viktig förutsättning.²⁹

Inom forskningen råder delade meningar om orsakerna till dessa förändringar. Hos katolska teologer och religionssociologer finner man ofta en viss koppling mellan den egna inställningen till den efterkonciliära reformverksamheten och val av orsaksförklaringar. Så brukar forskare som tar positiv ställning för reformerna framhålla den allmänna samhällsutvecklingen i västvärlden vid denna tid, medan de som är negativa eller förhåller sig neutrala lägger större vikt vid inomkyrkliga faktorer.³⁰ De flesta bedömare är dock ense om att den teologiska, pastorala och liturgiska nyorientering som konciliet förde med sig bidrog till att förstärka effekterna av den pågående samhällsomvandlingen. Invanda religiösa mönster ifrågasattes, och mycket av det som tidigare ansetts vara en omistlig del av den katolska tron sopades bort eller förklarades vara öppet för teologisk diskussion.³¹ Delar av den katolska universitetsteologin radikaliserades, till en del med marxistiska förtecken, och katolska ordensmän spelade en viktig roll i det sena 1960-talets studentrevolt. På de synoder som hölls runt om i de katolska stiftens restes krav på en betydligt radikalare anpassning av den katolska tros- och moralläran än den som konciliedokumenterna förebådat. Påven och den katolska kyrkoledningen stod handfallna inför denna utveckling, och de försök som gjordes att

29. O. Blaschke, 2000, s. 59.

30. Ett exempel på det sistnämnda är den tyske religionssociologen Michael N. Ebertz (1996, s. 375–394), som sammanfattar utvecklingen i metaforen »die Erosion der Gnadenanstalt« (nädeanstaltens sönderfall). Reformerna har, menar han, banat väg för en mer pluralistisk syn på kyrkan och dess lära och därmed bidragit till att relativisera dess religiösa och moraliska budskap.

31. K. Gabriel, 1992, s. 121–179. M. Klöcker, »Der Paradigmwechsel der römisch-katholischen Erziehung und Bildung« & H. Tyrell, »Die Familienrhetorik des Zweiten Vatikanums und die gegenwärtige Desinstitutionalisierung von Ehe und Familie«: *Vatikanum II und Modernisierung...*, 1996, s. 333–400. K. Gabriel, »Die Interpretation des II. Vatikanums als interdisziplinäre Forschungsaufgabe«: *Das II. Vatikanum ...*, 1998, s. 35–47.

Tradition, modernisering och konversion

återställa ordningen genom striktare riktlinjer och hot om kyrkliga sanktioner bidrog snarast till att förstärka den kyrkliga krisen. De negativa reaktionerna på encyklikan *Humanae vitae* från 1968, där det katolska läroämbetet sökte reaktivera den traditionella katolska sexualmoralen, utgör här ett illustrativt exempel.³² Utvecklingen skiljer sig dock från land till land. Så drabbades länder som Frankrike, Holland och Belgien hårt av den efterkonciliära krisen, medan de negativa effekterna i länder som Irland, Polen och den tyska förbundsstaten Bayern, där reformerna infördes och tillämpades mera försiktigt, var mindre märkbara.³³

Den förändring som mer än andra kom att sätta sin prägel på den efterkonciliära utvecklingen var den reform av den katolska liturgin som genomfördes i början av 1970-talet. I konciliets liturgikonstitution aviseras en reform av de liturgiska böckerna i syfte att möjliggöra ett mer aktivt deltagande i de liturgiska handlingarna från lekfolkets sida. Som medel anges en viss förenkling av riterna, ett större mått av liturgisk pluralism och anpassning efter lokala förhållanden samt möjlighet att fira delar av gudstjänsten på folkspråk, särskilt vid bibelläsningar och orationer samt vid sakramentsförvaltningen. Samtidigt anges emellertid uttryckligen att latinet skall behålla sin ställning som liturgispråk i den latinska riten. Men den liturgireform som trädde i kraft i november 1969 och som ersatte de partiella reformer som genomförts från 1965 och framåt kom att bli betydligt mera genomgripande än vad liturgikonstitutionen låter ana. Också lektionariet, läsordningen vid gudstjänsten, och helgonkalendern underkastades en grundlig revision.³⁴ I spetsen för detta reformarbete, vilket inleddes kort efter det att liturgikonstitutionen antagits av konciliet i december 1963, stod liturgi professorn Annibale Bugnini, som också medverkat i förberedelserna för liturgikonstitutionen. Han har i ett tusensidigt arbete i detalj redogjort för sina insatser på detta område och

32. H. Tyrell, 1996, s. 375–400. M. Albert, »Frankreich«: *Kirche und Katholizismus ...*, 1998, s. 191–194. Ang. den teologiska radikaliseringsen, se J. Ratzinger, 1982, 404ff.

33. Jfr artiklarna i E. Gatz, 1998–2002. W. Damberg, 1997, s. 584–612. I Italien ställde sig flera biskopar öppet kritiska till reformverksamheten. Jfr N. Buonasorte, 2003, s. 96–110.

34. L. Maldonado, »La Liturgie comme réalité communautaire«: *La Réception de Vatican II*. Éd. G. Alberigo & J.-P. Jossua. Paris 1985, s. 409–425. H. B. Meyer, 1989, s. 305–392. Sambandet mellan ecklesiologi och liturgi framträder klart också i samband med de heta liturgidebatterna under konciliet. Jfr M. Lamberigts, »Die Liturgiedebatte«: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils ...*, 2000, s. 130–199.

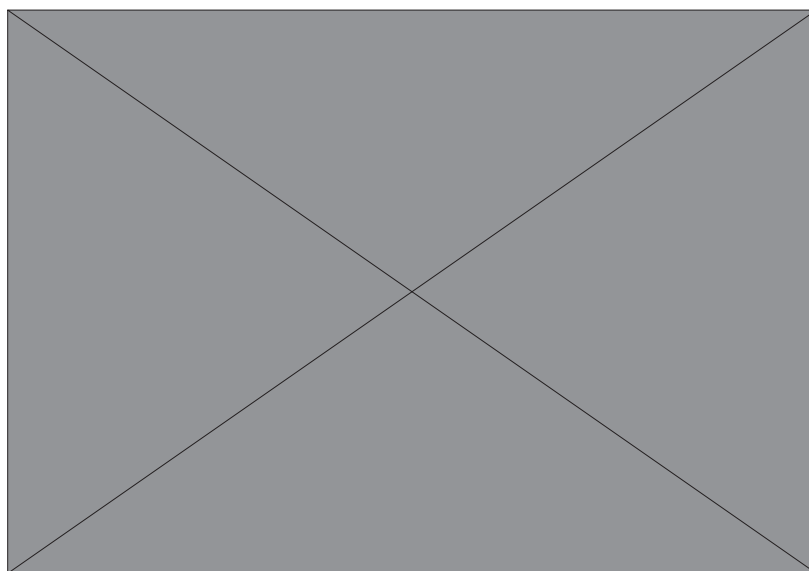
för sina strävanden att, som han skriver, förenkla och modernisera riterna och göra liturgin till hela det kristna folkets gudstjänst. Bugnini tar också upp det omfattande motstånd som liturgireformen mötte och de rörelser som bildades för att bevara den gamla liturgiska ordningen.³⁵

Den nya mässordningen utgör ett försök att realisera den reprimering av *communio*-ecklesiologin som funnit nedslag i *Lumen Gentium*, medan de äldre riterna representerar den hierarkisk-hieratiska princip som präglade den förkonciliära ecklesiologin. I den reformerade liturgin har den ceremoniella karaktären försvagats till förmån för den dialogiska gemenskapen mellan präst och församling. Mässan firas normalt helt och hållet på folkspråk och »versus populum«, det vill säga prästen står inte som tidigare framför utan bakom altaret vänd mot folket. Detta kan ses som en symbolisk markering av att fokus flyttats från det rituella skeendet till den gudstjänstfirande församlingen, som genom sitt »aktiva« deltagande i dialog med prästen bär upp själva gudstjänsten. Enligt förkonciliär doktrin utgick man från att det endast var den celebrerande prästen som var det handlande subjektet i gudstjänsten, och prästen betraktades som en medlare mellan Gud och den gudstjänstfirande församlingen. Folket ansågs delta endast intermediärt genom att förena sig med prästen i frambärandet av Kristi offer, och mässans karaktär av offer framhävdes starkt. Även andakter, böner och asketiska övningar betecknades som offer, och man »offrade« mässor (stipendier), böner och andakter för sin egen och andras frälsnings skull. I den nya riten har offertanken tonats ner samtidigt som lekfolkets medverkan blivit en integrerad del av gudstjänsten. Som en följd av denna förändring har deltagande i folkliga andakter utanför de ordinarie gudstjänsterna gått starkt tillbaka.³⁶ Den gudstjänstpraxis som utvecklats som ett resultat av liturgireformen skiljer sig alltså på viktiga punkter från den gudstjänstuppfattning och liturgiska praxis som var gängse före konciliet.

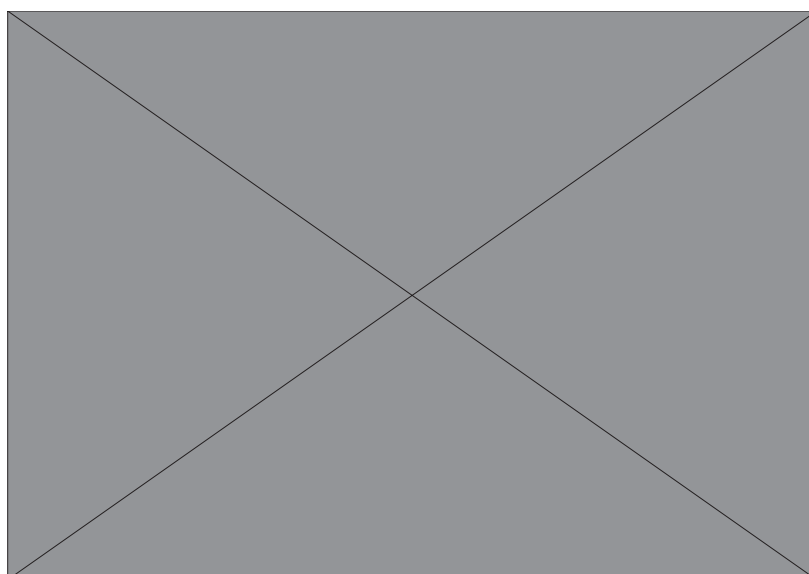
Genom liturgireformen, som kom att framstå som en symbol för and-

35. A. Bugnini, *La riforma liturgia, 1948–1975*. Roma 1983.

36. W. Heim, »Wandel der Volksfrömmigkeit seit dem II Vatikanum«: *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*. Hg. J. Baumgartner. Regensburg 1979, s. 37–52. R. Amerio, *Iota unum. Etude des variations de L'Église catholique au XX^{ème} siècle*. Paris 1987, s. 483–533. A. Angenend, 2001, s. 176–195. Se även M. N. Ebertz, 1996, s. 391ff.



*Gudstjänst i S:t Ansgars kyrka **före** liturgireformen.*



*Gudstjänst i S:t Ansgars kyrka **efter** liturgireformen.
Bilder ur N. Engelbrechts artikel i Efter moden overvejelse. Sankt Ansgar Kirkes
Domkirkejubilæum 1953–2003. Red. A. Rude. København 2003.*

ra vaticankonciliet teologiska nyorientering, försvann mycket av den kulturella och estetiska aura som dittills präglade det katolska gudstjänstlivet och som utövat en så stark dragningskraft på konvertiter. De nya gudstjänstformerna mottogs av många katoliker med glädje och entusiasm, men för andra bröt en hel värld samman. Bland de missnöjda fanns ett stort antal »vanliga« katoliker, men också präster, prästkandidater, ordensfolk, intellektuella och sist men inte minst, konvertiter. Även icke-katolska kulturpersonligheter protesterade mot denna, som de menade, förstörelse av en viktig del av det västerländska kulturarvet.³⁷ På den andra sidan formerade sig grupper av katoliker, ofta under ledning av ordensfolk eller teologer, som önskade driva reformverksamheten betydligt längre, och bortfallet av det tidigare strikta liturgiska regelverket ledde på vissa håll till att liturgin och gudstjänstrummet kom att tjäna som fritt experimentfält för dessa reformivrare. Magnifika högaltaren monterades ned och ersattes med fristående enkla bord, altartabernaklen flyttades bort, bilder och statyer avlägsnades och kostbara mässhakar, altardukar och andra gudstjänstföremål av traditionellt snitt slängdes eller slumpades bort på basarer. Många har skildrat och sökt förklara denna efterkonciliära katolska kulturrevolution. Man har därvid bland annat pekat på det allmänna kulturklimatet vid tidpunkten för andra vaticankonciliet och på de ekumeniska strävandena, vilka på många håll ledde till en nedtoning av sådant som tidigare uppfattats som typiskt katolskt.³⁸

37. A. Angenend, 2001, s. 180–186. M. Davies, *Liturgical Time Bombs in Vatican II. The Destruction of Catholic Faith through Changes in Catholic Worship*. Rockford 2003. En intressant jämförelse mellan orationerna i det nya och gamla missalet presenteras av L. Bianchi och G. Baget Bozzo i *30 Giorni nella Chiesa e nel mondo 1997*:1. De visar här att dessa böner – och det i den auktoritativa latinska versionen – fått en mer immanentistisk och didaktisk karaktär genom att de tidigare starkt framträdande anspelningarna på synd och skuld tonats ner, imperativformerna ersatts av indikativ och tonvikten flyttats från Guds nådiga ingripande till det mänskliga handlandet.

38. K. Gamber, *Fragen in die Zeit. Kirche und Liturgie nach dem Vatikanum II*. Regensburg 1989. R. Amerio, 1987, s. 527–533. A. Nichols, *Looking at the Liturgy*. San Francisco 1996. G. Baget Bozzo, *Il futuro del cattolicesimo – La chiesa dopo papa Wojtola*. Casale Monferrato 1997, kap. 11. M. Davies, 2003. En intressant inblick ger också den självbiografiska skildringen av erfarenheterna från ett franskt prästseminarium i mitten av 1960-talet av J. P. Dickès, *La Blésure*. Clovis 1998.

Den traditionalistiska utmaningen

Att jag redogjort så ingående för andra vaticankonciliet teologiska nyorientering och för den efterföljande krisen inom den katolska kyrkan beror på att den utgör en bakgrund till uppkomsten av den katolska traditionalistiska rörelse som jag lyfte fram i inledningen. Jag kommer nu att närmare redogöra för denna rörelse och dess pastorala strategier och göra jämförelser mellan denna form av apostolat och den katolska missionsverksamheten i Norden före andra vaticankonciliet. Den traditionalistiska rörelsen utgör ett intressant jämförelseobjekt, eftersom det tycks finnas många paralleller både vad gäller själva arbets sättet och relationerna till det omgivande samhället och dess kultur.

Den utlösande faktorn för uppkomsten av en traditionalistisk proteströrelse var liturgireformen. Som en reaktion på de förändringar som förebådades i konciliet liturgikonstitution bildades föreningen »Una Voce« i Paris 1964, vars syfte var att värna om det latinska liturgispråket och den gregorianska korallen. Liknande föreningar grundades runt om i västvärlden och i Latinamerika, och 1967 slogs de nationella föreningarna samman till en internationell federation med säte i Zürich. Una Voce blev snart en samlingspunkt för alla dem som var missnöjda med den efterkonciliära reformverksamheten i allmänhet och med den reformerade liturgin i synnerhet; för dessa katoliker framstod den nya folkspråkliga mässordningen som en symbol för den kyrkliga krisen och som ett avsteg från de katolska principerna. Vid sidan av Una Voce bildades även en rad andra föreningar och organisationer med liknande syfte. En mängd tidskrifter, böcker och pamfletter publicerades för att företräda dessa katolikers intressen. Man organiserade också stora trosmanifestationer i traditionell katolsk stil för att markera sitt motstånd mot den pågående reformverksamheten och värna den traditionella katolska livsformen.³⁹ Försvaret gällde alltså inte bara liturgin i sig utan hela det teologiska och ideologiska system som den var ett uttryck för. Därmed kom den äldre liturgiska ordningen, vilken nu började kallas den »tridentinska«, att framstå som en symbol för dogmatisk renlärighet.

39. I. Baumer, »Das Frömmigkeitsbild der Traditionalisten« & A. M. Altermatt, »Die aktuelle Debatte um die 'Volksreligion' in Frankreich«: *Wiederentdeckung ...*, 1979, s. 53–79, 193–209. H. Bugnini, 1983, kap. 20. L. Weinrich, »Una Voce vor 30 Jahren«: *Una Voce-Korrespondenz* 1996:1, s. 3–13. Rörelsens tidskrift ges ut på flera språk. Jfr också www.unavoce.org/about.htm.

Verklig fart tog denna traditionalistiska proteströrelse efter det att en katolsk biskop ställt sig i spetsen för den. Det var den ovan nämnde ärkebiskop Lefebvre, som på konciliet framstätt som en av de ledande inom den konservativa minoritetsgruppen och som 1968 trätt tillbaka från sina kyrkliga befattningar. Han hade under konciliet särskilt vänt sig mot nyorienteringen på ecklesiologins och sociallärans område samt mot de nya ekumeniska principerna och idén om religionsfrihet som en mänsklig rättighet.⁴⁰ På uppmaning av en grupp franska prästseminarister vid det franska kollegiet i Rom, vilka var missnöjda med de radikala förändringar som genomförts där, upprättade Lefebvre sommaren 1969 ett internationellt prästseminarium med säte först i Fribourg och sedan i Ecône i Schweiz. Följande år grundade han *La Fraternité Saint-Pie X* (Prästbrödraskapet Sankt Pius X), vilket liksom seminariet godkändes av den lokale katolske biskopen. I februari 1971 erhöll Piusbrödraskapet provisoriskt godkännande även av den romerska kleruskongregationen. Ett tjugotal seminarister inträdde i seminariet, och nya intressenter anmälde sig i strid ström. Vålgörare skänkte pengar till verksamheten, och snart upprättades filialer, bland annat i Rom. Lefebvre mötte till en början viss välvilja från delar av den romerska kurian, men relationerna blev kyligare efter det att han öppet förklarat att han inte ämnade acceptera den nya liturgin och de efterkonciliära reformdekreten. Han motiverade detta med att dessa reformer banat väg för en omtolkning av prästämbetet, sakramenten, tros läran och liturgin som han ansåg stå i strid med den katolska traditionen och som därför på sikt skulle leda till kyrkans inre upplösning.⁴¹ I en deklaration från november 1974 motiverade han sitt och sina anhängares förhållningssätt med följande ord:⁴²

Nous adhérons de tout cœur, de toute notre âme à la Rome catholique, gardienne de la foi catholique et des traditions nécessaires au maintien de cette foi, à la Rome éternelle, maîtresse de sagesse et de vérité. Nous

40. Några av sina inlägg under konciliet utgav Lefebvre i boken *J'accuse le Concile!* Martigny 1976. En utförlig dokumentation över och ett apologetiskt försvar för ärkebiskop Lefebvres verksamhet ger den amerikanske historikern M. Davies i trebandsverket *Apologia pro Marcel Lefebvre*. Dickinson 1979, 1983, 1987.

41. M. Davies, 1979, kap. II–IV. D. Menozzi, »L'opposition au concile (1966–1984)«: *La Réception ...*, 1985, s. 429–451.

42. Talet är tryckt i M. Lefebvre, *Lettre ouvert aux catholiques perplexes*. Paris 1985, s. 249–257.



Tradition, modernisering och konversion

refusons par contre et avons toujours refusé de suivre la Rome de tendance néo-moderniste et néo-protestante qui s'est manifestée clairement dans le concile Vatican II et après le concile dans toutes les réformes qui en sont issues. [...] C'est pourquoi sans aucune rébellion, aucune amertume, aucun ressentiment nous poursuivons notre œuvre de formation sacerdotale sous l'étoile du magistère de toujours, persuadés que nous ne pouvons rendre un service plus grand à la Sainte Église catholique, au Souverain Pontife et aux générations futures.

Vi fasthåller av allt vårt hjärta och av hela vår själ vid det katolska Rom, väktaren av den katolska tron och de traditioner som är nödvändiga för att bevara denna tro, vid det eviga Rom, vishetens och sanningens läromästare. Däremot avvisar vi, och har alltid avvisat, att följa det neomodernistiska och neoprotektantiska Rom som manifesterade sig så klart under andra vaticankonciliet och som bröt igenom i de efterföljande reformerna. [...] Därför kommer vi, utan att vara upproriska, bittra eller förtretade, att fortsätta vårt arbete med att utbilda präster under ledning av det eviga läroämbetet i övertygelsen att vi gör den heliga katolska kyrkan, påven och kommande generationer en mycket stor tjänst.



Efter denna deklaration, som ju de facto innebar att Lefebvre och hans prästbrödraskap uppsade den romerska kyrkoledningen tro och lydnad, var det slut med den romerska välviljan, och i april 1975 upphävdes det kyrkorättsliga tillståndet för Piusbrödraskapet. Lefebvre överklagade beslutet med motiveringen att det stod i strid med kanonisk rätt, och i ett personligt brev till Paulus VI uttryckte han sin och prästbrödraskapets förbundenhet med den Heliga stolen. I sitt svar avvisade påven detta överklagande och manade till underkastelse under det romerska beslutet, vilket därmed gavs uttrycklig påvlig sanktion. Av den fortsatta brevväxlingen framgår att Lefebvre inte hade en tanke på att ge upp sitt verk, och i stället för att underkasta sig bönföll han påven att sätta stopp för de, som han uttryckte det, grasserande heresierna och återställa den förkonciliära kyrkliga och liturgiska ordningen. Lefebvre började nu också viga präster i Ecône, vilket ledde till att han i juli 1976, efter upprepade varningar, förklarades *suspensio a divinis* och därmed förbjöds fira mässa och meddela sakramenten. Denna sanktion gällde även de av honom vigda prästerna. Men Lefebvre svarade med att förklara beslutet ogiltigt och fortsatte sin verksamhet, vilken nu



antog alltmer demonstrativa former.⁴³ Vid en predikan i samband med en mässa i Lille i augusti 1976, till vilken mer än 10 000 katoliker infunnit sig, deklarerade han att han såg det som sin uppgift att förse kyrkan med traditionstroga präster, att bekämpa den inomkyrkliga modernismen samt att omvända människor till den sanna tron och den sanna kyrkan.⁴⁴

Att just ärkebiskop Lefebvre kom att ställa sig i spetsen för motståndet mot de efterkonciliära reformerna blev av stor betydelse för den traditionalistiska rörelsens fortsatta utveckling. Lefebvre hade under nästan hela sin prästerliga bana arbetat som missionär, först som missionspräst i Gabon i Afrika och därefter under tio år som biskop och apostolisk delegat för Nordafrika. Han hade under denna tid, vilken om man ser till statistiska fakta var en blomstringsperiod för den katolska missionen i området, samlat stor erfarenhet av organisation, prästutbildning och missionsarbete.⁴⁵ Detta var bakgrunden till att Piusbrödrskapet, till skillnad från många andra traditionalistiska grupperingar, fick en fast ledningsstruktur och ett regelverk byggt på klara principer. En av dessa principer var att brödrskapets medlemmar måste erkänna den regerande påvens legitimitet och jurisdiktion samt att den egna verksamheten skulle betraktas som en nödfallsåtgärd, inte som något permanent. Lefebvre tog avstånd från de protestgrupper som krävde påvens avgång eller som hävdade att påvestolen var vakant (sedisvakantister). Hans mål var att få den romerska kyrkoledningen att återställa den tidigare rådande kyrkliga ordningen, och i sina brev till påven eller medlemmar av den romerska kurian var han noga med att använda gängse titulatur och underdåniga uttryckssätt.⁴⁶ Piusbrödrskapet kom snart att framstå som den katolska traditionalismens kärntrupp, till vilken likasinnade grupper och snart också kloster och ordenskommuniteter anslöt sig. Lefebvre var den obestridde ledaren för denna växande traditionalistiska rörelse.⁴⁷

43. M. Davies, 1979, kap. V–XV. G. Adriányi, 1989, s. 259–264. D. Menozzi, 1985, 451–456.

44. M. Davies, 1979, kap. XIII. A. M. Altermatt, 1979, s. 201f. Flera namnkunniga franska konvertiter som A. Frossard, P. Debray och M. Clavel anslöt sig till den traditionalistiska rörelsen. En fransk opinionsundersökning från 1976 visade att närmare 30 procent av de franska katolikerna ställde sig positiva till Lefebvre och hans motstånd mot de kyrkliga förändringarna.

45. G. Adriányi, 1989, s. 255ff.

46. En god bild av rörelsens kyrkopolitiska program och kritik mot den efterkonciliära utvecklingen ges i M. Lefebvre, *Ils L'ont découronné. Du libéralisme à l'apostasie. La tragédie conciliaire*. Escuroles 1987. Jfr H. Wolf, 1998, s. 17–21.

47. E. Poulat, *Une église ébranlée. Changement, conflit et continuité de Pie XII à Jean-Paul II*.

Tradition, modernisering och konversion

Prästseminariet i Ecône hade till en början haft som mål att utbilda präster för själavård i ordinarie församlingar, och inför de första prästvigningarna i juni 1975 hade Lefebvre träffat avtal med biskopar om inkardination av de nyvigda prästerna. Vid denna tid såg det fortfarande ut att finnas en möjlighet att utverka tillstånd (indult) att få använda den gamla mässriten, och de engelska biskoparna hade genom ett dekret från gudstjänstkongregationen från 1971 medgivits rätten att utfärda sådana specialtillstånd.⁴⁸ Att Piusbrödraskapets präster skulle komma att fira den tridentinska liturgin sågs alltså till en början inte som något större problem. Men genom de romerska sanktionerna omintetgjordes dessa planer. De av Lefebvre förrättade vigningarna betraktades som visserligen giltiga men kyrkligt olagliga, vilket innebar att de av honom vigda prästerna inte kunde anställas i ordinarie församlingar. I detta läge började Piusbrödraskapet bygga upp egna församlingar, så kallade »priorat«, och missionscentra vid sidan av de etablerade församlingsstrukturerna. Detta betraktades dock som en nödfallsåtgärd i väntan på att den romerska kyrkoledningen skulle avblåsa den, som man menade, skadliga reformverksamheten eller åtminstone ändra sin avvisande attityd till den traditionalistiska rörelsen. I väntan på detta skulle Piusbrödraskapet erbjuda »säkert« giltiga sakrament och möjliggöra ett fromhetsliv av förkconciliärt snitt.⁴⁹ Med början i Schweiz och Frankrike upprättades priorat och missioner runt om i det katolska Västeuropa, främst dock norr om Alperna, i USA, Latinamerika, Kanada, Australien, Nya Zeeland, Filippinerna och Gabon i Afrika. Efter murens fall utvidgades verksamheten också till katolska länder i Östeuropa som Polen, Ungern och Tjeckien samt till de skandinaviska länderna, där man vid flera tillfällen försökt etablera regelbunden verksamhet.⁵⁰ År 1996 hade Piusbrödraskapet, vars lednings-

Paris 1980, s. 266–281. De grupper som ställde sig utanför urartade snart i sin radikalism; de flesta upplöstes efter några år eller förde en tynande sekteristisk tillvaro.

48. A. Bugnini, 1983, s. 320ff.

49. G. Adriányi, 1989, s. 258f. Rörelsens självbild och program framträder klart i M. Lefebvre, *Un évêque parle*. Jarzé 1974. C. Laffargue, *Pour l'amour de l'Église. Entretiens avec Annie Laurent*. Paris 1999, s. 16–55. Laffargue inträdde 1973 i seminariet i Ecône och var fram till 1988 verksam som präst i Piusbrödraskapet.

50. B. King, »Apostolat in Skandinavien«: *Mitteilungsblatt*, Juli 2000, s. 18–25. Under en missionsresa år 2000 besökte präster från Piusbrödraskapet Köpenhamn, Ålborg, Göteborg, Lund och Stockholm. I samband härmed upptogs flera konvertiter, och i Stockholm förrättades en vigsel och ett barndop. Från den officiella katolska kyrkans utgångspunkt är en sådan vigsel

central (maison générale) ligger i Menzingen i Schweiz, närmare 336 präster, vilka betjänade 130 priorat och runt 600 missionsstationer i 27 länder, 226 seminarister fördelade på sex internationella prästseminarier, nio reträttcentra, 14 skolor, två högskolor och ett tjugotal kloster och ordenskommuniteter.⁵¹

I Piusbrödraskapets tidskrifter, vilka började utkomma på franska 1976 och snart också på en rad andra europeiska språk, kan man följa verksamhetens expansion och utveckling. Den första tidskriften var *Fideliter*, som fungerar som rörelsens officiella organ för den fransktalande delen av Europa. Särskilt framgångsrikt har Piusbrödraskapet varit i Frankrike, där man under perioden 1976 till 1990 grundade ett trettiotal priorat med fast stationerade präster och ett hundratal missioner. Det hela började i blygsam skala med ett tiotal präster, som med missionsstationen i Pointet vid Vichy som bas begav sig ut på missionsresor över hela Frankrike. De tog kontakt med traditionsorienterade lekmanorganisationer, höll föredrag, delade ut broschyrer, firade mässa enligt tridentinsk rit och meddelade sakramenten i provisoriskt upprättade kapell. Just mässfirandet spelade en huvudroll, och de broschyrer som delades ut under denna första tid tog framför allt sikte på liturgin. En av dessa broschyrer hade titel *La raison de notre combat: la messe catholique* (orsaken till vår kamp: den katolska mässan).⁵² Snart grundades nya missionsstationer, varav några senare omvandlades till priorat, antalet präster ökade successivt, och 1978 flyttades distriktsledningen till Suresnes nära Paris. I Paris hade man året dessförinnan övertagit – eller snarare ockuperat – kyrkan Saint-Nicolas du Chardonnet, som alltsedan dess varit Piusbrödraskapets centrum i den franska huvudstaden. Denna kyrka erbjöd en passande yttre ram för att utveckla den förkonciliära liturgin i dess fulla prakt och tjänade – och så är det än idag – därmed som ett viktigt missionsredskap för rörelsen. Men i de flesta fall fick man nöja sig med provisoriska kapell i villor, lä-

ogiltig. I januari 2002 gjorde en av rörelsens biskopar ett besök i Stockholm, där han bjöds på middag hos en förutvarande ambassadör och förrättade konfirmation av fem konvertiter. På www.sspcx.co.uk/scandinavia/index.htm ges fortlöpande information om verksamheten i de nordiska länderna.

51. En kronologisk översikt betitlad »A short history of the Society of Saint Pius X« (1996) ges på www.sspcx.org/SSPX_FAQs/appendix_iii_history_1.htm (2003.12.07).

52. Tidskriften *Fideliter* grundades 1976 med Aulagnier som huvudredaktör. I en intervju från hösten 1991 gör denne en tillbakablick på denna utveckling: *Fideliter* N:o 84, 1991.

Tradition, modernisering och konversion

genheter, garage och liknande. Runt alla dessa olika typer av gudstjänstlokaler uppstod församlingsgemenskaper, vilka åtog sig att finansiera den löpande verksamheten. Vidare anordnades exercitier enligt den ordning som praktiserats före konciliet och stora vallfärder, däribland en årlig vallfärd till Chartres som drog till sig allt större människomassor. Det skall här tilläggas att denna form av vallfärder i det närmaste upphörde inom den officiella katolska kyrkan i Frankrike under 1970-talet.⁵³ Syftet med dessa evenemang var att befästa de egna anhängarna i deras trosövertygelse men också att vinna nya grupper för »traditionens sak«. Detta syfte tjänade också de skolor som efterhand upprättades eller, i de fall det rörde sig om redan existerande katolska skolor, omfunktionerades till konfessionella skolor av traditionellt katolskt snitt.⁵⁴

Här finns alltså intressanta paralleller till den katolska kyrkans nordiska missionsverksamhet före andra vaticankonciliet, där ju just liturgin, skolväsendet och de offentliga trosmanifestationerna spelade en central roll och där de katolska församlingarna var tämligen isolerade från samhället i övrigt. Även om Piusbrödrskapet främst vände sig till katoliker, syftade missionsarbetet liksom i Norden till att föra människor till, som ärkebiskop Lefebvre uttryckte det, »la véritable Église catholique de toujours« (den evigt sanna katolska kyrkan). Under den första tiden var det främst fråga om katoliker som var inkulturerade i den förkonciliära katolicismen, och andelen icke-katolska konvertiter var mycket få. Men efterhand som tiden gick och nya generationer växte upp kom den övergång till den förkonciliära kyrkliga ordning som en anslutning till Piusbrödrskapet förde med sig alltmer att få karaktären av ett »kulturellt konfessionsbyte«. De efterkonciliära reformerna ledde på område efter område till att det specifikt katolska tonades ner, och detta framträdde särskilt tydligt vad gällde liturgin och disciplinen men också i synen på »världen«, alltså samhället i stort, och på andra kristna samfund. Inom den traditionalistiska rörelsen upprätthölls den före konciliet rådande kyrkliga ordningen och religiösa livsformen, vilket för den katolik som dittills levit i en vanlig katolsk församling i många fall kunde uppfattas som en helt ny

53. M. Albert, 1998, s. 196.

54. »A short history...«: www.sspcx.org/SSPX_FAQs/appendix_iii_history_1.htm. Utvecklingen kan följas i rörelsens tidskrifter som *Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X für den deutschen Sprachraum*; *Si Si No No – Courier de Rome* och *Fideliter*.

religiös värld. Det var inte bara liturgin som var annorlunda, utan också den religiösa kulturen i stort. Anslutningen till en traditionalistisk församlingsgemenskap, vilken inbegrep ett avståndstagande från den officiella katolska kyrkan (aversion), medförde i många fall dessutom en viss social isolering. Detta gällde inte minst i Frankrike, där motsättningarna mellan den traditionalistiska rörelsen och »progressistiska« katolska grupper på sina håll var mycket starka. I Piusbrödraskapets tidskrifter framträder dessa faktorer mycket tydligt.⁵⁵ Också här finns alltså en viss överensstämmelse med den katolska kyrkans ofta utsatta ställning i Norden under den förkoniciliära epoken, vilket i sin tur var en konsekvens av den katolska kyrkans missionsverksamhet och exklusivistiska hållning i relation till de lutherska folkkyrkorna.

Ärkebiskop Lefebvre utgick från den teologiska och disciplinära tradition som fram till andra vaticankonciliet varit gängse norm i den katolska kyrkan. Han höll med andra ord fast vid den ultramontana katolicism som fram till dess präglade det kyrkliga livet och den katolska religiösa kulturen. Denna katolska livsform lever alltså vidare i de av Lefebvre eller hans medarbetare grundade kyrkliga gemenskaperna. Jag har själv vid flera tillfällen besökt gudstjänster i traditionalistiska kyrkor och kapell och då slagits av den fromma och samtidigt sakrala stämning som råder i dessa gudstjänstlokaler. I de större kyrkorna förrättas korbön på traditionellt vis, gudstjänsterna, vilka på festdagar inramas med gregoriansk koral och klassisk katolsk kyrkomusik, har en klerikal, arkaisk och ceremoniell prägel och utförs med exakt precision. Lekmännen framhärdar i stilla andakt på knä, som avbryts endast då någon reser sig för att gå till bikt. Detta biktande pågår gudstjänsterna igenom med undantag för konsekrationsoögonblicket, då biktande och biktfäder lämnar biktstolarna för att genom knäfall visa sin vördnad för altarets sakrament. I samband med kommunionen faller kommunikanterna på knä vid altarringen för

55. Det ges många exempel på detta i *Fideliter, Newsletter of the Society of St. Pius X, Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X* etc. Det är dock inte fråga om religiösa utan snarare kulturella konversioner, eftersom personerna i fråga ofta redan är katoliker. Berättelserna handlar snarare om en »retour au tradition« än ett konfessionsbyte i egentlig mening. Men under den första perioden fanns det påfallande många konvertiter bland rörelsens anhängare, alltså personer som tidigare upptagits i den katolska kyrkans gemenskap och som nu var missnöjda med kyrkans utveckling. Jfr M. N. Ebertz 1996, s. 393.

Tradition, modernisering och konversion

att, helt i enlighet med det förkoniciliära regelverket, ur prästens hand ta emot kommunion under brödets gestalt direkt i munnen. Även på denna punkt finns alltså en markant skillnad i jämförelse med den nya liturgin, där kommunion vanligen tas emot stående och i handen, och där både präster och lekmän fungerar som kommunionutdelare.⁵⁶

I den danska och den svenska enkätundersökning om katolsk konversion som jag redovisade i föregående kapitel var det många som tog upp just den högtidliga katolska liturgin och den andaktsfulla stämningen vid gudstjänsterna som en viktig orsak till att de valt att bli katoliker. Även det katolska lärosystemets fasthet och enhetlighet och upplevelsen av personlig själavård och vägledning utifrån klara principer uppgavs som en viktig konversionsorsak. En liknande bild framträder också i de mer intellektuella eller litterära konversionsberättelserna av exempelvis Knud Krogh-Tonning, Johannes Jørgensen, Gustaf Armfelt och Sigrid Undset. Man kan anta att dessa faktorer spelat en viktig roll för många av dem som valt, och väljer, att leva sitt religiösa liv under Piusbrödraskapets ledning. Detta bekräftas också av insändare och artiklar i rörelsens tidskrifter.⁵⁷ Men på en viktig punkt skiljer sig denna nyupplaga av den förkoniciliära katolicismen från sin äldre, ultramontana förlaga, nämligen ifråga om sitt förhållande till påvemakten och den kyrkliga auktoritetsprincipen. Utgångspunkten är ju en i traditionens namn uttalad vägran att acceptera en av den högsta kyrkliga auktoriteten påbjuden kyrklig reform och i förlängningen den kyrkliga auktoriteten som sådan.

Inom den nyskolastiska teologi som var förhärskande fram till andra vatikankonciliet, och som också utgör fundamentet för den undervisning som meddelas vid Piusbrödraskapets prästseminarier och katekesundervisning, utgick man från att den kyrkliga lärotraditionen var identisk med aktuella påvliga lärouttalanden. Förutsättningen för detta synsätt var att kyrkan höll fast vid en statisk traditionsförståelse som ständigt

56. H. B. Meyer, 1989, s. 4ff, 497–501.

57. Även vad gäller social tillhörighet finns en viss överensstämmelse mellan dagens katolska traditionalister och gårdagens nordiska katolska konvertiter. Rörelsen domineras av lägre medelklass, men det finns också ett påfallande inslag av högadel. Prästkandidaterna, vilka presenteras i rörelsens tidskrifter inför de årliga prästvigningarna, har påfallande ofta gått på yrkesinriktade fackskoleutbildningar eller vid Piusbrödraskapets egna skolor. Inte så få har adliga namn. Endast ett fåtal har universitetsutbildning.

på nytt bekräftades av de på varandra följande påvarna.⁵⁸ Från denna utgångspunkt utgjorde det givetvis ett problem att andra vaticankonciliet dokument på vissa punkter gick rakt emot det som påvarna från Gregorius XVI till Pius XII deklarerat i otaliga läroskrivelser. I detta läge kunde man antingen välja att följa den ultramontana metoden och förklara den nuvarande påvens beslut som gällande norm, vilket många konservativa konciliefäder valde att göra, eller att utgå från att de närmast föregående påvarnas läroskrivelser utgjorde normen. Det var den sistnämnda vägen som Lefebvre och hans anhängare valde. Man bröt alltså med den ultramontana metoden för att kunna upprätthålla det ultramontana systemet.

Också på en annan punkt innebar andra vaticankonciliet nyorientering ett problem för de katolska traditionalisterna. Fram till konciliet hade katolicismen framträtt inte bara som ett dogmatiskt trossystem och en religiös livsform utan också som en filosofiskt och teologiskt förankrad världsåskådning, kort sagt ett religiöst motiverat alternativ till de sekulära ideologierna. Denna politiska dimension uppgavs nu, vilket tydligt markerades i konciliedekretet om religionsfriheten och i konstitutionen *Gaudium et Spes*, vilket också är de texter som, vid sidan av dekretet om ekumeniken, utsatts för hårdast kritik från traditionalistiskt håll. I Frankrike har delar av den forna katolska politiska ideologin övertagits av Front National, och det finns vissa kontakter mellan denna rörelse och de katolska traditionalisterna. Front Nationals föregångare Action française fördömdes på grund av nationalistiska och antisemitiska tendenser av den katolska kyrkan 1926, och katoliker förbjöds vid hot om exkommunikation att medverka i rörelsen. Men denna rörelses kamp mot borgerlig liberalism och demokrati uppskattades av många traditionellt orienterade katoliker, och ärkebiskop Lefebvre hänvisar ibland uppskattande till rörelsens ledare Charles Maurras i sina skrifter.⁵⁹ I de publikationer och tidskrifter som utges av Piusbrödraskapet och dem närstående rörelser

58. H. J. Pottmeyer, »Die Suche nach verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche«: *Wie geschieht Tradition. Überlieferung im Lebensprozess der Kirche*. Hg. D. Wiederkehr. Freiburg 1991, s. 95–105.

59. Se exempelvis M. Lefebvre, 1987, s. 49f. Här riktar han samtidigt kritik mot Pius XI för att denne fördömde Action française, vilket han betecknar som ett uttryck för en »complot«. Ang. traditionalismens politiska dimension, jfr É. Poulat, 1986, s. 223ff. G. Adriányi, 1989, s. 255f.

Tradition, modernisering och konversion

framtonar idealet av en förmodern, monarkisk samhällsordning byggd på den förkonciliära katolska sociallärans grund. De rojalistiska inslagen är särskilt framträdande inom den franska grenen av den traditionalistiska rörelsen, och den franske tronpretendenten av huset Bourbon var närvarande vid de schismatiska biskopsvigningarna 1988.⁶⁰ I *Ils L'ont découronné* ger Lefebvre följande pregnanta sammanfattning av rörelsens program och politiska ideal:⁶¹

Il faut rebâtir les citadelles écroulées, reconstruire les bastions de la foi: d'abord le saint sacrifice de la messe toujours, qui fait les saints, ensuite nos chapelles qui sont nos vraies paroisses, nos monastères, nos familles nombreuses, nos entreprises fidèles à la doctrine sociale de l'Église, nos hommes politiques décidés à faire la politique de Jésus-Christ, c'est tout un tissu de vie sociale chrétienne, de coutumes chrétiennes, de réflexes chrétiens, qu'il nous faut restaurer, à l'échelle que Dieu voudra, le temps que Dieu voudra. Tout ce que je sais, la foi nous l'enseigne, c'est que Notre Seigneur Jésus-Christ doit régner ici-bas, maintenant et pas seulement à la fin du monde, comme le voudraient les libéraux!

Vi måste återuppföra trons nedrivna fästningar; framför allt då det evigt bestående heliga mässoffret, därefter våra kapell som är våra verkliga församlingar, våra kloster, våra barnrika familjer, våra karitativa verksamheter på basis av kyrkans sociallära, våra politiker, redo att föra Jesu Kristi politik. Vi vill restaurera hela det kristna samhällslivet, de kristna sederna och det kristna tänkandet när och vid den tidpunkt Gud så vill. Men ett vet jag, och detta lär oss vår tro, och det är att vår herre Jesus Kristus skall regera här och nu och inte bara, som liberalerna [de liberala katolikerna] önskar, vid tidens slut.

Efter Johannes Paulus II:s trontillträde i oktober 1978 återupptogs de avbrutna förhandlingarna mellan den traditionalistiska rörelsen och den romerska kurian. Dessa förhandlingar tog ny fart efter det att den bayerske kardinalen Joseph Ratzinger, som under konciliet spelat en framträdande roll som teologisk rådgivare och som på den tiden närmast

60. *Fideliter*. Hors-Série 29–30 juin 1988.

61. M. Lefebvre, 1987, s. 251.

räknats till den »progressiva« gruppen, tre år senare utnämns till prefekt för kongregationen för tros läran, alltså det ombildade Sanctum Officium. Dessa förhandlingar gällde inte bara Piusbrödraskapets kyrkliga status och liturgin utan också en rad doktrinära frågor, som exempelvis religionsfrihetsdoktrinen och dess förenlighet med den tidigare gällande lärotraditionen.⁶² Som ett första steg mot en försoning utfärdades 1984 ett indult, som gjorde det möjligt att med stiftsbiskopens medgivande på vissa villkor använda de förkonciliära liturgiska böckerna.⁶³ Hösten 1987 lät Ratzinger anordna en apostolisk visitation av Piusbrödraskapets kommuniteter och etablissemang i Frankrike, Tyskland och Schweiz, vilken tycks ha utfallit till ömsesidig belåtenhet. Slutpunkten på denna försoningsprocess blev den överenskommelse som undertecknades av kardinal Ratzinger och ärkebiskop Lefebvre den 5 maj 1988. Överenskommelsen innebar att Piusbrödraskapet uttryckligen underordnade sig påvens auktoritet och den nya kanoniska lagen samt erkände giltigheten av den nya riten. I gengäld erhöll brödraskapet status av en apostolisk gemenskap direkt underställd den Heliga stolen och med rätt att använda de före konciliet gällande liturgiska böckerna. För att koordinera relationerna till biskoparna och den romerska kurian skulle en särskild romersk kommission upprättas bestående av sju medlemmar, därav två från Piusbrödraskapet. Vidare indikerades att påven skulle komma att ge tillstånd till vigning av en biskop som med tiden skulle kunna efterträda ärkebiskop Lefebvre och överta hans funktioner inom rörelsen.⁶⁴

Denna överenskommelse, som i praktiken innebar att Piusbrödraskapet erkändes som en unierad kyrklig gemenskap med egen liturgi, blev emellertid av kort varaktighet. Redan dagen efter undertecknandet kungjorde Lefebvre i ett brev till Ratzinger att han ämnade viga biskopar i slutet av juni samma år, och i ett annat brev krävde han att Piusbrödraskapet skulle ha majoritet i den ovan nämnda romerska kommissionen. Från Roms sida svarade man att påven skulle kunna ge mandat för biskopsvig-

62. A. Tornelli, *Ratzinger. Custode della fede*. Cassale Monferrato 2002, s. 101–109.

63. Dekretet, daterat den 3 okt. 1984, är avtryckt i *Una Voce-Korrespondenz* 1984:6.

64. Korrespondens och förhandlingar finns dokumenterade i *Ecône* 1988. *Dossier sur les consécérations épiscopales* och i *Fideliter*. Hors-Série 29–30 juin 1988. G. Adriányi, 1989, s. 265–268. Angående Ratzingers syn på liturgi-problematiken, se J. Ratzinger, *Gott und die Welt. Ein Gespräch mit Peter Seewald*. Stuttgart 2000, s. 354ff.

Tradition, modernisering och konversion

ning, men först den 15 augusti. Men Lefebvre, som av allt att döma mistroddes den romerska kyrkoledningen, bestämde sig för att skrida till verket utan påvligt mandat, och den 29 juni vigde han i Ecône i närvaro av en stor mängd troende fyra av sina medarbetare till biskopar. Som medkonsekrator fungerade den förutvarande biskopen av Campos i Brasilien, Antonio de Castro Mayer, som samverkat med Lefebvre under konciliet och som efter sin emeritering 1981 ställt sig i spetsen för den traditionalistiska rörelsen i sitt stift.⁶⁵ Genom denna i sig giltiga men kyrkligt olagliga handling ådrog sig de båda konsekratorerna och de fyra nyvigda biskoparna exkommunikation, alltså uteslutning ur den katolska kyrkans sakramentala gemenskap.⁶⁶ Från Piusbrödraskapets sida svarade man med att förklara exkommunikationen ogiltig, vilket motiverades med att man handlat i nödvärn i syfte att rädda kyrkan undan total upplösning.⁶⁷ Efter detta brott, och än mera efter Lefebvres död 1991, har Piusbrödraskapet kommit att inta en alltmer oförsonlig hållning till den officiella kyrkan. Sedan 1994 leds rörelsen av en av de fyra biskoparna, fransmannen Bernard Fellay.⁶⁸

Exkommunikationen av de sex biskoparna bekräftades genom den påvliga skrivelsen *Ecclesia Dei adflicta* av den 2 juli 1988, som innehöll en allvarlig maning till alla troende som kände sig, som det formulerades, förbundna med äldre former av liturgi och kyrklig disciplin, att bevara enheten med Rom och inte följa ärkebiskop Lefebvre i schismen. Påven lovade att dessa katolikers berättigade anspråk skulle komma att tillgodoses, och han uppfordrade biskoparna att göra generöst bruk av 1984 års indult. Den schismatiska handlingen uppgavs bottna i ett felaktigt traditionsbegrepp, där traditionen ställdes i motsättning till det aktuella kyrkliga läroämbetet. Samtidigt inskräptes vikten av trohet mot kyrkans tradition och vaksamhet mot felaktiga och godtyckliga utläggningar.⁶⁹ Sett i ett längre perspektiv kan man säga att denna påvliga skrivelse på

65. Ang. Castro Meyer, se L. Perrin, »Rom, Campos und Ecône – 2000–2002«: *Una Voce-Korrespondenz* 2003:4, s. 204–207.

66. *Ecône* 1988. *Dossier sur les consécrations épiscopales*. »Das Schisma der Traditionalisten. Dokumente, Anmerkungen, Ausblick«: *Der Fels* 1988:7/8. Se också <http://jesusmarie.free.fr/fspx.html>.

67. »Ni schismatiques ni excommuniés«: *Si Si No No – Courrier de Rome*. Sept. 1988.

68. »A short history...«: www.spx.org/SSPX_FAQs/appendix_iii_history_1.html.

69. Ioannes Paulus II, *Ecclesia Dei Adflicta* den 2 juli 1988: *Acta Apostolicæ Sedis* 89, 1988, s. 1495–1497.

sätt och vis kom att utgöra upptakten till en mer konservativ teologisk linje från den romerska kyrkoledningens sida, vilket klart kommit till uttryck i en rad lärodokument. Exempel är den nya trohetseden för kyrkliga befattningsinnehavare från 1989, vilken betecknats som en nyupplaga av antimodernisteden, och den påvliga skrivelsen *Ad tuendam fidem* från 1998. Denna utveckling har mött stark kritik från teologiskt håll, där man intressant nog tar fasta på samma kritikpunkter som Piusbrödraskapet, om än från en motsatt utgångspunkt.⁷⁰

Som jag framhöll i inledningen ledde de schismatiska biskopsvigningarna i Ecône till att den traditionalistiska rörelsen splittrades i en utomkyrklig och en romtrogen falang. En grupp präster lämnade Piusbrödraskapet och grundade med Roms godkännande Prästbrödraskapet Sankt Petrus, vilket fick sitt centrum i Wigratzbad vid Bodensjön. Här upprättades ett internationellt prästseminarium för utbildning av präster i enlighet med de före konciliet gängse principerna och med tridentinsk liturgi. Ett liknande seminarium upprättades senare även i Denton i USA. Petrusbrödraskapet har idag cirka 260 präster och prästkandidater.⁷¹ Även några av de kloster och ordenskommuniteter som dittills varit knutna till Piusbrödraskapet bröt med ärkebiskop Lefebvre, och den världsvida Unavoce-federationen ställde sig på den romtrognasidan. Det bildades också nya organisationer, som exempelvis L'Institut du Christ-Roi, vars franskspråkiga prästseminarium utanför Florens liksom det i Wigratzbad utbildar präster enligt förkonciliär modell.⁷² För dessa grupper upprättades en kuriekommision, kallad »Ecclesia Dei«, vilken på basis av den påvliga

70. Jfr exempelvis P. Hünermann, »'Den Glauben gegen Irrtümer verteidigen': Kritische Reflexionen eines Dogmatikers zu den jüngsten römischen Verlautbarungen«: *Bindung an der Kirche oder Autonomie? Theologie im gesellschaftlichen Diskurs*. Hg. A. Franz. Freiburg 2001, s. 291–303. Se också J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*. Freiburg 1993.

71. »Wende zur Tradition. Sonderausgabe über die Priesterbruderschaft St. Petrus«: *purmagazin* 1989:1. Intervju med Engelbert Recktenwalde, en av prästbrödraskapets grundare, i *Das Abenteuer des Glaubens. Zur Situation der Kirche in unserer Zeit*. Münster 1989. »Zehn Jahre Priesterbruderschaft St. Petrus 1988 bis 1998«: *Informationsblatt der Priesterbruderschaft St. Petrus* 1998, Nr 87. Jfr www.fssp.org. Här ges en presentation av rörelsen på flera språk. Denna anordning har mött stark kritik från flera håll. Se exempelvis R. Scheulen, *Die Rechtsstellung der Priesterbruderschaft 'St. Petrus'. Eine kritische Untersuchung auf dem Hintergrund der geltenden Struktur und Disziplin der lateinischen Kirche*. Essen 2001.

72. Löpande information ges i *Revue de l'Institut du Christ-Roi Souverain Prêtre*, vilken utkommit sedan början av 1990-talet, samt på www.institute-christ-king.org/geninfo.htm.

Tradition, modernisering och konversion

skrivelsen från juni 1988 skulle värna deras intressen och bidra till deras integration i kyrkan. De romtrogna traditionalisterna har också kunnat påräkna stöd från den romerska kurian, inte minst från troslärekongregationen, vars kardinalprefekt, den ovan nämnde Ratzinger vid flera tillfällen medverkat vid högtidliga liturgiska evenemang enligt tridentinsk rit.⁷³

En förutsättning för detta stöd är emellertid att de traditionalistiska grupperna uttryckligen accepterar giltigheten av den nya liturgin och andra vaticankonciliet lärodokument, om än med tillägget att de skall läsas i ljuset av den katolska traditionen, och man har från Roms sida reagerat bryskt mot tendenser till avvikelser från denna princip. Så tvingades generalsuperiorn för Petrusbrödraskapet Josef Bisig, som konsekvent hävdade brödraskapets »rätt« att uteslutande fira mässa enligt förkonciliär ordning, att avstå från att ställa upp till nyval vid dess generalkapitel i början av år 2000. I ett brev från juni samma år underströk prefekten för Ecclesia Dei, kardinal Dario Castrillón Hoyos, att samtliga medlemmar av Petrusbrödraskapet självklart hade rätt att fira den nya liturgin, och han uppmanade dem att vid särskilda tillfällen göra bruk av denna rätt genom att koncelebrera med sin stiftsbiskop.⁷⁴ Dessa åtgärder har av Piusbrödraskapet använts som argument för att man gjorde rätt i att inte fullfölja överenskommelsen med Rom från maj 1988 och att avbryta de under jubelåret 2000 återupptagna förhandlingarna. Initiativet till dessa förhandlingar, som inletts i samband med Piusbrödraskapets jubelårsvallfärd till Rom, utgick just från kardinal Hoyos, som förutom Ecclesia Dei även förestod den romerska kleruskongregationen. Från Piusbrödraskapets sida ställdes krav av en sådan art att förhandlingarna rann ut i sanden. Men med rörelsens företrädare i Campos i Brasilien ingicks en överenskommelse, vilken innebar att en apostolisk administratur med vittgående privilegier upprättades för denna grupp.⁷⁵

Petrusbrödraskapet och övriga romtrogna traditionalistiska prästsam-

73. »Wallfahrt nach Rom«: *Informationsblatt der Priesterbruderschaft St. Petrus* 1998, Nr 86. »Zehn Jahre Priesterbruderschaft St. Petrus 1988 bis 1998«: *Informationsblatt ...*, 1998, Nr 87, s. 21ff. En översikt av de romtrogna traditionalisternas ställning i Frankrike ges i C. Maxence, »Enquête sur la messe traditionnelle«: *La Nef. Hors-Serie* No. 6, 1988.

74. M. Davies, »Die Priesterbruderschaft St. Petrus und der Vatikan«: *Una Voce-Korrespondenz* 1999:6, s. 343–351. Dokumentation i *Una Voce-Korrespondenz* 2000:5, s. 300–306; 2001:1, s. 41–49 & 2002:4, s. 234–248.

75. Intervju med Castrillón Hoyos i *30 Giorni nella Chiesa e nel mondo* 2000:11. *Fideliter* Sept./Oct. 2002. L. Perrin, 2003, s. 203–226.

manslutningar arbetar i princip enligt samma modell som Piusbrödraskapet, och verksamheten går, förutom att utbilda präster, ut på att bygga upp »tridentinska« mässcentra och församlingar. Även här är det alltså fråga om en form av mission på förkonciliär grund men med den skillnaden att detta apostolat bedrivs i samverkan med respektive stiftsbiskop. I de fall man inte erhåller tillstånd från stiftsbiskopen – och dessa fall är många – avstår man alltså från att skicka präster eller etablera verksamheter. Det ankommer i dessa fall på lekfolket i stiftet att försöka övertyga stiftsbiskopen om att tillåta tridentinskt mässfirande. Kommissionen Ecclesia Dei kan alltså inte tvinga biskoparna till detta, bara appellera till deras goda vilja. Många biskopar ställer sig kallsinniga till den katolska traditionalismen, vilken anses bidra till splittring bland de troende.⁷⁶ Andra däremot har accepterat tridentinskt mässfirande i sina stift, däribland de båda katolska biskoparna i Danmark och Sverige.⁷⁷ På flera håll har regelrätta »tridentinska« församlingar upprättats, där liturgi och sakramentsförvaltning sker helt i enlighet med den förkonciliära ordningen. Jag har besökt sådana församlingar i Salzburg, Lyon och Rom. Det som framför allt skiljer dessa församlingssamfund från dem som leds av Piusbrödraskapets präster är att de är integrerade i de gängse katolska själavårdsstrukturerna, att stiftsbiskopen eller hans delegat meddelar konfirmation och att predikningarna inte innehåller några angrepp mot den katolska kyrkans hierarki. Detta gör att man här inte kan tala om konversioner annat än i de fall det rör sig om icke-katoliker som valt att upptas i den katolska kyrkan i denna ritgemenskap. Men till skillnad från Piusbrödraskapet kan det här, åtminstone inte öppet, aldrig bli tal om att ta avstånd från de efterkonciliära reformerna (aversion) utan endast om ett positivt ställningstagande för den förkonciliära liturgiska traditionen.⁷⁸

De inomkatolska traditionalisterna utgör idag en relativt stor grupp med egna prästseminarier, ordensgemenskaper och församlingar, och

76. Detta dokumenteras ingående i *Una Voce-Korrespondenz*. Se också H. Pérol, *Le Sans-Papier de l'Église. Les successeurs de Monseigneur Lefebvre aujourd'hui. Un enquête – un débat*. Paris 1997.

77. Särskilt framgångsrik har man varit i Danmark, där tridentinsk mässa firas regelbundet i Köpenhamn. C. Günther, »Die alte Liturgie in Dänemark«: *Informationsblatt der Priesterbruderschaft St. Petrus* 1997, Nr 74. Se www.tridentinsk.suite.dk.

78. En stor del av artiklarna i de romorienterade traditionalistiska tidskrifterna som exempelvis *Una Voce-Korrespondenz*, *The Remnant*, *The Latin Mass* handlar just om detta.

Tradition, modernisering och konversion

rätten att få fira den tridentinska liturgin är numera, om än på vissa villkor, uttryckligen fastställd. Att den schismatiska grenen är fortsatt stark har säkert spelat en viss roll i sammanhanget, och man kan konstatera ett samband mellan Piusbrödraskapets framgångar i ett område och stiftsbiskoparnas benägenhet att tillåta upprättandet av tridentinska församlingssamfund i sina stift. En viktig faktor är också att andelen prästkallelser relativt sett är stor inom de traditionalistiska grupperna, vilka i vissa områden har fler prästkallelser än den officiella kyrkan.⁷⁹ I västvärlden är det de traditionellt orienterade klostren som drar till sig unga aspiranter, medan de ordenssamfund som anpassat sig till mera sekulära levnadsformer är på väg att dö ut.⁸⁰ Den starkare anknytning till förkonciliär teologisk och liturgisk tradition som sedan 1990-talet gjort sig gällande inom den katolska kyrkan kan i viss mån ses som frukt av denna utveckling.⁸¹ Samtidigt fortgår den inre upplösningen av det tidigare så fasta katolska kyrkosystemet, och den traditionalistiska rörelsen har, trots att intentionen var den motsatta, på sitt sätt bidragit till denna utveckling. Ärkebiskop Lefebvre och hans anhängare försökte bekämpa den kulturella moderniseringsprocess som de efterkonciliära reformerna var ett uttryck för, men samtidigt var de själva typiska representanter för det individualistiska tänkande som utgör själva motorn i denna modernisering. De återropade sig på den kyrkliga traditionen och auktoriteten men förbehöll sig samtidigt rätten att själva avgöra vari denna tradition bestod, vad som utmärkte en rättmätig auktoritet och på vilka villkor man skulle vara skyldig att lyda. Om andra vatikankonciliet satt en teologisk spärr för ett återupplivande av det ultramontana kyrkosystemet, så kan de katolska traditionalisterna sägas ha dragit sitt strå till stacken genom att i ord och handling ifrågasätta själva det fundament som denna kyrkliga ordning byggde på – den kyrkliga auktoritetsprincipen.

79. Detta är särskilt tydligt i Frankrike, där antalet prästvigningar sjönk drastiskt efter andra vatikankonciliet. Antalet prästvigda sekularpräster minskade från 825 år 1956 till 96 år 1995. Se M. Albert, 1998, s. 196ff. Prästbristen har lett till att allt fler församlingar kommit att ledas av lekmän och betjänas av ambulerande präster. Antalet prästvigningar inom den traditionalistiska rörelsen i Frankrike uppgår sammantaget till runt 15 per år.

80. J. A. K. McNarama, 1996, s. 636–644. E. Sastre Santos, 1997, s. 962–982. Jfr också J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*. München 1985, s. 102ff. Under perioden 1961 till 1981 minskade nyrekryteringen till ordenslivet med runt 98 procent.

81. Jfr B.-J. Hilberath, »Zum Verhältnis von Ortkirchen und Weltkirche nach dem Vatikanum

KATOLICISM OCH KONVERSION I NORDEN
EFTER ANDRA VATIKANKONCILIET

Den teologiska och ideologiska nyorienteringen i samband med andra vatikankonciliet är en av de faktorer som lett till att den katolska kyrkan numera är accepterad och integrerad i det nordiska samhället. För den som idag väljer att bli katolik framstår en konversion därför inte som lika drastisk som tidigare. De katolska konversionerna är infogade i ett ekumeniskt sammanhang, och de efterkonciliära reformerna, inte minst liturgireformen, har bidragit till att utjämna skillnaderna mellan evangelisk-lutherskt och katolskt församlings- och gudstjänstliv. Skillnaderna visar sig numera främst på det etisk-moraliska området, där den officiella katolska hållningen på flera punkter, exempelvis vad gäller äktenskapets oupplöslighet, preventivmedel, aborter och homosexualitet, går stick i stäv med den gängse nordiska normdiskursen.⁸² Men dessa privatmoraliska normer upprätthålls också av många protestantiska kristna och kan därför inte sägas vara specifikt katolska. Därtill kommer att det katolska läroämbetets direktiv inte längre har samma genomslag bland katolska kristna som före andra vatikankonciliet.

Nordisk katolicism i förändring

Under 1950-talet rönt den katolska kyrkan en växande acceptans i det nordiska samhället. Det fanns också ett större intresse än tidigare för katolsk kultur och litteratur, och katolska författares verk recenserades och debatterades flitigt på tidningarnas kultursidor. Nordiska katolska konvertiter och författare som Sigrid Undset, Peter Schindler, Sven Stolpe och Gunnel Vallquist bidrog till detta intresse. I en antologi med titeln *Varför jag blev katolik* från 1955 redogör namnkunniga svenska katoliker,

II« & H. J. Pottmeyer, »Der mühsame Weg zum Miteinander von Einheit und Vielfalt im Verhältnis von Gesamtkirche und Ortskirchen«: *Was ist heute noch Katholisch. Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche*. Hg. A. Franz. Freiburg 2001, s. 36–49, 291–310. Pottmeyer pekar här också på det faktum att lekfolket i många fall inte levt upp till den mera krävande form av engagemang och ansvar konciliets reformer syftade till och i stället fasthåller vid de invanda mönstren, vilket lett till att kyrkan även fortsättningsvis framstår som en klerikal organisation. Vidare framhåller han att många biskopar drar sig för att i dialogisk anda själva ta itu med uppkommande problem i sina stift och i stället använder sig av den bekvämare vägen att hänskjuta frågan till Rom.

82. Y. M. Werner, 1998, s. 318.

Tradition, modernisering och konversion

däribland regissören Olof Molander, konstnären Erik Olsson, kulturskribenten Gunnel Vallquist och bokens redaktör Sven Stolpe för sina konversionsmotiv. Tre år senare utgavs en liknande bok på danska. Det var den ovan nämnda *Vi blev Katolikker*, där ett tjugotal danska konvertiter berättar om sin väg till den katolska kyrkan. Som ett svar på den svenska konversionsboken utkom 1956 antologin *Varför jag inte gått till Rom*, där en grupp »icke-konvertiter« redogjorde för sina motiv att inte bli katoliker. Dessa böcker kan ses som ett uttryck för att katolicism och katolsk konversion var ett tema på modet eller, som Sven Stolpe uttryckte det i förordet till den av honom redigerade antologin.⁸³

Katolicismen är helt enkelt ute i Europa och världen en sådan väldig maktfaktor, särskilt som värn mot kommunismen, att dess manifestationer i lysande personligheter, i martyrer, i stora diktare och konstnärer, i katolska fackföreningar och missionsföretag inte har kunnat undgå en vaken observatör. Därtill kommer [...] att det katolska alternativet aktualiserats i vårt urprotestantiska land genom ett antal konversioner. [...] Varför lockar alternativet vår tids människor? Därför att de så ofta är till döden trötta på det ungefärliga, det halvsäkra, därför att de kunnat se, vart det för, om man stryker de absoluta sanningarna, de absoluta moralkraven.

Som en markering av de nordiska katolska lokalkyrkornas växande betydelse hade de apostoliska vikariaten i Norge, Danmark och Sverige 1953 upphöjts till reguljära stift med namnen Oslo, Köpenhamns och Stockholms katolska stift; några år senare fick Finland och Island samma status.⁸⁴ Men någon verklig konversionsrörelse kom inte till stånd i de nordiska länderna. Antalet konversioner per år hade visserligen ökat både i Sverige och i Norge, men siffran var fortfarande blygsam; det rörde sig om runt 100 respektive 50. I Danmark hade man i genomsnitt 170 konversioner årligen, vilket var en nedgång i jämförelse med förhållandena 30 år tidigare.⁸⁵ År 1961 fanns det cirka 26 600 registrerade katoliker i Danmark.

83. *Varför jag blev katolik. En samling inlägg.* Red. S. Stolpe. Stockholm 1955. Citatet är från s. 8, 13f. *Varför jag inte gått till Rom. Bekännelser och repliker.* Lund 1956. Till skillnad från författarna till den svenska antologin var de danska konvertiterna inga kända kulturpersonligheter.

84. Y. M. Werner, 2000a, s. 122.

85. E. D. Vogt, 1962, s. 43.

I stort sett alla dessa katoliker var danskfödda och andelen katolska immigranter var försvinnande liten. På samma sätt var det i Norge, där det vid samma tid fanns runt 7 500 registrerade katoliker. Församlingsstrukturen i dessa båda länder var i stort sett densamma som 30 år tidigare, även om antalet katolska kyrkor hade ökat genom att de provisoriska kapellen ersatts med »riktiga« kyrkobyggnader.⁸⁶

Annorlunda förhöll det sig i Sverige, där strömmen av flyktingar och arbetskraftsinvandrare efter andra världskriget lett till en betydande ökning av den katolska befolkningen, och i början av 1960-talet fanns det närmare 30 000 registrerade katoliker i landet, varav runt 70 procent var födda i utlandet. För att möta de växande behoven byggdes själavårdsstrukturerna ut i rask takt, och 1961 fanns det 19 reguljära församlingar och ett trettiotal filialförsamlingar, vilka betjänades av 60 präster; 20 år tidigare hade det svenska apostoliska vikariatet haft elva katolska församlingar och missionsstationer och 22 präster. Merparten av de svenska katolska prästerna var utlandsfödda, medan runt 30 procent av de katolska präster som arbetade i Danmark (125) och Norge (53) i början av 1960-talet var infödda. Av de cirka 1 600 katolska ordenssystrar som var verkamma i de nordiska länderna vid samma tid kom de flesta, liksom tidigare, från det katolska utlandet. Störst andel infödda ordenssystrar hade man i Danmark, där 146 av de 774 ordenssystrarna var etniska danskar: också biskopen, den 1938 utnämnde benediktinpatern Theodor Suhr, var född och uppvuxen i Danmark. Även om den katolska kyrkan i Sverige var den mest expansiva i Norden i början av 1960-talet, så framstod Köpenhamns katolska stift med sina 35 församlingar, 98 kyrkor och kapell, 33 katolska skolor och 14 sjukhus ändå som den ledande nordiska katolska lokalkyrkan.⁸⁷

Under perioden strax före andra vatikankonciliet hade alltså den katolska kyrkan i Norge och i Danmark en inhemsk prägel, medan den svenska katolska lokalkyrkan etniskt sett hade en utländsk karaktär. Den-

86. E. D. Vogt, 1962, s. 31, 40ff.

87. E. D. Vogt, 1962, s. 31, 40ff, 73–93, 99, 107–114. J. Gärde, *Från invandrarkyrka till mångkulturellt samfund. En kyrkosociologisk analys av katolska kyrkan i Sverige från 1970-tal till 1990-tal*. Uppsala 1999, s. 92–98. Från 1930-talet var emellertid antalet registrerade danska katoliker i stort sett konstant. Konvertiterna fortsatte att strömma till, men många katolska ungdomar upphörde att praktisera sin tro efter konfirmationen. I Finland fanns det vid samma tid något mer än 2 000 registrerade katoliker och 21 präster och på Island runt 700 katoliker och 10 präster.

Tradition, modernisering och konversion

na skillnad satte också spår i verksamhetens inriktning. Missionsaspekten hade fortfarande, åtminstone officiellt, hög prioritet. Men medan man i Danmark och Norge arbetade enligt samma mönster som tidigare, inriktade man sig i Sverige i allt högre grad på flykting- och invandrapastoral, vilken kom att ingå som ett viktigt led i missionsverksamheten. För att förhindra att de katolska invandrarna fjärmades från den katolska kyrkan upprättades nationella själavårdscentra på etnisk grund, och de präster som anlätades tillhörde ofta samma nationalitet som församlingsmedlemmarna. Detta var emellertid tänkt som en övergångslösning som skulle upphöra efter några år, och de invandrare som stannade kvar i Sverige förväntades assimilera sig med den svenska befolkningen för att så kunna utgöra ett embryo till nya katolska församlingar på svensk-katolsk grund. Under perioden fram till andra vatikankonciliet fungerade detta system i stort sett som det var tänkt. De invandrade, praktiserande katolikerna inordnades i de ordinarie själavårdsstrukturerna, och de nationella missionerna omvandlades efter hand till reguljära församlingar. En viktig faktor i detta integrationsarbete var den enhetliga katolska liturgin, vilken – om man bortser från de unierade kyrkorna och vissa äldre ritfamiljer – överallt firades på latin enligt samma strikta ritual. Enheten i liturgin gjorde att katoliker från olika länder lätt kunde integreras i nya församlingsmiljöer.⁸⁸

Med andra vatikankonciliet och de efterkonciliära reformerna förändrades förutsättningarna för den katolska kyrkans arbete i Norden radikalt. Den ekumeniska öppning som konciliet medförde ledde till att den dittillsvarande motiveringen för den katolska verksamheten, nämligen strävan att återföra de nordiska folken till den katolska tron, helt bortföll. I missionens ställe trädde det ekumeniska arbetet för kristen enhet, vilket av konciliet givits högsta prioritet. De första officiella kontakterna med företrädare för de lutherska folkkyrkorna togs i samband med andra vatikankonciliet öppnande hösten 1962. Man upprättade särskilda katolska ekumeniska institut, och under 1970-talet blev de nordiska katolska stiftens medlemmar i sina respektive länders ekumeniska råd och i det Nordiska ekumeniska institutet. Vid denna tid upphörde också de nordiska katolska lokalkyrkornas underordning under missionskongregatio-

88. Y. M. Werner, 1998, s. 322, 325.

nen i Rom. Den tidigare avgränsningen i förhållande till det omgivande protestantiskt präglade samhället uppgavs samtidigt som det specifikt katolska tonades ner både på det liturgiska planet och i den officiella retoriken. Liturgireformen var en viktig faktor i denna förändringsprocess. Genom denna reform öppnades vägen för en kulturell anpassning till lokala förhållanden, vilket i Norden kom att innebära att protestantiska seder och bruk integrerades i det katolska gudstjänstlivet.⁸⁹ Även det religiösa språkbruket förändrades, vilket tydligt avspeglas i de kyrkliga kungörelserna, där epitetet »helig« blir alltmer ovanligt och begreppet »mässoffer« ersatts med den från ekumenisk utgångspunkt mer neutrala termen »mässa«.⁹⁰ Med början i Danmark anordnades så kallade ekumeniska fotvandringar, vilka i många fall ersatte de traditionella katolska vallfärderna, och det anordnades reträtter och studiecirkelar i samarbete med andra kristna samfund. Katolska präster gästpredikade i lutherska kyrkor och företrädare för de lutherska folkkyrkorna inbjöds att predika vid katolska gudstjänster. Böneveckan för kristen enhet, vilken före konciliet främst varit en katolsk angelägenhet och en markering av den katolska kyrkans exklusivitetsanspråk, omformades nu till ett ekumeniskt evenemang där protestanter och katoliker gemensamt kunde uttrycka sin strävan efter kristen enhet.⁹¹

Många nordiska katoliker hälsade dessa reformer med glädje, särskilt införandet av modersmålet i liturgin, medan andra kände sig främmande inför den nya form av liturgisk praxis som följde med den reformerade liturgin. I den svenska katolska lokalkyrkan med dess mångfald av etniska grupper skapade frågan om det liturgiska språket vissa problem. Då man började ersätta latinets med svenska reste invandrargrupperna krav på att även de skulle få hålla gudstjänst på sitt modersmål. Detta ledde till uppkomsten av nationella församlingar med egna gudstjänster och präster. Senare bildades sådana nationella församlingssamfund även i de övriga nordiska länderna, om än inte i samma omfattning som i Sverige.

89. B. I. Eidsvig, 1993, s. 370f. O. Bohn, 1998, s. 48ff. Y. M. Werner, 1998, s. 278ff, 322–327.

90. Denna förändring framträder klart i församlingarnas kungörelseböcker från denna tid.

91. H. Roelvink, »Ökumene in Schweden«: *St. Ansgar. Jahrbuch des Ansgarius-Werkes 1977* (*St. Ansgar*), s. 26–30. B. I. Eidsvig, 1993, s. 385ff. S. Holsting, 2000, s. 27ff, 40ff. De översikter och artiklar som publiceras i *St. Ansgar* ger en god bild av utvecklingen i den katolska kyrkan i Norden.

Tradition, modernisering och konversion

På det stora hela gick emellertid övergången till den mer öppna form av katolicism som lanserats med konciliet relativt smärtfritt i Sverige, liksom också i de små katolska lokalkyrkorna i Norge, Finland och på Island. Visserligen finner man också här exempel på överilad reformiver och på hårda kyrkopolitiska kontroverser i den katolska pressen. I boken *Kirke i oppbrudd* från 1973 riktade den norskfödde dominikanen Hallvard Rieber-Mohn skarp kritik mot den förkonciliära katolicismens mål, metoder och uttrycksformer, och i Sverige utmärkte sig en grupp intellektuella katoliker, däribland journalisten och författaren Gunnel Vallquist, genom att öppet ifrågasätta och i handling sätta sig över det romerska förbudet mot interkommunion med lutheraner. Detta kom särskilt tydligt till uttryck i samband med Kyrkornas Världsråds möte i Uppsala 1968 och vid det ekumeniska riksmöte som fyra år senare anordnades i Göteborg. Men majoriteten katolska präster och kyrkligt engagerade lekmän i dessa länder förhöll sig på det stora hela lojala mot kyrkoledningen, och i de flesta församlingar genomfördes liturgireformen på ett sådant sätt att brottet med den tidigare ordningen inte framträdde lika radikalt som på många andra håll.⁹²

Så var det inte i Danmark, där den katolska kyrkan råkade in i en svår kris, vilken yttrade sig i radikala experiment och kritik mot kyrkans lära, interna konflikter och i formeringen av ett traditionalistiskt motstånd av samma slag som på den europeiska kontinenten. Så grundades en dansk sektion av *Una Voce*, och på den andra sidan bildades ett »progressivistiskt« nätverk som fick sitt organ i stiftstidningen, vilken bytte namn först till *Katolsk Forum* och sedan till *Katolsk Orientering*. I flera församlingar förekom liturgiska experiment av olika slag, vilka skrämde bort många trogna gudstjänstdeltagare.⁹³ En vattendelare i den danska katolicismens utveckling blev den stiftssynod som hölls i Nyborg i augusti 1969, där katolska präster och lekmän tillsammans med företrädare för den danska folkekirken diskuterade den katolska kyrkans och kristenhetens framtid i Danmark. Stiftssynoden, vars syfte var att, som det hette, omplantera koncilietens idéer till danska förhållanden, leddes av den tre år tidigare

92. B. I. Eidsvig, 1993, s. 371–376, 383ff. Y. M. Werner, 1998, s. 278ff, 322–328. Jfr J. Gärde, 1999, s. 121. *Una Voce*-federationens sekretariat var till en början förlagt till Oslo, men flyttades senare till Schweiz.

93. S. Holsting, 2000, s. 21–24, 34–44.

utnämnde danskfödde biskopen Hans Martensen, som var en varm anhängare av den nya ekumeniska linjen och som profilerat sig som expert på Luthers teologi. Här restes, liksom på de synoder som anordnades i katolska stift i Mellaneuropa vid samma tid, krav på en rad radikala förändringar som exempelvis pliktcelibatets upphävande och en förstärkt ekumenisk samverkan över hela linjen, inte minst på ungdoms- och äktenskapspastoralens område. Mer »klassiska« katolska diskussionsämnen som prästrekrytering, ordenskallelser och det katolska skolväsendet behandlades däremot inte alls på detta katolikmöte. Stiftssynoden blev inledningen till en grundlig omgestaltning av det katolska kyrkolivet i Danmark, som kom att kännetecknas av en långtgående demokratisering med ökat inflytande för lekmännen, politisering och därav följande polarisering. Författaren Stig Holsting, som själv var aktiv i den danska katolska kyrkan under denna period, har i en tillbakablickande studie givit följande beskrivning av denna turbulenta tid:⁹⁴

Med det andet Vatikankoncil skete der pludselig en ændring med den katolske selvbevidsthed. Folket blev myndigt, sagde man. Forventningerne steg til euforiske højder og rundt om i menighederna ventede man utålmodigt på de forløsende beretninger om, at vejen til den universelle enhed nu var klar til at betrædes. Mange katolikker kunne ikke styre deres utålmodighed og tog forskud på de forventede glæder. [...] Nye teologiske og pastorale opfattelser medførte på flere områder lige så nye tolkninger af hidtidig fastslået tro [...] Det var dog ikke alt det nye, der gled gnidningsløst ind i de troendes bevidsthed, og adskilligt mødte kraftig modstand i kredse, som i de kendte former havde funnet god mening og tryghed. Det skabte bitterhed og dannede skel mellem »progressister« og »traditionalister«, der så af og til ikke evnede at være i stue endsige kirke sammen. Det kunne være svært for mange, at forstå, at det, der hidtil hade været god katolsk sædvane, nu pludselig stred mod både kejser og pave.

På samma sätt som i den katolska världen i stort fick dessa förändringar även i Norden sitt mest konkreta uttryck i omgestaltningen av liturgin

94. S. Holsting, 2000, s. 6–14. Citaten från s. 6, 9. Jfr också H. Holzapfel, »Frischer Wind vom Grossen Belt«: *Sankt Ansgar 1970*, s. 17ff. Jfr N. Engelbrecht, »Liturgin i Sankt Ansgars kirke«: *Efter moden overvejelse ...*, 2003, s. 43–53.

Tradition, modernisering och konversion

och gudstjänstrummet. Kyrkorna byggdes om i enlighet med de nya liturgiska idéerna och försågs med folkaltare och öppna kor. Högaltare, altartavlor, helgonstatyer och annan inredning som ansågs spegla den förkoniciliära kyrkosynen revs bort. Detta fick till följd att stora delar av det efterreformatoriska katolska kulturarvet i Norden utplånades. I Danmark, som ju var det nordiska land som hade flest katolska kyrkor, tog sig denna bildstormning särskilt radikala uttryck. De stora jesuitkyrkorna berövades sin påkostade utsmyckning, och det silveraltare som Mogens Ballin ritat till Sakramentskyrkan på Nørrebro och vars uppförande hans judiska mor bekostade efter hans död, slogs sönder av en dominikanpater.⁹⁵ I de flesta fall var det just prästerna som, gripna av de nya reformidealen, tog initiativet till dessa utrensningssaktioner. Men när turen kom till Ansgarskyrkan organiserades ett motstånd under ledning av den förutvarande kyrkoherden Kjeld Giertz-Hansen. Denne var uppvuxen i ett danskt katolskt hem; men hans föräldrar var katolska konvertiter. Kampen för Ansgarskyrkan, vilken pågick i mer än ett decennium, slutade med att kyrkan byggnadsminnesförklarades och därmed räddades från den inre demolering som drabbat så många andra kyrkor.⁹⁶ I vissa fall gick bildstormningen hand i hand med en teologisk radikaliserings. Så var exempelvis fallet med Sankt Andreasförsamlingen i Ordrup, vilken från början av 1950-talet letts av franska dominikaner. Församlingen blev under 1970-talet ett centrum för liturgisk och pastoral experimentverksamhet i vänsterradikal anda. Församlingslivet politiserades samtidigt som det religiösa komunitetslivet förföll. Flera av dominikanfäderna lämnade både orden och kyrkan; några av dem avled under tragiska omständigheter. Då dominikanorden 1976 uppgav församlingsansvaret fanns det bara en dominikan kvar i den en gång så blomstrande komuniteten.⁹⁷

95. B. I. Eidsvig, 1993, s. 405–11, 418f. P. Hampton Frosell, 1995, s. 86–90. S. Holsting, 2000, s. 42ff. M. de Paillerets, 1968, 93f. Ang. altaret i Sakramentskyrkan, jfr K. Harmer, 1945, s. 43. Uppgifter om nedmonteringen har givits i brev till författaren av juristen L. B. Fabricius.

96. S. Holsting, 2000, s. 45f. En utförlig dokumentation om kampen om Ansgarskyrkan har ställts till mitt förfogande av L. B. Fabricius. Här finns också kopior på brev ur Giertz-Hansens privatarkiv, vilket förvaras på Rigsarkivet i Köpenhamn. Biskop Martens bild av utvecklingen tecknas i N. C. Hvidt, »Den katolske kirke i Danmark som diasporakirke. En samtale med biskop Hans L. Martensen og biskop Czeslaw Kozon«: *Efter moden overvejelse ...*, 2003, s. 43–53.

97. S. Olden-Jørgensen, 1998, s. 54ff.

Utvecklingen i Ordrup utgör visserligen ett extremfall. Men den speglar den identitetskris som gjorde sig gällande i den katolska kyrkan efter andra vaticankonciliet och som i Norden tog sig särskilt radikala uttryck just i Danmark. Detta sammanhänge nog till en del med att den katolska verksamheten här var mera utvecklad än i de övriga nordiska länderna och att den hade en så uttalat nationell prägel. I slutet av 1960-talet utsattes de nationella identitetskonstruktionerna nämligen för växande kritik. Medan kulturradikala katoliker i Sverige kunde nöja sig med att kritisera den lutherskt präglade svenskheten och sätta den i kontrast till den egna världsvida katolska gemenskapen, kom samma kritik i Danmark även att drabba den katolska identiteten, eftersom den till en del vilade på samma grund som den protestantiska majoritetskulturen.⁹⁸ Runt en fjärdedel av de i Danmark verksamma katolska prästerna uppgav sitt prästämbete, och många katoliker upphörde att praktisera sin katolska tro. Kallelserna till det aktiva ordenslivet sinade, och den ena verksamheten efter den andra fick ges upp. Detta gällde inte minst sjukhusen, och idag är samtliga katolska sjukhus i Danmark liksom i det övriga Norden nedlagda eller har övergått i annan regi.⁹⁹ Däremot lyckades man behålla en stor del av de katolska skolorna, men de drivs inte längre av ordensfolk och har till stor del förlorat sin katolska identitet.¹⁰⁰ Den åderlåtning som den katolska kyrkan i Danmark drabbades av som en följd av den kris som följde på konciliet uppvägdes i viss mån av den invandring från katolska länder, främst Polen och Vietnam, som inleddes vid denna tid. I början av 1990-talet uppgick antalet katoliker i Danmark till runt 30 000, alltså ungefär samma antal som 50 år tidigare – men med den skillnaden att en stor del av katolikerna nu var födda i utlandet. På den punkten hade situationen i Danmark alltså närmast sig den som sedan länge rått i Sverige, där det nu fanns det cirka 145 000 registrerade katoliker, varav runt 80 procent hade utländsk bakgrund. Samma förhållande rådde i Norge, där det vid denna tid fanns runt 34 000 registrerade katoliker.¹⁰¹

98. Jfr B. Dalsgaard Larsen, 1988. Ang. Sverige och Norge, se Y. M. Werner, 1998, s. 278–281, 322–332.

99. S. Holsting, 2000, s. 46f.

100. J. Berg, »Katholische Schule im Wandel der Zeit«: *St. Ansgar* 1982, s. 10–16. Statistiska uppgifter i *St. Ansgar* 1994, s. 29.

101. Statistiska uppgifter i *St. Ansgar* 1992, s. 33. B.I. Eidsvig, 1993, s. 383ff. S. Holsting, 2000, s. 17f. J. Gärde, 1999, s. 100ff.



Tradition, modernisering och konversion

Under 1900-talets två sista decennier har det skett en viss stabilisering av den katolska kyrkans situation både på det liturgiska och på det pastorala planet. Denna förändring gjorde sig också märkbar i de nordiska katolska lokalkyrkorna. Experimentens tid var förbi, och äldre traditioner som vallfärder, gregoriansk sång och rosenkransandakter började åter komma till heders. Intresset för det kontemplativa klosterlivet ökade märkbart, och flera nya klosterkommuniteter upprättades.¹⁰² De katolska konversionerna, vilka nästan upphört efter konciliet, började åter öka. Under 1980-talet konverterade runt 100 personer per år i Sverige och Norge; i Danmark hade man omkring 50 konversioner årligen. Liksom tidigare ägde de flesta konversionerna rum i de väletablerade församlingarna i de större städerna, främst då i universitetsstäderna. Församlingar som dominerades av invandrargrupper utövade alltså ingen attraktionskraft på presumtiva konvertiter.¹⁰³

Katolsk konversion i ekumenikens era

Andra vatikankonciliet teologiska nyorientering öppnade inte bara vägen för en katolsk medverkan i den ekumeniska rörelsen utan ledde också, som jag framhöll i inledningen, till en förändrad syn på konversioner. Detta har sedermera vunnit nedslag såväl i den nya kanoniska lagen från 1983 som i den katolska världskatekesen tio år senare. I den kanoniska lagen talas det inte längre om konversion utan om upptagning i den katolska kyrkans fulla gemenskap, och i katekesen används begreppet konversion uteslutande i betydelsen omvändelse till Gud.¹⁰⁴ Konversionsfenomenet har alltså satts in i ett ekumeniskt perspektiv, och i katekesen betonas att även andra kristna samfund och religioner har del i sanningen och därmed kan bidra till människors frälsning.¹⁰⁵ Som en konsekvens av denna nya konversionsdiskurs har man avskaffat den avsvärjelseakt som tidigare utgjorde ett viktigt moment i upptagningsceremonin. Konver-

102. Denna förändring framträder klart i artiklarna i *St. Ansgar*. Under 1990-talet invigdes två nya benediktinkloster i Sverige; karmelitkloster upprättades i Norge och Danmark.

103. B. Lindqvist, »Så många konverterade«: *Katolsk kyrkotidning* 1994, nr 11/12. S. Sundback, 1999, s. 57–60.

104. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Città del Vaticano 1997 (*Catechismus*), nr 1098, 1248, 1433, 1435–1797, 1886–1889, 1896, 2561–2584, 2595, 2608.

105. *Catechismus*, nr 836–848.



titen skall med andra ord bekänna sig *till* den katolska kyrkans tro och lära utan att därmed ta avstånd *från* det religiösa sammanhang som han eller hon dittills ingått i. Aversionsmomentet har alltså försvunnit i den officiella upptagningsakten som därmed fått en alltigenom positiv karaktär.¹⁰⁶ Frågan är vilka konsekvenser denna nya konversionsdiskurs fått på det praktiska planet och hur den påverkat konvertiternas uppfattning av konversionsprocessen.

För att få svar på denna fråga bad jag *Katolskt Magasin*, som fungerar som ett organ för Sveriges katoliker, att göra en enkätundersökning bland sina läsare. Enkäten, som innehöll samma frågor som de ovan redovisade svenska och danska enkätundersökningarna från 1920-talet, publicerades hösten 2000 och vände sig till konvertiter som upptagits i den katolska kyrkan efter andra vatikankonciliet. Dessa frågor speglar, som jag ovan visat, den förkonciliära katolska konversionsdiskursen, vilket framgår inte minst i frågan om vad det var som fått konvertiten att ta avstånd från protestantismen. Aversion förutsätts här vara ett viktigt led i konversionsprocessen. Också frågorna om den katolska gudstjänstens roll är tidstypiska och speglar det dåtida intresset för liturgiska frågor. 60 personer, därav 35 kvinnor, besvarade enkäten. De flesta av dessa blev katoliker under 1980- eller 1990-talen, och tre fjärdedelar var över 30 år när de upptogs i den katolska kyrkan. Majoriteten av konvertiterna hade tidigare tillhört Svenska kyrkan; några av dem hade tjänstgjort som präster i denna kyrka. Endast tre kom från frikyrkliga samfund. Resultaten av enkäten, vilka sammanställts av redaktören Maria Hasselgren, presenterades i *Katolskt Magasin* våren 2001. Svaren har här sammanförts under fem huvudfrågor, nämligen avståndstagandet från protestantismen, den bärande tanken vid konversionen, gudstjänstens roll, betydelsefulla böcker samt inslag i den katolska kyrkans lära som berett särskilda svårigheter.¹⁰⁷

På den första frågan svarade 14 kvinnor och fem män att deras val att bli katoliker inte bestämts av en negativ hållning till protestantismen.

106. Det nya formuläret för upptagning finns i *Oremus. Katolsk bönbok*. Stockholm 1988. Den exklusivistiska syn på konversion som utmärkte den förkonciliära katolska diskursen återfinns i dag främst hos vissa frikyrkliga samfund. Jfr T. Stoor, *Mellan mission och dialog. Kristna trossamfund och mötet med det mångreligiösa Sverige*. Skellefteå 2002.

107. *Katolskt Magasin* 2001:4, s. 8f. Två av svaren härrör från personer som konverterat under första hälften av 1960-talet, alltså före andra vatikankonciliet slut.

Tradition, modernisering och konversion

Av dessa hade fem inte haft någon kristen anknytning alls innan de kom i kontakt med den katolska kyrkan. I de övriga 41 svaren framförs en rad kritiska synpunkter, varav de flesta på olika sätt tar sikte på Svenska kyrkans, som man menar, alltför stora anpassning till den rådande tidsandan. Som exempel nämns Svenska kyrkans politisering och kvinnoprästfrågan; av de sex som uttryckt missnöje med kvinnliga präster är fem kvinnor. I fem av svaren anges den pessimistiska protestantiska människosynen som en viktig faktor, medan bristen på konsekvens i läran nämns i sex och torftiga och urvattnade gudstjänster i sju av svaren. Maria Hasselgren drar av dessa svar slutsatsen att beslutet att bli katolik i de flesta fall varit ett *positivt val* snarare än ett avståndstagande, vilket säkert är en korrekt iakttagelse. Aversionsmomentet tycks, om man bortser från de tio personer som nämnt politiseringen och kvinnoprästfrågan, ha spelat en underordnad roll för majoriteten av de konvertiter som svarat på enkäten. Här finns alltså en betydelsefull skillnad i jämförelse med enkäterna från 1920-talet, där avståndstagandet från protestantismen är klart framträdande. Men detta kan sammanhånga med att dåtidens konvertiter i samband med konversionsundervisningen konfronterades med en mycket negativ bild av det reformatoriska lärosystemet, medan de efterkonciliära konvertiterna – i enlighet med de nya romerska riktlinjerna – uppmanas att visa tacksamhet mot det kristna samfund de tidigare tillhört.¹⁰⁸ En av de kvinnliga konvertiterna i den sistnämnda gruppen sammanfattar den nya synen på katolsk konversion då hon skriver:¹⁰⁹

Däremot drar jag mig för att säga att jag tar avstånd från protestantismen. Snarare var det så att jag aktivt valde katolska kyrkan, och följden av det var att jag lämnade protestantismen.

Svaren på den andra frågan, vilken gällde den bärande tanken vid konversionen, är mycket olikartade. Men 15 personer uppger att övertygelsen om att den katolska kyrkan var den »ursprungliga kyrkan« hade spelat en viktig roll. Denna fråga är hämtad från den danska enkäten från 1920, där den katolska kyrkans karaktär av »den enda sanna kyrkan« betecknats som avgörande i mer än hälften av svaren. Skiftningen från »den enda

108. Detta moment finns också med i formuläret för upptagningen.

109. *Katolskt Magasin* 2001:4, s. 8.

sanna« till »ursprungliga« avspeglar på ett intressant sätt förskjutningen i den katolska kyrkans ecklesiologi efter andra vatikankonciliet, vilken lett till att även andra kyrkor, om än på ett mindre fullkomligt sätt, kan anses representera Kristi kyrka. Detta nya synsätt kommer klart till uttryck i ett av enkätsvaren, där det betonas att de lutherska kyrkorna säkert »väglett otaliga människor till en frälsande och saliggörande tro på Kristus«. Att mannen ifråga ändå valde att bli katolik berodde på att han ansåg att den samverkan mellan Gud och människa som var en förutsättning för ett heligt liv kom bättre till uttryck i den katolska tros läran. Uttryckt i teologiska termer skulle detta kunna omskrivas så att den katolska läran om människans samverkan med nåden bättre motsvarade hans andliga erfarenheter än den lutherska doktrinen om nåden allena.¹¹⁰ Just det andliga livet, längtan efter en fördjupad relation till Kristus och behovet av en mer personlig andlig vägledning lyfts fram i flera av svaren. Helgonens betydelse framhålls av fyra personer, medan tre uppger att de konverterat på grund av att deras partner är katolik; en av dem är en homosexuell man. De faktorer som framträdde starkast i 1920-talets enkätundersökningar, nämligen den strikta katolska hierarkin och auktoritetsprincipen, det kompromisslösa fasthållandet vid den kristna tros bekännelsens metafysiska aspekter och den traditionella kristna moralen saknas nästan helt. Endast i fem av svaren nämns den fasta katolska tros läran och existensen av ett auktoritativt läroämbete som en viktig faktor i konversionsprocessen. En konvertit framhåller kyrkans sociala engagemang, men påpekar samtidigt att detta inte var ett huvudmotiv för konversion.¹¹¹

Den tredje frågan avser den katolska gudstjänstens betydelse i konversionsprocessen. Att denna fråga inte uppfattades som lika relevant som i

110. Just frågan om nåden och rättfärdiggörelsen spelar en central roll i den katolsk-protestantiska ekumeniska dialogen. Något förenklat kan man säga att kontroversen gäller frågan hur människan tillägnar sig den av Jesus Kristus förtjänade rättfärdiggörande nåden och vilken betydelse kyrkan har i detta sammanhang. Enligt evangelisk-luthersk lära erhåller den syndiga människan nåden genom tron och utan all förtjänst. Den katolska kyrkan ser rättfärdiggörelsen inte bara som en akt av syndaförlåtelse utan en livslång process, som förutsätter Guds nåd och aktiv medverkan från den troendes sida samt – i normalfallet – kyrkans gemenskap och sakrament. Jfr J. Ratzinger, 1982, s. 230–240, 259–279. Den ekumeniska deklaration om rättfärdiggörelsen som undertecknades i Augsburg i okt. 2000 har inte kunnat överbrygga denna grundläggande skillnad. Jfr G. Hallonsten, »Höst och vår i ekumeniken«: *Signum* 2001:1, s. 25–32.

111. Denna person konverterade på 1970-talet och intresserade sig då för befrielse teologin. Ang. befrielse teologin och kontroverserna runt den, se J. Ratzinger, 1985, s. 179–203.

Tradition, modernisering och konversion

början av 1900-talet visas av att åtta personer lämnat den obesvarad och att fem angett att de aldrig besökt någon katolsk gudstjänst då de bestämde sig för att konvertera. Flertalet av dem som går in på denna fråga framhåller upplevelsen av en stark gudsnärvaro i gudstjänsten och i kyrkorummets. Några lyfter fram tabernaklet som ett uttryck för denna närvaro, medan andra betonar det liturgiska skeendet, inte minst då andakten och värdigheten i firandet samt samspelet mellan präst och församling. Den sistnämnda aspekten är, som jag framhållit ovan, utmärkande för den nya liturgin. I detta sammanhang kommer också, om än indirekt, den katolska auktoritetsprincipen till uttryck, och i flera av svaren framhålls det faktum att kyrkan garanterar Kristi närvaro i eukaristin som en viktig förutsättning för tron på Kristi närvaro i gudstjänsten. Även fastheten i ritualen och övertygelsen om att det är »samma rit överallt« nämns som en positiv faktor. Att principen om strikt liturgisk enhetlighet faktiskt uppgivits med liturgireformen och att kravet på inkulturation gjort idén om en världsvid katolsk ritgemenskap till en chimär tycks inte vara känt för dessa konvertiter. Visserligen är grundstrukturen överallt densamma, men de kulturella variationerna är så stora att man inte längre kan tala om en enhetlig romersk rit.¹¹² Detta är också en av de faktorer som den traditionalistiska rörelsen tagit fasta på till försvar för sitt fasthållande vid den förkoniciliära romerska riten.¹¹³

Fråga fyra gäller böcker som varit av betydelse för konvertiterna. De flesta har läst många böcker i samband med konversionsprocessen. För några, vilka kan antas ha tillhört den högkyrkliga rörelsen, uppges Gunnar Rosendals och Bo Giertz böcker ha banat väg för konversionen.¹¹⁴ Tio personer nämner böcker av dogmatisk natur, däribland andra vaticankoncilietexterna, medan nio studerat mer populärt hållna framställ-

112. H. B. Meyer, 1989, s. 290f.

113. Jfr W. Waldstein, *Hirtensorge und Liturgiereform*. Schaan 1977. Från traditionalistiskt håll hävdas att den nya riten utgör en helt ny rit och att den gamla liturgiska ordningen aldrig satts ur kraft, vilket gör att de troende kan kräva att få bevista mässor enligt den äldre riten. De romerska dekreten visar emellertid med all önskvärd tydlighet att man från Roms sida utgick från att den nya liturgin ersatte den gamla, vilken alltså satts ur kraft. För att få fira den tridentinska riten krävs det därmed ett särskilt tillstånd (indult), vilket också gavs med det ovan nämnda dekretet från 1984 och med den påvliga skrivelsen *Ecclesia Dei adflicta* från 1988.

114. Angående den högkyrkliga rörelsen Jfr B. I. Kilström, *Högkyrkligheten i Sverige och Finland under 1900-talet*. Delsbo 1990. Se också Gunnar Rosendal. *En banbrytare för kyrklig förnyelse*. Red. V.-A. Grönqvist. Skellefteå 2003.

ningar av katolsk tro som Catharina Bromées bok *Katolicismen* och (i två fall) Peter Schindlers arbete med samma namn. Fem personer nämner Gunnel Vallquists dagböcker från andra vatikankonciliet, medan två lyfter fram det tecknade häftet »Så är det att vara gift med en katolik«. Vidare framhålls skönlitterära författare som exempelvis Graham Greene, Paul Claudel, François Mauriac, Eva Alexanderson och Birgitta Trotzig. Men det är den andliga litteraturen som dominerar, i första hand helgonberättelser som Sven Stolpes böcker om den heliga Birgitta eller andlig uppbyggelselitteratur, inte minst skrifter av Wilfrid Stinissen, Charles Foucauld, Teresa av Avila och Johannes av Korset. Nio personer lyfter fram karmelitpatern Wilfrid Stinissens böcker, andra nämner böcker av dominikanfäderna Anders Piltz och Jean Paillard samt av karmelitpatern Anders Arborelius; den sistnämnde är sedan 1999 biskop i Stockholms katolska stift. Några nämner den katolska bönboken *Oremus*, och åtta personer uppger att Bibeln haft betydelse för deras beslut att bli katoliker. Man kan alltså konstatera att flera av dessa konvertiter låtit sig inspireras av katolsk spiritualitet snarare än av katolsk dogmatik.

Det är vidare intressant att konstatera att konversionsberättelser endast i undantagsfall fungerat som inspirationskälla. Även detta speglar den efterkonciliära utvecklingen och den nedtoning av det konfessionellt särskiljande som utmärker denna. Medan det tidigare nästan ansetts som en plikt för litterärt begåvade konvertiter att skildra sin väg till den katolska kyrkan, betraktades denna form av apologi efter konciliet snarast som ett störande inslag i kyrkans ekumeniska arbete och uppmuntrades därför inte. Detta ledde till att konversionen miste sin funktion av offentlig trosmanifestation och i stället kom att framstå enbart som ett uttryck för ett individuellt personligt val.¹¹⁵ En annan viktig förändring gällde den

115. Den nya konversionsdiskursen diskuteras i A. Ziegenaus, »Konversion als Bekenntnis. Zu einem wieder aktuellen Thema«: *Forum Katholischer Theologie* 1991:4, 242–253. Sedan 1980-talet har intresset för konversionsfenomenet ökat, vilket till en del föranletts av ett antal kända personers konversion. Detta gäller inte minst i USA, där katolsk konversionslitteratur åter kommit på modet. Ett exempel är antologin *Spiritual Journeys. Twentyseven Men and Women Share Their Faith Experiences*. Ed. B. Roberts. Boston 1987 (1988). På Internet finns numera ett »Coming Home Network«, där katolska konvertiter redogör för sin väg till den katolska kyrkan. Dessa berättelser är mycket personligt hållna och speglar den speciella situationen i USA. Men samtidigt bekräftar de den här beskrivna förändringen i konversionsdiskursen. Se www.chnetwork.org/jdconv.htm.

Tradition, modernisering och konversion

ideologiska och politiska dimensionen, vilken nu bortföll som en konsekvens av den omvärdering av synen på den »moderna världen« som följde med konciliet. Därmed förlorade, som jag nämnde ovan, katolicismen sin karaktär av en klart definierad världsåskådning och ett alternativ till de moderna politiska ideologierna. En konversionsberättelse som nämns i enkäten är Eva Alexandersons roman *Fyrtio dagar i öknen* från 1964, som i litterär form behandlar författarens konversion till den katolska tron. I en djuplodande analys av detta verk konstaterar litteraturvetaren Inger Littberger att konversionen här framställs uteslutande som en väg till Gud och att upptagningen i den katolska kyrkan, vilken ju brukar vara ett centralt moment i de förkonciliära konversionsberättelserna, här spelar en så underordnad roll att den förlagts till en efterskrift.¹¹⁶ Här förbådar Alexanderson den nya konversionsdiskurs som slog igenom efter andra vatikankonciliet.

På den femte frågan, vilken gällde eventuella svårigheter med kyrkans lära och praxis, svarade 14 att de inte haft några som helst problem. Elva konvertiter framhåller den katolska äktenskaps- och sexualmoralen som problematisk, framför allt då förbudet mot omgifte och preventivmedel men också (i två fall) den negativa synen på homosexualitet. I åtta av svaren nämns aspekter som på olika sätt sammanhänger med kyrkans hierarkiska struktur, alltifrån den påvliga ofelbarheten till den, som en konvertit uttrycker det, »ibland tvärsäkra dogmatiska besser-wisseraktigheten«. Något liknande finns inte i enkäterna från 1920-talet, där detta i stället framhålls som något positivt. 14 personer uppger att de haft svårigheter med mariadogmerna, och några framhåller att det tog lång tid innan de kunde förstå meningen med dessa dogmer och utveckla en personlig relation till jungfru Maria; för en av dessa var det just hennes jungfrulighet som upplevdes som problematisk. Åtta personer lyfter fram skärseldsläran och avlaten som ett problem, men det är, intressant nog, inte en enda som nämner bikten som ett hinder. Däremot har sex personer betecknat möjligheten till bikt som ett viktigt skäl för konversion. Också detta kan ses som ett uttryck för de förändringar som genomförts efter konciliet.

¹¹⁶ I. Littberger, *Omvändelser. Nedslag i svenska romaner under hundra år*. Stockholm 2004, kapitel 2. I enkäten nämns också antologin *Varför jag blev katolik* från 1955 av en kvinna som upptogs i kyrkan 1964.

I de äldre enkäterna, liksom också i många av konversionsberättelserna från denna tid, framställdes ju generalbikten inför konversionen ofta som ett svårt hinder i konversionsprocessen. Detta sammanhänger nog till en del med att bikten i den förkonciliära ordningen hade en markerat juridisk karaktär, vilket underströks av att den normalt försiggick i en biktstol och på knä. Med reformen av sakramentsliturgin tonades det juridiska inslaget ner samtidigt som det gavs möjlighet till en friare gestaltning.¹¹⁷ Detta har medfört att bikten numera kan ske under mer avslappnade och dialogiska former, vilket givetvis bidrar till att göra det hela mindre skrämmande. I kyrkan i stort har biktfrekvensen minskat radikalt sedan slutet av 1960-talet, och på många håll har den försvunnit nästan helt och ersatts av botandakter.¹¹⁸

Jämför man resultatet av enkäten från år 2000 med den från 1920-talet framträder vissa gemensamma drag. I båda fallen har konvertiterna strävat efter andlighet och gudsgemenskap och kommit till uppfattningen att detta mål bäst uppnås i den katolska kyrkans gemenskap. Men deras sätt att uttrycka denna strävan uppvisar stora olikheter, vilket speglar den förändrade kyrkliga diskursen. Fram till andra vaticankonciliet ingick en katolsk konversion i ett klart konfessionalistiskt sammanhang, där avgränsningen mot andra religiösa och ideologiska tankesystem spelade en central roll. Detta har lämnat tydliga spår i konversionsenkäterna från 1920-talet, där den katolska auktoritetsprincipen och dess konsekvenser i form av en strikt hierarkisk ordning, ett fast och enhetligt lärosystem och en klart formulerad morallära lyfts fram som positiva faktorer i konversionsprocessen. I det stora flertalet enkätsvar framställs konversionen som en väg till en religiös livsåskådning och gemenskapsform som kunde skänka trygghet och stabilitet i tillvaron. Längtan efter trygghet och re-

117. I förkonciliära dogmatiska läroböcker uppges detta vara »de fide«, alltså ofelbar katolsk troslära. Man åberopar sig här på trientkonciliet, som i en av sina canones fördömer uppfattningen att den prästerliga avlösningen i samband med bikt »non esse iudicalem«, alltså inte skulle ha juridisk karaktär. I den efterkonciliära doktrinen uttrycks detta i mer existentiella termer. Jfr L. Ott, 1957, s. 505 och *Catechismus ...*, nr 1420–1484.

118. Detta sammanhänger till en del med liturgireformen och den nya pastorala inriktningen efter konciliet, som lett till att den tidigare strikta kopplingen mellan bikt och kommunion upphört. Kommunionen har blivit en integrerad del av själva riten, vilket lett till en stark ökning av kommunionfrekvensen samtidigt som biktfrekvensen radikalt gått ner. Jfr J. Ratzinger, 2000, s. 361–364.

Tradition, modernisering och konversion

ligiös gemenskap återfinns även i de efterkonciliära konversionsberättelserna men uttrycks på ett något annorlunda sätt. I stället för kyrkans hierarkiska struktur och fasta lära framhålls andliga värden som gudsnärvaro, mystik och helgelse. Många har använt uttryck som »komma hem« för att beskriva sin väg till den katolska kyrkan. Men flera konvertiter understryker också betydelsen av att kyrkan med sin auktoritet bekräftar de trossanningar som utgör en förutsättning för deras religiösa liv. Detta visar att den katolska auktoritetsprincipen utgör ett viktigt fundament även för nutida konvertiter – åtminstone på kristologins, ecklesiologins och soterologins område.

Däremot har respekten för det katolska läroämbetets direktiv i privatmoraliska frågor, särskilt av sexuell natur, minskat betydligt, vilket kommer klart till uttryck i flera av enkätsvaren. Till skillnad från 1920-talsenkäterna är det här inte en enda som angivit den katolska moralläran som ett skäl för konversion. Men flera har anfört den som ett hinder i konversionsprocessen, och två manliga konvertiter visar i sina svar att de lever i en homosexuell relation trots att ett sådant levnadssätt står i strid med den officiella katolska kyrkoläran.¹¹⁹ På den punkten har det alltså skett en stor förändring i jämförelse med tiden före konciliet, då ingen öppet skulle ha vågat uppge en sådan sak. Man kan tolka detta som ett uttryck för att konversion i den efterkonciliära kyrkliga diskursen är insatt i ett dialogiskt sammanhang både i förhållande till andra kristna samfund och i relation till den sekulära världen. Men det kan också ses som en konsekvens av den starkare betoning av den enskilde katolikens egenansvar som följt med andra vaticankonciliet. De konvertiter som svarat på enkäten i *Katolskt Magasin* verkar följaktligen inte alls lika intresserade av auktoritativa svar och prästerlig ledning som konvertiterna i början av 1900-talet. Här tycks det med andra ord inte vara religionen som livsform och kulturellt system som stått i fokus utan snarare religionen som religiös tro och mystisk erfarenhet.

Denna slutsats bekräftas av en enkätundersökning riktad till katolska konvertiter i Oslo katolska stift som upptagits i kyrkan under perioden

119. *Catechismus...*, nr 2357–2359. Här understryks att människor med en homosexuell läggning skall leva ett liv i sexuell avhållsamhet. Enligt officiell katolsk morallära gäller denna avhållsamsregler för alla som inte lever i ett (heterosexuellt) äktenskap.

1973 till 1977, alltså under den efterkonciliära krisen. Undersökningen omfattar 140 personer, varav flertalet var under 35 år vid konversionstillfället. Resultatet har sammanställts av dominikansystemen Else-Britt Nil- sen och presenteras i en studie från 1979. Utifrån en jämförelse med en intervjubok från 1930-talet, där 14 norska konvertiter redogör för sin väg till den katolska kyrkan,¹²⁰ konstaterar Nilsen att kyrkans auktoritet och fasta lära inte hade en lika central plats i konversionsprocessen som tidi- gare. De konvertiter som ingått i hennes undersökning har i högre ut- sträckning framhållit religiösa faktorer som gudstjänstgemenskapen och behovet av andlig utveckling samt övertygelsen att den katolska kyrkan är grundad av Kristus. Flera betonar subjektiva faktorer som exempelvis att de kände sig hemma i den katolska kyrkan, medan andra nämner kyr- kans tolerans, pluralistiska hållning och öppna kultursyn. Det var, som en konvertit uttryckte det, »højt under taket der«. Förekomsten av denna typ av konversionsargument kan förklaras med att flera av dessa konvertiter inför sin konversion hade studerat den kontroversiella »holländska kate- kesen«, vilken sökte förmedla just en sådan syn på den katolska kyrkan. Katekesen, som på centrala punkter avvek från den officiella katolska kyr- koläran, föranledde en skarp reaktion från Roms sida.¹²¹ Viktiga faktorer var vidare påverkan från familj, släkt och vänner, och flera av konverti- terna hade gått i katolska skolor eller vistats i katolska länder före kon- versionen. Det skall här tilläggas att några konvertiter också framhåller »klassiska« konversionsargument som den fasta läran och den kyrkliga auktoriteten.¹²²

Man kan alltså konstatera att de diskursiva konventionerna för ka- tolsk konversion ändrats betydligt efter andra vaticankonciliet, vilket speglar de förändringar som skett i kyrkans läroförkunnelse och religiösa liv. Med konciliet uppgavs idén om katolicismen som världsåskådning och politisk princip, vilket banade väg för en mer öppen och pluralistisk form av katolicism. Uppvärderingen av lekmännens roll och strävan att utveckla en särskild lekmanaspiritualitet, frigjord från monastiska före-

120. H. Bergwitz (red.), *De søkte de gamle stier*. Oslo 1936.

121. J. Jacobs, »Die Niederlande«: *Kirche und Katholizismus ...*, 1998, s. 260f. Katekesen, vars första upplaga utkom 1966, såldes, trots (eller kanske på grund av) att man från Roms sida an- mänt allvarliga betänkligheter, blev en riktig bestseller och översattes till 16 språk.

122. E.-B. Nilsen, 1979, jfr särskilt s. 43–61, 59f.

Tradition, modernisering och konversion

bilder, verkade i samma riktning. Som en följd av dessa förändringar har även konventionen för konversion blivit mer pluralistisk samtidigt som den religiösa dimensionen framträder klarare än tidigare. Men det skall samtidigt understrykas att dessa förändringar gäller *diskursen kring konversion*, inte konversionsmotiven i sig. Det är i detta sammanhang viktigt att erinra om att en katolsk konversion alltid förutsätter ett aktivt deltagande i kyrkans gudstjänstliv och att upptagningen i kyrkan normalt föregås av undervisning och samtal med en präst. Här finns alltså inget utrymme för personer som vill vara kristna på egen hand eller som önskar bli katoliker enbart av ideologiska eller kulturella skäl. På den punkten finns alltså en kontinuitet över tid – men också en skiljelinje i förhållande till många andra religioner, däribland islam.

MUSLIMER I NORDEN

Den nordiska katolicismens utveckling kan alltså ses som ett lyckat exempel på att avgränsning och diskriminering ersatts av integration och acceptans. Visserligen förekommer det fortfarande kritiska inlägg mot den katolska kyrkan i media, men den framställs, trots att dess medlemmar numera till största delen består av invandrare, inte som främmande och farlig på samma sätt som tidigare. Den rollen har numera övertagits av islam. I media framtonar bilden av en islamisk fara, och islam framställs allt oftare som ett hot mot den nordiska värdegemenskapen. Retoriken är med andra ord densamma som den som in på 1960-talet användes mot katolicismen. Liksom den förkonniciära katolicismen företräder dagens islamiska grupper värderingar som på viktiga punkter avviker från det gängse nordiska normsystemet, där demokrati, jämställdhet och jämlikhet utgör viktiga fundament.¹²³ Men just dessa grundläggande värden gör samtidigt att man inte lika lätt som för hundra år sedan kan avvisa det som framstår som främmande och avvikande. Här ställs den moderna västerländska pluralism- och toleransprincipen med andra ord inför ett allvarligt dilemma.

123. P. Karlsson & I. Svanberg, »Moskéer i Sverige: En religionsetnologisk studie i intolerans och administrativ vanmakt«: *Tro och Tanke* 1995:7. J. Alwall, *Muslim Rights and Plights. The Religious Liberty Situation of a Minority in Sweden*. Lund 1998. P. Hervik, »Det danske fjendebillede« & M. Hussain, »Diskurs om islam i medier og politik«: *Islam i bevægelse*. Red. M. Sheikh et al. København 2003, s. 181–224. A. S. Roald, *New Muslims in the European Context*. Leiden 2004.

NORDISK KATOLICISM

Att jämföra islam med den katolska kyrkan kan på ett sätt vara missvisande. Islam är nämligen till skillnad från det katolska trossystemet inte en enhetlig religion utan består – liksom kristenheten i stort – av en mängd olika riktningar. Sakrament saknas, men i gengäld finns det en rad levnadsregler och religiöst motiverade påbud. För att anknyta till beskrivningen av den förkonciliära katolska katolicismen skulle man kunna säga att islam snarare är en religiös livsform än ett strikt teologiskt trossystem. Något egentligt prästerskap finns inte, och de muslimska församlingsföreståndarna, imamerna, framträder inte som medlare mellan Gud och människor utan uteslutande som lärare, ledare och förkunnare.¹²⁴ Den största grenen inom islam är den sunnitiska, och majoriteten av de islamiska grupper som finns i Norden tillhör liksom det stora flertalet muslimer i världen denna gren, vilken har sitt centrum på den arabiska halvön och i Nordafrika. Inom denna gren finns en rad olika tolkningstraditioner, vilka anknyter till någon av de fyra ortodoxa rättsskolor som utvecklades efter profeten Muhammeds död. Den andra grenen är den shiaislamiska som har ett starkt fäste i Iran, Indien och Pakistan. Också här finns en rad olika tolkningstraditioner. I de nordiska länderna finns shiaislamiska centra bland annat i Köpenhamn, Oslo, Göteborg och Trollhättan. Också en rad mindre islamiska rörelser utan direkt anknytning till dessa båda huvudgrupper som exempelvis sufismen och ahmadiyya är företrädare i Norden.¹²⁵

Muslimska grupper och islamisk mission

Islam är sedan slutet av 1900-talet den religion som ökat snabbast i Skandinavien, och antalet »aktivt troende« muslimer uppgår till omkring 170 000. Tar man med alla dem som har en muslimsk bakgrund eller kommer från islamiska länder är antalet mångdubbelt fler. Många av dessa, inte minst de som har en iransk bakgrund, tar emellertid öppet avstånd från islam. Flest aktivt troende muslimer finns det i Sverige. I slutet av 1990-talet betjänade de muslimska församlingarna här runt

124. J. Hjärpe, *Islams lära och livsmönster*. Stockholm 1992. Jfr också T. Ramadan, *Islam, the West and the Challenges of Modernity*. Leicester 2001.

125. I. Svanberg & D. Westerlund, »Från invandrarreligion till blågul islam? 50 år av organiserad muslimsk närvaro«: *Blågul islam* ..., 1999, s. 9–25.

Tradition, modernisering och konversion

85 000 personer enligt officiell statistik, men enligt församlingarna själva var antalet avsevärt större. Det finns också ett antal islamiska organisationer som driver församlingsliknande verksamheter men som inte är registrerade som församlingar.¹²⁶ I mitten av 1990-talet var motsvarande siffror för Norge cirka 35 000 och för Danmark runt 60 000.¹²⁷ I Sverige kommer merparten av de muslimska bekännarna från Balkan, Turkiet och den arabisktalande delen av världen, medan islam i Danmark och Norge domineras av muslimer från Indien och Pakistan.¹²⁸ Begreppet islamisk församling är i viss mån missvisande, eftersom de muslimska gemenskaperna inte fungerar på samma sätt som kristna församlingar och dessutom är mycket olikartade sinsemellan. Men en sak har de gemensamt med dessa, och det är gudstjänstens centrala roll som en gemenskapsbildande faktor.

Sverige är det land där islam först fattade fot, och en första muslimsk församling grundades i början av 1950-talet av flyktingar från Sovjetunionen. I början av 1960-talet fanns det cirka 1 000 muslimer i landet, vilkas intressen företrädades av en svensk konvertit. Men den första moskén på nordisk mark togs i bruk i Köpenhamn 1958. Följande år inrättades en moské, vilken var inrymd i en källarlokal, även i Stockholm.¹²⁹ Men det var först med den stora flyktinginvandringen under 1900-talet tre sista decennier som islam blev en faktor att räkna med i de nordiska länderna. Det finns idag åtta ändamålsbyggda moskéer, därav fem i Sverige, två i Danmark och en i Norge. Men den vanligaste formen av moské består, liksom de katolska kapellen under uppbyggnadsskedet, av en för ändamålet omfunktionerad lägenhet eller källarlokal. Dessa gudstjänstlokaler fungerar också som kulturella samlingscentra, och en stor del av

126. I. Svanberg & D. Westerlund, 1999, s. 20. Denna beräkning tar fasta på registrerat medlemskap i muslimska församlingar. Siffran är antagligen för hög, eftersom många muslimer är registrerade i mer än en församling. Om man i stället tar sin utgångspunkt i en uteslutande etnisk och kulturell definition av begreppet muslim, uppgår antalet till runt 300 000. Jfr J. Alwall, 1998, s. 177f. Alwall lyfter fram fyra olika definitioner av begreppet »muslim«: etnisk, kulturell, religiös och politisk. Den sistnämnda definitionen tar fasta på medborgarskap i en muslimsk stat.

127. J. Nielsen, *Muslims in Western Europe*. (2. Ed) Edinburgh 1995, s. 76–86.

128. A. S. Roald, 2004, s. 26–52.

129. I. Svanberg & D. Westerlund, 1999, s. 14. I denna första etablering av en organiserad muslimsk verksamhet i Sverige spelade den svenskfödde konvertiten Björn Ismail Ericsson en central roll. Han medverkade också som koranrecitator vid interreligiösa fredsgudstjänster i Svenska kyrkans regi i slutet av 1960-talet. J. Samuelsson, *Islam i Sverige. Nutid och framtid*. Stockholm 1999, s. 30.

den islamiska verksamheten i Norden är organiserad på etnisk grund.¹³⁰ Man kan här jämföra med de ovan nämnda nationella församlingarna inom katolska kyrkan, vilka fungerar på liknande sätt. En viktig skillnad är emellertid att man inom islam inte har samma syn på gudstjänstlokalens sakralitet som i den katolska kyrkan och att man inte på samma sätt skiljer på andligt och världsligt. Gudstjänsten har ingen sakramental funktion utan består uteslutande av läsning, förkunnelse och bön, och moskén kan utan vidare användas också för profana aktiviteter.¹³¹ Detta innebär samtidigt att den islamiska gudstjänsten inte kan fungera som ett dragplåster för konvertiter på samma sätt som den katolska, där den rituella och sakramentala dimensionen spelar en central roll.

De islamiska riktningar som är representerade i Sverige har inordnats i en organisationsstruktur som snarast påminner om frikyrkornas. Fler-talet församlingar ingår i någon av de fyra större islamiska riksorganisationerna, vilka är berättigade till statsbidrag. Den största av dessa, Sveriges muslimska råd, fungerar som remissinstans för politiska ärenden som berör muslimer.¹³² I Norge finns en liknande organisationsstruktur, medan de danska muslimerna saknar representationsorgan av detta slag, och de danska muslimska organisationerna får inga statsbidrag. Däremot har muslimska grupper – på samma sätt som tidigare den katolska kyrkan – kunnat grunda flera muslimska friskolor, vilka subventioneras av statsmakten. Detta system har lett till att även en del andra muslimska aktiviteter kopplats till skolverksamheten.¹³³ Sedan mitten av 1980-talet får de religiösa friskolorna statsbidrag även i Sverige, men här är etableringen av sådana skolor underkastad betydligt hårdare restriktioner. De islamiska friskolorna syftar till att befästa de muslimska barnen i deras religiösa och i vissa fall också etniska identitet. För de barn som inte går i

130. A. S. Roald, 2004, s. 26f, 36–39, 46–49.

131. P. Karlsson, »Islam tar plats – moskéer och deras funktion«: *Blågul islam ...*, 1999, s. 195–205. J. Samuelsson, 1999, s. 46ff, 61–64.

132. J. Alwall, 1998, s. 184–187. I. Svanberg & D. Westerlund, 1999, s. 16ff. De äldsta riksorganisationerna är de sunnimuslimska Förenade islamiska församlingar (1974), Sveriges muslimska förbund (1982) och den turkiskdominerade Islamiska kulturcenterunionen. På 1990-talet slöt sig flera shiitiska grupper samman i Islamiska shiasamfunden i Sverige.

133. K. Vogt, *Islam på norsk. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. Oslo 2000. J. Bæk Simonsen, »Dansk islam eller islamisk dansk?«: *Religion. Tidsskrift for Religionslærerforeningen for gymnasieskolerne og HF*, 2001:1, s. 24–35. Norges muslimska råd leds av den norskfödda konvertiten Lena Larsen.

Tradition, modernisering och konversion

muslimska skolor ordnas religionsundervisning i församlingarna.¹³⁴ Det finns också planer på att etablera muslimsk sjukvård för att garantera omvårdnad i enlighet med islams principer; skillnaden mellan nordiska och islamiska värderingar på denna punkt är betydande.¹³⁵ Men hittills har sådana planer inte kunnat realiseras.

Den katolska kyrkans återetablering i de nordiska länderna under 1800-talet var kopplad till katolsk invandring men den var främst en följd av att infödda nordbor konverterade till den katolska tron. Så är inte fallet med islam. För det första handlar det här inte om en återetablering, eftersom islam till skillnad från den katolska kyrkan tidigare inte funnits i de nordiska länderna. Man kan alltså inte hänvisa till historien och det historiska minnet. För det andra är de flesta islamiska riktningar som finns representerade i Norden inte primärt intresserade av att bedriva aktiv mission bland etniska nordbor. Det förekommer visserligen en välorganiserad islamisk upplysningsverksamhet (da'wa), men den riktar sig främst till invandrargrupper med muslimsk bakgrund.¹³⁶ Men detta gäller inte för sufismen och ahmadiyyarörelsen. Sufismen, som brukar betecknas som en mystikinriktad variant av islam, drar till sig en hel del konvertiter, inte minst i Danmark. Det är särskilt unga män som känt sig tilltalade av denna form av islam. Majoriteten av världens muslimer ställer sig emellertid negativa till sufismen.¹³⁷ Den indiska ahmadiyyarörelsen har alltsedan 1950-talet bedrivit mission i Skandinavien och upprättat församlingar i en rad städer, däribland Göteborg, där man 1976 kunde inviga en egen moské. Redan dessförinnan hade man uppfört en moské i Köpenhamn. Rörelsen bedriver en aktiv publiceringsverksamhet och ger ut tematidskriften *Aktiv islam*. Dess karaktär av en muslimsk organisation erkänns emellertid inte av övriga muslimer världen över, och den pakistanska regeringen har i en lag uttryckligen förbjudit dess anhängare

134. B. Johansson, »Islamiska friskolor – lyckad integration eller hot mot mångfalden?«: *Blågul islam ...*, 1999, s. 177–185. Den första muslimska friskolan upprättades 1993.

135. Se J. Samuelsson, *Muslimers möte med svensk sjukvård och skola*. Lund 1999.

136. I. Svanberg & D. Westerlund, 1999, s. 18. A. S. Roald (2004, s. 298–301) ger emellertid en något annan bild genom att betona att det för »födda« muslimer uppfattas som en angelägen uppgift att sprida kunskap om islam till icke-muslimer.

137. D. Westerlund, »Euro-sufism – universalister och konvertiter«: *Blågul islam ...*, 1999, s. 87–100. A. S. Roald, 2004, s. 126–134. En av de mera kända nordiska sufikonvertiterna är den svenske författaren Torbjörn Säfve, som företräder en västerländskt präglad form av sufism.

att kalla sig muslimer.¹³⁸ Här finns en intressant parallell till Piusbrödraskapet, vars verksamheter genom ett utslag av den tyska författningsdomstolen från 1992 förbjöds att kalla sig »katolska«.¹³⁹

Men att de stora huvudgrenarna inom islam inte skulle bedriva mission i Norden är en sanning med modifikationer. Den 1986 grundade stiftelsen Islamiska informationsföreningen bedriver en omfattande upplysningsverksamhet, vilken också riktar sig till icke-muslimer. Stiftelsen, som har sitt säte i Stockholm och filialer bland annat i Göteborg och Uppsala, finansierar utgivning av böcker och informationsmaterial på svenska om islam. Vidare utges tidskriften *Salaam*, som riktar sig till muslimer och islamintresserade i Norden. Stiftelsen sympatiserar med det Muslimska brödraskapet, en politisk rörelse inom den sunnitiska grenen av islam som av vissa bedömare karakteriseras som fundamentalistisk. Shiamuslimerna har en egen informationscentral med säte i Märsta utanför Stockholm, vilken ger ut böcker och tidskrifter i samnordisk regi. Dessa skrifter har ofta en mer teologisk och intellektuell karaktär än de sunnimuslimska. Flertalet böcker som ges ut av islamiska organisationer och förlag på nordiska språk är översättningar, vilka gjorts av nordiska konvertiter. Men den största marknaden för islamisk litteratur i Norden är den som säljs på andra språk än de nordiska, främst engelska. Större delen av denna bokproduktion sköts av Islamic Foundation, ett islamiskt informationscentrum med huvudkontor i Leicester i Storbritannien, och International Islamic Federation of Student Organisations (IFSO), som utgör en utvidgning av en nordamerikansk islamisk informationsorganisation som grundades på 1960-talet. Islamic Foundation har vissa kopplingar till det Islamiska brödraskapet. Dessa båda organisationer representerar en rationalistisk och puristisk tolkning av islam, men deras hållning kan också ses som ett utflöde av mötet mellan muslimskt och västerländskt tänkande.¹⁴⁰

En stor del av litteraturen om islam på nordiska språk utgör översätt-

138. T. Hamrin, »Ahmadiyya«: *Blågul islam ...*, 1999, s. 53–63. Rörelsen grundades i Indien på 1880-talet och går tillbaka sig på en profetisk uppenbarelse som grundaren ansåg sig ha mottagit från Krishna och Jesus. Den sistnämnde menas ha lyckats överleva korsfästelsen och skall ha flytt till Afghanistan.

139. *Mitteilungsblatt*, Dez. 1991 & Febr. 1992. Det var ärkestiftet Köln som inlett denna process, som från början gällde en skylt på ett av Piusbrödraskapets kapell i stiftet.

140. C. Hedin, »Islam på svenska«: *Blågul islam ...*, 1999, s. 215–231. J. Otterbeck, *Islam på svenska. Tidskriften Salaam och islams globalisering*. Lund 2000, s. 112–138. A. S. Roald, 2004, kapitel 5.

Tradition, modernisering och konversion

ningar av arbeten som utgivits av de ovan nämnda organisationerna, och den Islamiska informationsbyrån i Stockholm samverkar med dem båda. Denna koppling framträder klart i tidskriften *Salaam*, vars redaktion till största delen består av kvinnliga nordiska konvertiter. I en studie av *Salaam* konstaterar islamologen Jonas Otterbeck att artikelförfattarna utgår från en subjektivt fastställd bild av det ideala islam och att de är starkt kritiska till det sätt på vilket religionen realiserats i den muslimska världen, särskilt i arabisktalande länder. Mycket av det som i väst uppfattas som negativt inom islam framställs här som kulturella traditioner utan direkt koppling till det »sanna islam«. Samtidigt betecknas vissa positivt laddade västliga värden som ekologi, jämlikhet och antirasism som genuint islamiska. Men tidskriften intar också en kritisk hållning till det västerländska samhället och förespråkar utvecklandet av ett avgränsat muslimskt sarsamhälle med moskéer, egna skolor och organisationer av olika slag för att värna muslimska värderingar och befästa muslimerna i deras identitet. Skribenterna tar med andra ord avstånd från idén om religionen som privatsak och från den individualiserade samhällsuppfattning som råder i västvärlden. Men just på denna punkt finns det, menar Otterbeck, en viss motsägelse, eftersom skribenterna i andra sammanhang uppmanar till just den form av personliga val och individualistiskt engagemang som de på ett principiellt plan tar avstånd från. Att religionstillhörighet är något individen väljer framstår här som en självklarhet.¹⁴¹

Det finns emellertid också mer radikala islamiska grupper som bedriver missionsorienterad upplysningsverksamhet i de nordiska länderna, vilket främst sker via Internet. En sådan organisation är det Islamiska befrielsepartiet (Hizb-al-tahrir), som strävar efter att återupprätta det sunniislamiska Kalifatet och som företräder en integral form av islam i skarp motsättning till den västliga sekulariserade samhällsdiskursen. Rörelsen har under senare år dragit till sig ett växande antal anhängare, särskilt i Danmark. Det är, enligt religionshistorikern Anne Sofie Roald, särskilt unga män från muslimska invandramiljöer som attraheras av denna

141.. J. Otterbeck, 2000, s. 139–233. Otterbeck betonar vidare att tidskriftens artiklar är påtagligt apologetiska och att det finns en tendens att fördöma det som inte är konformt med den egna uppfattningen av det »sanna islam«. Här finns alltså en påtaglig likhet med den svenska katolska tidskriften *Credo* under dess första skede. Även denna tidskrift var en produkt skapad av unga nordiska konvertiter.

förkunnelse. Roald tolkar detta som en reaktion på det invandrar- och islamfientliga samhällsklimatet i Danmark, vilket skapat utanförskap och avståndstagande från majoritetssamhället och dess värderingar. En annan radikal riktning är Salafi, som företräder en fundamentalistisk form av islam och som tar avstånd från den västerländska samhällsdiskursen. Denna rörelse, som hyllar en extrem form av särartsideologi, tilltalar också den i första hand unga män och manliga andragenerationsinvandrare. Men även kvinnor söker sig till rörelsen, och en av dess svenskspråkiga hemsidor redigeras av en grupp kvinnliga konvertiter. Salafisterna intar en fördömande hållning till andra muslimska grupper, vilka anses stå utanför den islamiska trosgemenskapen. Det finns således vissa paralleller till den katolska traditionalismen. Men utgångspunkten är en helt annan. Här är det inte lärotraditioner som under tidens gång definierats, befasts och bekräftats av en auktoritativ läromyndighet som skall värnas, utan en bokstavlig korantolkning kopplad till de tre första generationerna muslimer. Detta för tankarna till protestantisk fundamentalism snarare än till katolsk traditionalism, och både de ovan nämnda riktningarna har ett närmast »biblicistiskt« förhållningsätt till Koranen.¹⁴²

Konversioner till islam

Det finns en islamisk konversionsrörelse i västvärlden, och även i de nordiska länderna söker sig människor till islam. Enligt en uppskattning finns det idag cirka 8 000 muslimska konvertiter i de tre skandinaviska länderna. Flertalet av dessa konvertiter är kvinnor som gift sig med en muslimsk man, medan andra kommer från länder som domineras av islam. Men bland de nordiskfödda konvertiterna finns det en betydande grupp som kommit till en islamisk trosövertygelse på intellektuell och erfarenhetsmässigt religiös väg, även om giftermålet med en muslim i de flesta fall varit den yttre formella orsaken till konversionen. Religionshistorikerna Lena Larsen och Anne Sofie Roald har med utgångspunkt från enkäter och intervjuer undersökt nordiska konversioner till islam,

142. A. S. Roald, 2004, s. 141–161, 21ff. Det Islamiska befrielsepartiet grundades i Jerusalem 1948 och har ett starkt fäste i Storbritannien. Salafi uppkom under 1700-talet som en rationalistisk rörelse inom sunniislam med syfte att rena den islamiska läran från vad som ansågs vara senare tillägg. Båda rörelserna förespråkar en direkt och bokstavlig tolkning av Koranen.

Tradition, modernisering och konversion

och etnologen Anna Månsson har utifrån intervjuer med sex svenska och tre amerikanska kvinnliga konvertiter till islam analyserat islamisk konversion i ett identitetsperspektiv.¹⁴³ Även den ovan nämnde Otterbeck belyser konversionsfenomenet i sin bok om tidskriften *Salaam*. En konversion till islam föregås inte av obligatorisk undervisning eller en uttalad anslutning till en specifik troslära. Vad som krävs är egentligen bara en enkel bekännelse, vilken inte behöver ske offentligt, att Allah är Gud och att Muhammed är hans profet. Denna bekännelse inkluderar emellertid självklart också en vilja att omfatta det islamiska trossystemet och därmed också en islamisk världsåskådning. Men vad detta innebär definieras inte närmare i samband med själva upptagningsproceduren, vilken snarast är av formell karaktär. Från muslimsk utgångspunkt – och här råder överensstämmelse mellan de olika islamiska riktningarna – är det inte fråga om en konversion i betydelsen konfessionsbyte utan om reversion, alltså ett återvändande till den enda sanna tron, eftersom alla människor anses vara födda muslimer.¹⁴⁴

Roalds undersökning baseras på en enkätundersökning, som besvarades av 113 nordiskfödda konvertiter, och av djupintervjuer med 32 av dessa. Endast 19 av enkätsvaren kom från män. Roald lyfter fram en rad generella drag i konversionsberättelserna. Så konstaterar hon exempelvis att de flesta blivit muslimer i samband med giftermål och att konversionerna därmed i viss mån motiverats av emotionella skäl. Intresset för islam har i dessa fall inte varit ett resultat av ett religiöst sökande eller ett möte med islamisk religionsutövning utan av kontakten med muslimer. Här finns en tydlig skillnad i jämförelse med de katolska konvertiterna, där den personliga kontakten med katoliker av allt att döma spelat en mycket underordnad roll. Endast få av de intervjuade muslimska kon-

143. L. Larsen, »Norsk eller Muslim – eller begge deler? Konversjon og konvertitter till islam i Norge«: *Norsk tidsskrift for misjon* 2003:3, s. 163–176. A. Månsson, *Becoming Muslim: Meanings of Conversion to Islam*. Lund 2002. Enligt Roalds beräkningar (kapitel 2) finns det mellan 2 000 och 5 000 muslimska konvertiter i Sverige, cirka 5 000 i Danmark, mellan 500 och 1 000 i Norge. För Finland anges ingen uppgift.

144. J. Otterbeck, 2000, s. 211f. En beskrivning av hur en konversion i betydelsen upptagning i den muslimska gemenskapen går till finns på www.islam.dk. Det framhålls här att det inte är nödvändigt att anta ett muslimskt namn utom i de fall namnet har en antiislamsk prägel. Som exempel anges namn som Hund och Svin. Jfr också Y. Dutton, »Conversion to Islam: the Qur'anic paradigm«: *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*. Ed. C. Lamb, M. D. Bryant. London 1999, s. 151–165.

vertiterna hade intresserat sig för religiösa frågor före konversionen, men runt en tredjedel hade varit politiskt engagerade inom vänstern. Konversionen framställs som en process som efterhand lett till en övertygelse om islams sanning, och sökandet efter en konsekvent livsstil har av allt att döma spelat en central roll som drivkraft i konversionsprocessen. För konvertiter med vänsterbakgrund beskrivs konversionen inte sällan som ett uppror mot samhället och dess värderingar. I flertalet konversionsberättelser framhålls islams logiska karaktär, som gärna sätts i motsättning till den kristna tros läran med dess kristologi och treenighetsdogm. Konversionen innehåller alltså ett inslag av aversion jämförbar med de förkconciliära katolska konvertiternas avståndstagande från protestantismen. Många av de intervjuade muslimska konvertiterna uppger sig till en början ha betraktat islam som ett enhetligt trossystem men efterhand ha utvecklat ett mer pluralistiskt synsätt. De mera högutbildade konvertiterna tenderar att se islam som en flexibel religion med nyttiga regler för det mänskliga livet snarare än som ett lärosystem.¹⁴⁵

Roald betecknar de muslimska konversionsberättelserna som apologetiska efterhandsrekonstruktioner, vilka speglar konvertitens läroprocess. Studiet av islamiska skrifter spelar en viktig roll i denna läroprocess, och de flesta av de intervjuade konvertiterna har närmat sig islam på intellektuell väg genom läsning. I de flesta fall skedde detta efter giftermål med en muslim och kan ses som en strävan att övergå från en kulturell till en bekännande islamisk identitet. Den formella »upptagningen« i den islamiska gemenskapen framstår därmed bara som ett första steg på vägen mot en konversion i ordets egentliga mening.¹⁴⁶ På den punkten skiljer sig de muslimska konversionerna i grunden från de katolska, där ju upptagningen i kyrkan utgör en slutpunkt, vilken inte bara förutsätter en klar bekännelse till den katolska tron utan också föregås av undervisning och generalbikt. Ser man till konversionsprocessen som sådan finns det emellertid flera gemensamma drag. I båda fallen har populärvetenskaplig litteratur om den valda religionen fungerat som en viktig inspirationskälla. För de

145. A. S. Roald, 2004, kapitel 2. I Anna Månssons studie (2002) betonas konversionens karaktär av byte av meningssystem. Konvertiten integreras i ett nytt religiöst system, vilket medför en förändring både av världsbild och livsstil samtidigt som vissa tidigare värderingar förstärks och ges en ny betydelse.

146. A. S. Roald, 2004, kapitel 2.

Tradition, modernisering och konversion

muslimska konvertiterna handlar det här främst om arbeten om islam utgivna av nordiska eller brittiska förlag knutna till Islamic Foundation eller IFSO, framför allt då böcker skrivna av andra konvertiter.¹⁴⁷ I tidskriften *Salaam* ägnas mycket utrymme åt konversionsproblematiken. Här framträder också den religiösa dimensionen tydligt. Konversionen skildras som ett uppvaknande till ett nytt liv som kastar ljus över tillvarons alla aspekter och som öppnar vägen till en intim relation till skaparen, Allah. I en dikt från 1982 beskriver en kvinna sin konversion på följande sätt:¹⁴⁸

Koranen kom ... som en bröllopsgåva ... jag konverterade
Nu är jag muslim – pånyttfödd och återförenad
med den församling jag en gång kom från
Tack Gud
Du vägleder så ödmjukt och förlåtande
förlåtna är mina synder av Gud den mest förlåtande
nu och för alltid ska jag återgälda mina synder
[...]
Mina »rädslor«, som väcktes som nykonverterad
försvann i mötet med olika medmänniskor
Jag blev lugn – jag blev stolt...
Imamen gjorde det svårbegripliga lättfattligt
Tack Gud
Min slöja förenar mig i mängden
med mina andra systrar

I många av artiklarna i *Salaam* uppmanas till en fördjupning av tron, och väckelseperspektivet intar en central ställning. Detta perspektiv finns också i den litteratur om islam som ges ut av muslimska förlag i Norden. Här ges ofta en idealiserad bild av islam och det muslimska samhällslivet. Många av konvertiterna i Roalds enkätundersökning uppger att de till en början bejakat denna idealiserade bild, men att de senare kommit att ställa sig alltmer skeptiska till många av dessa ideal, inte minst de som gäller förhållandet mellan kollektiv och individ. Man kan här konstatera ett visst mönster. I ett första skede betonar konvertiterna sin nya muslim-

147. A. S. Roald, 2004, kapitel 5.

148. J. Otterbeck, 2000, s. 205–212 (citatet är hämtat från s. 12).

ska identitet både på det diskursiva planet och genom att klä sig i enlighet med de normer som råder i den islamiska kultur de anammat. Men detta tonas i allmänhet ner i ett senare skede, och konvertiterna återgår då ofta också till en mer nordisk normdiskurs.¹⁴⁹ Också på denna punkt finns alltså vissa likheter med de katolska konvertiterna. I Peter Schindlers ovan nämnda handbok för konvertiter beskrivs en katolsk konversion som en process, vars första fas präglas av entusiasm och en benägenhet till överdriven identitetsmarkering och vars slutmål är den mogna, inkulturerade religiositeten. Men inte alla muslimska konvertiter följer detta utvecklingsmönster. Ett exempel är de konvertiter som anslutit sig till Salafi eller har kontakter med Islamiska Befrielsepartiet, vilka tenderar att fasthålla vid en mer fundamentalistisk syn på islam. Men det är, som sagt, endast en minoritet av de nordiska konvertiterna som söker sig till rörelser av detta slag. De flesta muslimer i Norden ställer sig avvisande till dessa extremformer av islam, eftersom de bidrar till att befästa nordbors fördomar om islam som en extremistisk och kvinnoförtryckande religion.¹⁵⁰

Nordiska muslimska konvertiter fungerar som förmedlare mellan det nordiska majoritetssamhället och de muslimska invandrargrupperna, och det är oftast konvertiterna som för islams talan utåt. Lena Larsen beskriver konvertiterna som brobyggare mellan den islamiska kulturen och majoritetssamhällets kultur. Men hon betonar samtidigt att konvertiterna tenderar att utveckla en egen form av islam, som på viktiga punkter skiljer sig från den syn som är gängse i de islamiska invandrargrupperna. Detta har lett till ett utanförskap både i förhållande till de muslimska församlingarna och till majoritetssamhället, och infödda muslimer ser inte sällan med skepsis på de nordiska konvertiterna, särskilt de högutbildade.¹⁵¹ Roald kommer fram till en liknande slutsats. Av hennes enkät-

149. A. S. Roald, 2004, 263–288. Roald noterar vidare att inte så få konvertiter under ett första skede läst och låtit sig inspireras av litteratur som kan kopplas till mer extrema riktningar som Salafi och under en tid varit fascinerade av denna mer rigida och samtidigt konsekvent antivästliga form av islam.

150. A. S. Roald, 2004, s. 141–161, 345f. Många nordiskfödda konvertiter tycks vara angelägna om att inte överbetona skillnaden mellan det muslimska och det nordiska och försöker därför ge muslimska traditioner en tolkning som passar ihop med den gängse nordiska diskursen. Inom de extrema riktningarna går man en motsatt väg.

151. L. Larsen, 2003, 172f. Att konvertiter, däribland många kvinnor, för de muslimska gruppernas talan är en egenhet för de skandinaviska länderna, som sammanhänger med att en stor del av muslimerna är lågutbildade invandrare. Så är det inte i Storbritannien, där det finns ett

Tradition, modernisering och konversion

undersökning att döma har de nordiska konvertiterna ofta föga kontakt med de muslimska församlingarna, och många besöker inte ens moskén utan väljer att praktisera sin religion i mera privata former. Konvertiterna har i stället skapat egna nätverk, och deras bild av islam präglas av en blandning av traditionellt islamiska och nordiska värderingar. Flera av konvertiterna i Roalds enkätundersökning såg exempelvis jämställdhet, ekologi, social rättvisa och andra i ett nordiskt sammanhang positivt laddade värderingar som en del av den islamiska traditionen. Men i fråga om familjeliv och homosexualitet intog de flesta en mer konservativ hållning.¹⁵² De islamiska konvertiternas värderingar skiljer sig alltså inte i grunden från dem som företräds av aktivt bekännande kristna grupper i Norden.

Det finns vissa likheter mellan de förkonciliära katolska konversionerna och muslimska konversioner i dagens nordiska samhälle. I båda fallen har sökandet efter en religiöst motiverad livsform och en fast troslära spelat en viktig roll i konversionsprocessen, vilken inte sällan präglas av ett starkt inslag av aversion i förhållande till den tros- och värdegemenskap konvertiten dittills tillhört. Detta kan ses som en återspeglning av den rådande diskursen inom respektive religionsgemenskap, vilken till en del inhämtats via läsning av apologetisk litteratur. En annan gemensam nämnare är strävan att skapa en alternativ nordisk identitet på den nya religionens grund.¹⁵³ Men där upphör likheterna, och man kan konstatera att de förkonciliära katolska konvertiterna var integrerade i den egna religiösa gemenskapen på ett helt annat sätt än dagens nordiskfödda muslimska konvertiter. Detta berodde inte minst på att de katolska församlingarna till stor del bestod just av nordiska konvertiter, medan dagens muslimska församlingsgemenskaper helt domineras av invandrare från muslimska länder. De nordiskfödda konvertiternas strävan att skapa en dansk, svensk eller norsk form av islam möts här ofta med skepsis, vilket förklarar varför konvertiterna valt att bilda egna nätverk och grupper vid sidan av de etablerade församlingarna. Detta mönster återfinns

stort antal infödda muslimer med högre utbildning. Här företräds islam vanligen av manliga muslimer av första eller andra generationen.

152. A. S. Roald, 2004, s. 253–288, 295–298, 305–343.

153. De muslimska konvertiterna betonar dock snarare det svenska, danska etc. än det gemensamt nordiska. Jfr A. S. Roald, 2004, s. 306f.

också i dagens nordiska katolska lokalkyrkor, om än med den skillnaden att det här är invandrarna som sluter sig samman i egna grupper, skilda från de ordinarie församlingsstrukturerna. En annan viktig skillnad är att det institutionaliserade gudstjänstlivet, vilket hade – och har – en central ställning i den katolska konversionsdiskursen, i de flesta fall saknat all betydelse för de muslimska konvertiterna. Många av dem har inte någon kontakt alls med den lokala moskén.

Nordiska muslimska konvertiter förhåller sig, åtminstone att döma av de undersökningar som hittills gjorts, mycket självständigt till islamiska lärotraditioner och kulturella bruk. Auktoritetstron och viljan till underordning under ett religiöst system finns med som viktiga moment i konversionsprocessen, men oftast bara i ett första skede, och senare utvecklar konvertiterna vanligen ett mer kritiskt förhållningssätt till den egna religionens kulturella uttrycksformer och tolkningstraditioner. Här kan man jämföra med dagens katolska konvertiter, vilka intar ett mer självständigt förhållningssätt till den katolska tros läran och det kyrkliga läroämbetet än de förkonciliära konvertiterna, inte minst vad gäller privatmoraliska frågor där den katolska kyrkans normer står i strid med det rådande svenska normsystemet. Detta avspeglar på ett intressant sätt den nordiska – och den västliga – samhällsdiskursens förändring i individualistisk och pluralistisk riktning.

Katholicism och nordiskhet: perspektiv på mission, konversion och identitetskonstruktion

Mission och konversion är de två poler kring vilka min undersökning har cirklat, men den handlar också om kulturmöten och identitetsformering i de nordiska länderna, särskilt då i Danmark från mitten av 1800-talet till dags dato. Den tyske historikern Hartmut Lehmann talar om avkristning, kristen väckelse och kyrklig mobilisering som de dominerande rörelserna i västvärlden under 1800- och början av 1900-talet. Hans landsman Olaf Blaschke har i stället lyft fram konfessionalismen som en överordnad princip. Men båda är ense om att utvecklingen gick i riktning mot ökad pluralism, där religionen allt mer kom att överlämnas åt individens fria val. Sekulariseringen ledde till en successiv avkonfessionalisering av lagstiftningen, vilket tog sig uttryck i en liberalisering av de tidigare strikt



Tradition, modernisering och konversion

konfessionella religionslagarna. Denna utveckling var i sin tur en förutsättning för den katolska missionen i Norden. Mission syftar till konversion, och detta var också ändamålet med den katolska verksamhet som etablerades i Norden från mitten av 1800-talet och framåt. Att missionsarbetet till stora delar finansierades av katolska missionsorganisationer var en tydlig markering av detta samband. De katolska präster och ordenssystrar som var verksamma i de nordiska länderna hade alltså inte bara till uppgift att ta sig an de katoliker som redan fanns i området, utan de skulle också bedriva mission och försöka vinna konvertiter. Slutmålet var att återföra de nordiska folken till den katolska kyrkan och så återställa den kristna enhet som förstörts med reformationen.

Katholicism och mission på nordisk mark

Det var liberaliseringen av religionslagstiftningen som banade väg för den katolska kyrkans återkomst i Norden. Men en lika viktig förutsättning var den ultramontana väckelsens genomslag i den katolska världen, vilket ledde till en reaktivering av den motreformatiska konfessionalismen och till en centralisering av den kyrkliga organisationsstrukturen. Påvemaktens stärkta ställning var både en frukt av och en pådrivande faktor i denna utveckling. Den katolska neokonfessionalismen kom att utgöra basen i en religiöst präglad världsåskådning med klart politiska implikationer, vilken stod i skarp motsatsställning till den liberala ideologi som utgjorde basen för den moderna statsrättsutvecklingen. Katholicismen, alltså de föränderliga sociala, ideologiska och politiska konsekvenserna av den katolska tron, tog formen av en motkultur med klart antimoderna drag. Men denna antimodernism försvarades med moderna medel. I samverkan med religiösa ordenssamfund och katolska lekmannarörelser byggde den katolska hierarkin upp en social infrastruktur med skolor, sjukhus och andra sociala inrättningar samt organisationer och föreningar av alla de slag. Samtidigt bildades katolska politiska partier och en slagkraftig tidningspress för att tillvarata katolska intressen.

Ultramontanismens seger på bred front kom inte bara att prägla det katolska kyrkolivet utan fungerade också som en injektion för den katolska missionsverksamheten. Även formellt kristna men icke-katolska länder som de skandinaviska betraktades som missionsfält och var därför under-



ställda den romerska missionskongregationen, Propaganda Fide. Med betoningen av den katolska kyrkans exklusivitetsanspråk följde en avvisande hållning till andra kristna kyrkor och samfund, vilka betecknades som schismatiska och heretiska. Detta gällde i särskilt hög grad för de reformatoriska samfunden, vilket var en förklaring till att man lade ner så förhållandevis stora resurser på missionsverksamhet i protestantiska områden. På protestantiskt håll hade man en motsvarande negativ syn på katolicismen. I de nordiska länderna var arvet från reformationen en självklar och viktig del av den nationella identiteten, medan katolicismen betraktades som en vidskeplig irrlära eller som ett farligt ideologiskt system.

Den katolska missionsoffensiv som sattes in i mitten av 1800-talet riktade sig alltså också mot Skandinavien, där man i skydd av den liberaliserade religionslagstiftningen kunde bygga upp ett nät av församlingar och missionsstationer. Jag har i min undersökning särskilt koncentrerat mig på Danmark, där det sedan 1849 rådde i det närmaste total religionsfrihet. Detta gjorde att man här kunde bedriva en mer aktiv missionsverksamhet och utan inskränkningar uppta både vuxna och, förutsatt att föräldrarna gav sitt tillstånd, barn i den katolska kyrkan. Den ökning av den katolska befolkningen från knappt 1 000 i mitten av 1800-talet till 25 000 i början av 1930-talet som ägde rum i Danmark berodde till stor del just på konversioner, och runt sekelskiftet 1900 uppgick antalet konversioner till mellan 200 och 300 per år. I Norge, och i än högre grad i Sverige, försvårades missionsverksamheten av en av de gällande dissenterlagarna, som visserligen medgav de »främmande« religionssamfunden vissa rättigheter men ingen fullständig religionsfrihet. Här uppgick antalet katoliker i början av 1920-talet fortfarande inte till mer än runt 3 000 i respektive land. I Sverige hade antalet katoliker rent av minskat sedan sekelskiftet 1900. Intressant nog stod den norska och den svenska religionslagstiftningen mer i samklang med de katolska principerna än den danska religionsfrihetslagen. Enligt den klassiska katolska doktrinen var det endast den katolska kyrkan som objektivt sett hade rätt att existera, medan det för andra religioner enbart kunde bli fråga om tolerans, det vill säga en negativt formulerad civil rättighet att inte störas i sin kult. Att man sedan i samband med rättsliga konflikter av olika slag åberopade sig just på den liberala religionsfrihetens princip var ett uttryck för en taktiskt betingad retorisk anpassning. Man kämpade för den katolska kyrkans fri- och rätt-

Tradition, modernisering och konversion

tigheter, inte för individens rätt till religionsfrihet. På den punkten fanns det alltså en viss affinitet mellan den katolska statsrättsdoktrinen och de principer som in på 1900-talet företrädde av mer ortodoxa lutherska kyrkomän.

Organisatoriskt var de skandinaviska länderna så kallade apostoliska prefekturer eller vikariat, vilket var en klar markering av områdets missionsstatus. Just i missionerna framträdde det ultramontana systemet och dess papalistic principer särskilt tydligt. Enligt då gällande doktrin var det endast påven som i sig ägde jurisdiktion över kyrkan, medan alla övriga kyrkliga dignitärer erhöi sådan genom påvliga fullmakter, vilka de i sin tur kunde delegera vidare till sina präster. Dessa fullmakter, vilka krävdes för i stort sett alla kyrkliga handlingar från vigslar till välsignelse av rosenkransar, gällde endast för en viss tid och måste därefter förnyas. Både nya och gamla fullmakter skulle bekräftas av påven personligen. Detta detaljreglerade, starkt centralistiska system skapade klarhet och säkerhet, men det hade också vissa negativa effekter. I den danska missionen hände det exempelvis vid flera tillfällen att begärda fullmakter inte anlände i tid, vilket ledde till att konfirmationer och vigslar måste inställas. Situationen komplicerades av att den danska missionen fram till 1892 var underställd biskopen av Osnabrück. Dessa malörer berodde emellertid inte bara på det romerska systemet utan också på det kyrkopolitiska läget i det nya Italien samt på den danske apostoliske prefekten Hermann Grüders nitiska strävan att i alla lägen till punkt och pricka följa det kyrkliga regelverket. Under efterträdaren Johannes von Euch, som till skillnad från Grüder kom från samhällets överskikt, tycks denna typ av problem helt ha upphört. Det finns i varje fall inga vittnesbörd om något sådant i hans rapporter, medan en stor del av Grüders korrespondens med Rom handlar just om uteblivna fullmakter och andra jurisdiktionella problem.

Ett första mål med det katolska missionsarbetet var att bygga upp en infrastruktur med församlingar, skolor, sjukhus, ålderdomshem och andra verksamheter. Mest framgångsrik var missionen i Danmark, där det i början av 1920-talet fanns 35 församlingar, 16 katolska sjukhus och ett trettiotal skolor. En rad religiösa ordnar och kongregationer etablerade sig i de nordiska länderna och upprättade kommuniteter i anslutning till de katolska församlingarna. De manliga ordenssamfunden övertog ofta församlingsansvar, medan de kvinnliga ordenssamfunden huvudsakligen

ägnade sig åt skolundervisning, sjukvård och annat socialt arbete. Bland de manliga ordnarna framträdde särskilt jesuiterna, vilka tillhörde den nordtyska ordensprovinsen och som inlett verksamhet i Norden som en följd av kulturkampen i Tyskland på 1870-talet. I början av 1900-talet hade jesuiterna fem residens i Danmark och Sverige samt ett jesuitkollegium i Ordrup utanför Köpenhamn. Vad gäller de kvinnliga kongregationerna märktes främst Sankt Josefsystrarnas kongregation från Chambéry i Frankrike. Redan vid 1900-talets början drev josefsystrarna inte mindre än 15 sjukhus, 23 skolor, däribland fem franska flickskolor och ett lärarinneseminarium i Danmark, Norge och Sverige – och trenden var stigande. I början av 1930-talet fanns runt 800 josefsystrar i Skandinavien, varav flertalet var verksamma i Danmark. Ordensfolkets starka närvaro i de katolska missionerna i Skandinavien var även den en konsekvens av de ultramontana idealen med dess starka betoning av det celibatära ordenslivets högre värde i förhållande till livet i »världen«.

När en ny missionsstation upprättades fanns det oftast inte mer än en handfull katoliker på orten. I vissa fall fanns inga katoliker alls, vilket understryker missionssyftet. De präster som fått i uppdrag att ta ansvar för en ny missionsstation började vanligen med att inrätta ett kapell i en hyrd lägenhet, och snart infann sig intresserade protestanter till gudstjänsterna. Några anmälde sig till konvertitundervisning och lät sig sedan upptas i den katolska kyrkan. Andra fortsatte att bevista gudstjänsterna men avstod av olika skäl från att konvertera. Då katolikernas antal blivit tillräckligt stort omvandlades missionsstationen till en permanent församling med en fast stationerad präst. Detta mönster framträdde särskilt tydligt i den expansiva danska missionen, där många församlingar under uppbyggnadsskedet nästan uteslutande bestod av konvertiter. I vissa fall var även församlingsprästen konvertit, och de enda »födda« katolikerna i församlingen var de utländska ordenssystrarna. Särskilt i de mindre församlingarna utgjorde ordenssystrarna en stomme i församlingslivet, och med sina andaktsövningar i församlingskyrkan bidrog de till att skapa en katolsk atmosfär. Även detta kunde, enligt de danska missionärernas rapporter, fungera som ett incitament till konversion. Men än större betydelse tillmätte man den katolska liturgin, särskilt då den praktfulla levitmässan med gregoriansk sång eller flerstämmig körmusik, och det var alltid många icke-katoliker närvarande vid de katolska gudstjänsterna i

Tradition, modernisering och konversion

de större kyrkorna på sön- och helgdagar. Mest praktfull var liturgin i jesuiternas kyrkor. Som en eftergift åt den nordiska mentaliteten bereddes även den folkspråkliga psalmsången en plats i gudstjänstlivet, och flera av prästerna i de mindre församlingarna konstaterade att denna tradition var omistlig för många konvertiter.

De katolska församlingarna hade det dubbla syftet att fungera både som ett centrum för katolskt gudstjänst- och församlingsliv och som ett redskap i den katolska missionens tjänst. Även det katolska skolväsendet hade denna dubbla funktion. Katolsk församlingsbildning och skolverksamhet gick hand i hand, och man upprättade skolor vid alla de katolska församlingarna. Ordenssystrarna tog sig an flickornas och småpojknas undervisning, medan präster och lekmannalärare undervisade de större pojkarna. I många församlingar kom prästerna, och särskilt då kaplanerna, att ägna en stor del av sin tid åt just skolundervisning. De katolska skolorna spelade en viktig roll för de katolska barnens religiösa fostran och identitetsbildningen. I Danmark var skolornas karaktär av missionsinstrument särskilt framträdande, och fram till 1900-talets början hade man många protestantiska barn i de katolska folkskolorna. Dessa barn fick en katolsk fostran, och via barnen hoppades församlingsprästerna även kunna påverka föräldrarna. Anledningen till att protestantiska föräldrar satt sina barn i en katolsk skola var skiftande, men resultatet blev inte så sällan att både barnen och föräldrarna blev katoliker. Även vid de högre katolska skolor som drevs av jesuiterna och josefsystrarna var många av eleverna protestanter. Jesuiterna hade till en början ställt sig tveksamma till att ta emot protestantiska pojkar på sitt kollegium i Ordrup, eftersom de fruktade att detta skulle ha en negativ inverkan på de katolska pojkarna. Men omständigheterna tvingade dem att tänka om. Utan betalning protestantiska elever skulle kollegiet helt enkelt inte ha klarat sig ekonomiskt. Josefsystrarna tycks däremot redan från första stund ha varit inställda på att använda sina franska skolor som missionsinstrument, och de hyste, till skillnad från jesuiterna, inga betänkligheter mot att låta de protestantiska eleverna komma i majoritet, snarare tvärtom. Konversioner förekom både vid jesuiternas och vid josefsystrarnas högre skolor, och ett femtiotal av de franska skolornas förutvarande elever blev själva josefsystrar. I Norge och Sverige lade den restriktiva religionslagstiftningen hinder i vägen för denna form av missionsverksamhet.

Liksom skolorna stod även den katolska sjukvården i missionens tjänst. Flera kvinnliga kongregationer och en manlig orden drev sjukhus i Norden. I josefsystrarnas rapporter redogörs ofta för konversioner och för patienter som dött en god död genom att låta sig beredas kristligt. Även detta uppfattades som en form av konversion. Den församling som bildades runt josefsystrarnas stora sjukhus i Köpenhamn bestod till stor del av konvertiter som, enligt vad som uppges i rapporterna, hade kommit i kontakt med den katolska tron genom att vårdas på detta sjukhus. Men framför allt bidrog de katolska sjukhusen till att undanröja den utbredda misstro som fanns mot katolicismen, vilket ju var en förutsättning för att människor skulle finna vägen till den katolska tron. Det var emellertid främst i Danmark, och i viss mån i Norge, som den katolska sjukvården kunde användas som ett redskap i missionsarbetet. I Sverige, där det första katolska sjukhuset öppnades först på 1920-talet, kom den katolska sjukvården aldrig att drivas i samma skala och med samma framgång som i de båda grannländerna. Men i samtliga länder visade sig den katolska sjukvården, antingen den bedrevs som hemsjukvård eller på sjukhus, vara ett effektivt medel att öka den katolska kyrkans anseende.

Ett annat medel att väcka intresse för katolicismen var mediaarbete och föredragsverksamhet. I Danmark hade man flera katolska tidningar och en tämligen ansevärd katolsk bokproduktion. På 1910-talet startade, i anknytning till det grundtvigska folkbildningsidealet, en Katolsk Højskole, vars syfte var att förmedla kunskap om katolsk tro och kultur. Katolska föredragshållare reste också runt och höll föredrag i protestantiska föreningar. Här var det en grupp lekmannakonvertiter som stod som initiativtagare och arrangörer, medan det tidigare ofta varit de katolska prästerna och ordenssystrarna som stått för missionsinitiativen. Vad gällde den publicistiska verksamheten var prästerna de mest produktiva, men det var lekmannaförfattarna, inte minst konvertiten Johannes Jørgensen, som nådde de största framgångarna. Även prästernas predikningar kunde fungera som missionsredskap, särskilt när det rörde sig om berömda predikanter från utlandet. Men än mer uppseende väckte de offentliga katolska trosmanifestationer som från 1910-talet och framåt anordnades i samband med större högtider, stora jubileer eller celebra besök. Den mest spektakulära händelsen av detta slag var den eukaristiska kongress som 1932 anordnades i Köpenhamn under kardinal van Rossums ledning,

Tradition, modernisering och konversion

med deltagare från hela Norden och det katolska utlandet. Denna triumfalistiska trosmanifestation var ett uttryck för de nordiska katolikernas ökade självkänsla men också en klar markering av den katolska kyrkans exklusiva anspråk på att ensam representera Kristi kyrka.

Jag framhöll inledningsvis att katolicismen vid denna tid framträdde som en antimodern motkultur, vars protagonister med moderna medel sökte befästa en förmodern samhällsordning. Detta framträder klart också i den katolska missionsverksamheten i Norden. Här var det övergripande målet de nordiska ländernas rekatholicering och återintegrering i den katolska gemenskapen, vilket – om det uppnåts – skulle ha lett till en återgång till en konfessionell statsordning, men nu på katolsk grund. För att uppnå detta i ordets egentliga bemärkelse reaktionära mål använde man samma medel som den moderna statsmakten betjänade sig av i sin strävan att bygga upp en demokratisk välfärdsstat, nämligen undervisningsväsendet och sjukvården. Genom sina insatser på dessa områden kunde statsmakten fostra, indoktrinera och kontrollera befolkningen men också stärka sin legitimitet och försäkra sig om medborgarnas lojalitet. På samma sätt försökte den katolska kyrkan genom sina skolor, sjukhus, barnhem och andra sociala inrättningar skaffa sig legitimitet i de nordiska länderna samtidigt som dessa verksamheter fungerade som ett redskap för att föra ut den katolska tron.

Målet med den katolska missionsverksamheten var alltså de nordiska ländernas rekatholicering. Detta mål kan te sig utopiskt i jämförelse med de små resultat som uppnåddes. Men av missionsrapporterna att döma hägrade det som en fjärran framtidsvision. Som en etapp på vägen inriktade man sig på att bygga upp en nordisk katolsk miljö som kunde utgöra en bas för det fortsatta missionsarbetet. Vidare strävade man efter att befördra inhemska präst- och ordenskallelser och att forma ett inhemskt prästerskap som på sikt skulle träda i de utländska prästernas ställe. I vissa större församlingar fanns en sådan katolsk miljö, och i Danmark hade man dessutom inte så få danskfödda präster. Men den romerska visitation av de nordiska katolska missionerna som genomfördes sommaren 1920 gav vid handen att det inte var helt oproblematiskt att i så hög grad bygga den kyrkliga verksamheten på konvertiter som fallet var i Danmark, åtminstone inte om man ville hålla fast vid de ultramontana idealen och den romerskt präglade miljökatolicismen.

Konversion och förkoniciliär nordisk katolicism

Mission syftar till konversion, och de nordiska apostoliska vikariernas rapporter innehöll i allmänhet uppgifter om antalet konvertiter och ibland också skildringar av mera bemärkta personers konversioner. Detta var särskilt framträdande i den danske apostoliske vikarien von Euchs rapporter. Som han såg det, var det viktigt att personer från de högre och mera bildade samhällsskikten konverterade, eftersom de kunde fungera som opinionsbildare och därmed bidra till att den katolska konversionsrörelsen förstärktes. Men under den förkoniciliära epoken tillhörde det stora flertalet nordiska konvertiter de lägre befolkningsskikten.

Många av de katolska prästerna ägnade en betydande del av sin tid till att undervisa konvertiter. Denna undervisning syftade inte bara till att ge kunskap om den katolska trons innehåll utan också om katolicismen som en religiös livsform och, om än mera indirekt, som ett ideologiskt system. I de katolska prästernas rapporter ges ofta ingående redogörelser för hur denna konversionsprocess kunde gå till och hur man gick till väga för att vänja konvertiterna vid en katolsk levnadsföring med bön, regelbunden bikt, mässbesök och deltagande i diverse andakter samt föreningsverksamhet och yttre evenemang av olika slag. Att döma av dessa rapporter, var det sällan intellektuella faktorer som förde människor till konversion utan snarare känslomässiga överväganden och personliga erfarenheter. Det konstateras här att nordbor inte var särskilt mottagliga för logiska resonemang men väl för en förkunnelse som talade till hjärtat, och jesuiterna drog slutsatsen att det framför allt var behovet av trygghet och auktoritet som fick människor att söka sig till den katolska kyrkan.

En av dem som mest ingående reflekterat över nordbors konversion till den katolska kyrkan är den danskfödde katolske prästen Peter Schindler, som själv var konvertit och som i början av 1920-talet utgav en till danska förhållanden anpassad katekes och en särskild handbok för konvertiter *efter konversion*. Schindler betraktar utvecklingen efter den formella upptagningen i kyrkan som en psykologisk process som löper genom ett antal faser och vars slutmål är den mogna religiositeten eller, som han uttrycker det, livet som »vuxen« katolik. Under det första skedet är konvertiten fylld av entusiasm och riskerar då att överdriva sin religionsutövning. I nästa fas följer en viss utmattning, vilken gör konver-

Tradition, modernisering och konversion

titen mottaglig för »konvertitbakterier« i form av leda, uppgivenhet och stark kritiklusta. För att övervinna detta farliga tillstånd måste konvertiten med vilja och förnuft underordna sig kyrkans bud och bör helst också anlita en personlig själasörjare. Konvertiten uppmanas att låta förnuftsöverbäganden träda i känslans ställe och att med viljeanstängning öva sig i att uppfylla sina religiösa plikter.

Här framträder ett voluntaristiskt inslag, som passar väl ihop med det tidiga 1900-talets aktivistiska strömningar men som samtidigt ligger helt i linje med den katolska doktrinen om rättfärdiggörelsen, som ju betonar samverkan mellan vilja och gudomlig nåd. Schindler utvecklade också ett slags typologi över konvertiter, vilken omfattar sex kategorier, och de »konvertitfejl« som utmärkte respektive typ. Man möter här allt från den religiöse fanatikern med sin demonstrativa religiositet till den nitiske felsökaren, som ständigt förser sin biskop med upplysningar om fel och överträdelser, inte minst från prästernas sida. Dessa sex konvertittyper ger en provkarta på vilka problem som kunde finnas i katolska församlingar med många konvertiter – och inom andra religiösa samfund också för den delen. Som modell för sin beskrivning av konversionsprocessen har Schindler främst använt sin egen och den dansk-judiske konvertiten Mogens Ballins religiösa utveckling. Han skrev sedermera en biografi om Ballin, och de olika faserna i sin egen konversion både före och efter upptagningen i kyrkan har han skildrat i sin självbiografi.

Vid denna tid framstod det nästan som en plikt för litterärt bildade konvertiter att ge offentlighet åt sina konversionserfarenheter. I Norden publicerades en hel rad konvertitberättelser av detta slag, vilka ger upplysning om den konvention för konversion som rådde vid denna tid. Jag har i min undersökning utgått ifrån att författaren Johannes Jørgensens konversionsskildring, vilken framställdes både i romanform, i självbiografiska essäer och i hans memoarer, i särskilt hög grad kom att tjäna som en modell för hur en övergång till det katolska religionssystemet borde se ut. Jørgensen framställer konversionen som en dialektisk process i flera stadier, där han pendlat mellan tro och tvivel och ömsom försökt vara kristen på egen hand, ömsom känt ett starkt behov av auktoritet och ledning. Denna process avslutades inte med upptagningen i kyrkan utan följdes av en andra konversion, då hans katolska tro nått ett mognare stadium samtidigt som han kommit till insikt om sina egna tillkortakom-

manden. Konversionsberättelsen i dess olika utformningar är en skildring av personlig religiös utveckling, där den inre och yttre kampen, den ständigt återkommande förkrosselsen, försoningen i botens sakrament och underordningen under den lärande kyrkan spelar en central roll. Den klosterliga levnadsformen framställs, helt i enlighet med den dåvarande katolska doktrinen, som en modell för det kristna livet, och för att bättre kunna leva upp till detta ideal lät sig Jørgensen upptas i franciskanernas tredje orden. Intresset för det franciskanska går som en röd tråd genom hela hans författarskap, men det är en konfessionell, för att inte säga ultramontan franciskanism som här förs fram. Vidare kan man notera att det är den religiösa livsformen snarare än den religiösa tron som står i fokus i hans författarskap.

I de litterära konversionsberättelser jag studerat beskrivs fenomenet konversion som en process som leder fram till ett konfessionsbyte. Konversionsprocessen innehöll visserligen också en form av moralisk omvändelse, som kulminerade i den generalbikt som föregick själva upptagningen i kyrkan. Men på det diskursiva planet spelade denna moraliska omvändelse en underordnad roll, och det är i stället vägen till insikt om den katolska kyrkan som den enda sanna kyrkan som framställs som det centrala. Hos de konvertiter som tidigare varit praktiserande lutheraner, som exempelvis den norske teologen Knud Krogh-Tonning och den svenske baronen Gustaf Armfelt, handlar konversionsberättelsen främst just om denna intellektuella kunskapsprocess. Konversionen beskrivs med andra ord inte som ett sökande efter Gud utan som en väg till denna sanna kyrka, och gemenskapen med kyrkan ses som en förutsättning för gemenskap med Gud. I två fall, nämligen den svenska fysikern Eva von Bahr-Bergius och den norska författarinnan Sigrid Undset, innebar konversionen visserligen att de återfick den kristna tro de förlorat i sin ungdom. Men även i deras konversionsberättelser är det framväxten av en övertygelse om den katolska kyrkan som bärare av den ofelbara sanningen som står i fokus. Hos dessa båda konvertiter framträder det särskilt tydligt att det var tron på den katolska kyrkans ofelbarhet som fick dem att acceptera den katolska tros läran, och inte tvärtom. Så var det också för den svenske konvertiten Claes Lagergren, även om hans konversion, liksom Jørgensens, snarare motiverades av existentiella än av intellektuella faktorer. I samtliga litterära konversionsberättelser som jag gått igenom

Tradition, modernisering och konversion

spelar den katolska auktoritetsprincipen och dess konsekvenser i form av en strikt hierarkisk ordning, ett fast och enhetligt lärosystem och en klart formulerad morallära en central roll i konversionsprocessen. Avsaknaden av dessa egenskaper hos de reformatoriska trossamfundet framhålls i vissa fall som en starkt bidragande orsak till konversionen.

Samma mönster återfinns i de enkätundersökningar om katolska konversioner som gjordes i Danmark och Sverige under 1920-talet och i en rad intervjuer med danska konvertiter från mitten av 1930-talet. De frågor som ställdes i de båda enkäterna var i hög grad ledande, vilket kan ses som en återspeglning av den katolska kyrkans doktrinära och auktoritära hållning vid denna tid. Av svaren att döma, var det ofta just dessa drag i det katolska kyrkosystemet som tilltalade konvertiterna. Här betonas exempelvis den strikta katolska hierarkin och auktoritetsprincipen, det kompromisslösa fasthållandet vid den kristna trosbekännelsens metafysiska aspekter och den traditionella kristna moralen men också den katolska kyrkans kritiska hållning till den moderna statsmakten och dess hegemonisträvanden. Man kan vidare iaktta ett utpräglat konfessionalistiskt mönster, där avståndstagandet från protestantismen är klart markerat och där katolicismen representeras av värden som sanning, tradition, auktoritet och trygghet. Aversionsmomentet är faktiskt starkare här än i de litterära konversionsberättelserna. I många fall tycks känslomässiga aspekter som exempelvis den andaktsfulla stämningen vid katolska gudstjänster, upplevelsen av personlig själavård och vägledning utifrån fasta principer ha varit bestämmande för beslutet att konvertera. Just känslan av trygghet och tillit har utan tvivel spelat en viktig roll i konversionsprocessen, och de motiv som uppges tycks mer vara en frukt av konversionsundervisningen än en återspeglning av de personliga överväganden som föregått denna. Prästerna gick grundligt till väga i sin undervisning, som inte bara var en introduktion i den katolska trosläran utan också i det katolska sättet att leva och tänka. Konvertitundervisningen var med andra ord en indoktrinering i den katolska livsformen och de regler och förhållningssätt som den representerade.

Jag har i min analys av tidens diskursiva konversionsmönster identifierat två olika vägar till konversion, vilka kan sammanföras under begreppen intellektuell respektive existentiell konversion. I det ena fallet präglas konversionsprocessen av ett intellektuellt sökande efter den *sanna*

läran, i det andra fallet av en strävan efter att finna *den sanna livsformen*. Teologen Krogh-Tonning, vars konversion i första hand var ett resultat av teologiska studier, är en typisk representant för den förstnämnda kategorin, medan den sistnämnda i sin mest renodlade form representeras av Johannes Jørgensen. Av de konversionsberättelser jag studerat är det endast få som kan hänföras till den förstnämnda kategorin. Det rör sig här främst om lutherska präster och andra personer med teologisk utbildning. I det stora flertalet konversionsberättelser framställs konversionen alltså främst som ett sökande efter en religiös livsåskådning och en gemenskapsform som kunde skänka trygghet och stabilitet i tillvaron. Det som främst tycks tilltala denna typ av konvertiter är alltså katolicismen som livsform och kulturellt system medan trosläran, och i vissa fall även tron på Gud, kommer först i andra hand. För de »intellektuella« konvertiterna var det snarare tvärtom, och övertygelsen om den katolska lärans sanning framstår här som en förutsättning för att de skulle kunna acceptera katolicismen som livsform. Men för de flesta av de undersökta konvertiterna är det alltså katolicismen som livsform som stått i fokus; deras religiösa sökande har gällt religionen som system snarare än religionen som tro.

Denna sistnämnda typ av religiös konversion överensstämmer väl med den definition av begreppet som lanserats i nyare konversionsforskning. Utgångspunkten är här studier som gjorts om nyandliga rörelser i slutet av 1900-talet. Medan man i äldre forskning utgått från den evangelikala definitionen av konversion som en enstaka omvälvande religiös upplevelse, har man numera övergått till att betrakta konversion som ett uttryck för ett intellektuellt och existentiellt sökande efter en livsstil. Förutsättningen för denna nyorientering är att religionsbegreppet vidgats från att enbart omfatta religiös tro till att även inbegripa religiös kultur i bred mening. Det finns emellertid en markant skillnad mellan den typ av »livsstilskonversioner« som förekommer inom ramen för dagens nyandliga rörelser och de konfessionella konversioner som står i fokus i min studie. Medan de nyandliga sökarna oftast bara tar åt sig delar av ett givet tolkningssystem, förväntades de katolska konvertiterna bekänna sig till ett auktoritativt trossystem som innehöll både religiösa, eskatologiska, ideologiska och politiska aspekter. De katolska konversionerna ingick i ett kulturellt sammanhang, där å ena sidan evangelisering och rekatoli-

Tradition, modernisering och konversion

cering (mission) och å den andra sidan avgränsning gentemot konkurrerande symbol- och tolkningssystem (aversion) utgjorde centrala inslag. Upptagningen i kyrkan föregicks av en avsvärjelseakt, där konvertiten skulle ta avstånd från den religion som vederbörande dittills, direkt eller indirekt, bekänt sig till.

Jag framhöll inledningsvis att man i nyare forskning pekat på den centrala betydelse som den hävdvunna religiösa kulturen haft för konstruktionen av nationell identitet under 1800-talet, och att detta lett till att de religiösa dissentergrupperna kommit att utveckla alternativa mönster för nationell identitet och samhörighet. Detta gällde även de nordiska katolska missionsdistrikten, och från den katolska missionsledningens sida bemödade man sig om att betona den katolska kyrkans förankring i nordisk kultur genom att anknyta till traditioner från nordisk medeltid, ge ut katolsk religiös litteratur på nordiska språk och att, inom de gränser som den katolska renlärigheten satte, uppmuntra folkspråklig psalmsång i gudstjänstlivet. Man försökte med andra ord skapa en alternativ nordisk identitet på katolsk grund. Men i denna nordiska katolska identitetskonstruktion spelade även de sydländskt präglade, ultramontana fromhetsideal som var förhärskande i den katolska världen vid denna tid en viktig roll, och denna romerska spiritualitet sågs av många som en garant för renlärighet och som det enda adekvata uttrycket för verklig gemenskap med den världsvida kyrkan. På 1910-talet började man i vissa danska konvertitkretsar ifrågasätta denna form av inkulturation, och en grupp unga manliga konvertiter med den ovan nämnde Schindler i spetsen ivrade för att man skulle anknyta starkare till den dansk-nationella religiösa kultur som utvecklats inom den grundtvigska rörelsen. Dessa ideal sattes i motsats till den förhärskande ultramontana spiritualiteten med dess, som man här menade, individualistiska andaktsväsen, klerikala förmyndarmentalitet och ytliga trosmanifestationer. Som representanter för denna form av katolicism utpekades i första hand de till största delen tyskfödda jesuiterna, och den nationella retorik som dessa dansksinnade konvertiter använde sig av hade en starkt antitysk slagsida.

Men det stora flertalet danska katoliker berördes inte av dessa konflikter, och jesuiternas kyrkor var fortsatt välbesökta och fungerade liksom tidigare som ett dragplåster för presumtiva konvertiter. Statistiken visade att majoriteten konvertiter faktiskt föredrog att låta sig undervisas i den

katolska tron av de utlandsfödda katolska prästerna, och av konvertitberättelserna att döma var det just katolicismens ultramontana prägel, inte minst de stämmingsfulla andakterna och den hierarkisk-hieratiska religiösa kulturen, som väckt intresset för den katolska kyrkan och dess tro. De ideal som de dansksinnade konvertiterna företrädde var dessutom inte speciellt danska utan snarare ett led i en större katolsk reformrörelse med centrum i Tyskland, vilken verkade för ett mer aktivt lekmanadeltagande i liturgin och för en ny lekmanaspiritualitet, frigjord från den monastiska livsformen. Även här an slog man inte sällan nationella tongångar. Inte heller den folkhögskoleverksamhet som danska konvertiter i anknytning till den grundtvigska folkhögskolan introducerade i Danmark var vid närmare påseende särskilt dansk. Den katolska högskolan kom i realiteten främst att fungera som en katolsk föredragsförening, och sådana fanns det gott om i det katolska Tyskland. Men den danska katolicismen kom inte desto mindre att ta starka intryck av grundtvigianismen, vilket bidrog till att ge den en mer nationell och folklig prägel än vad som var fallet i de nordiska grannländerna.

Många av de danska konvertiter som varit kyrkligt aktiva före sin konversion hade rötter i grundtvigianismen, och biskop von Euch, som i nästan 40 års tid stod i spetsen för den danska katolska missionen, betecknade den grundtvigska rörelsen som en bro över till den katolska tron. Den andra stora riktningen inom dansk protestantism, Indre Mission, betraktade han däremot som ett hinder för den katolska konversionsrörelsen. I den katolsk-protestantiska polemik som blossade upp i de nordiska länderna under 1800-talets andra hälft var det lågkyrkliga och liberalteologiskt influerade kyrkomän som riktade de skarpaste angreppen mot katolicismen. I Danmark var det i första hand teologer knutna till Indre Mission som angrep den katolska kyrkan. Från katolskt håll svarade man med en rad stridsskrifter, vilka, även om de publicerades i andra personers namn, i många fall var författade av tyska jesuiter. Här behandlades de stora kontroversteologiska frågorna om tron, nåden, frälsningen och kyrkan. Under 1890-talet utlöste de fastepredikningar som den franske dominikanpatern Henri Lange under en följd av år höll i Köpenhamn livliga debatter i media. Tonen var inte sällan skarp, polemisk och raljerande, och inläggen präglades inte av någon större beredvillighet att sätta sig in i motpartens tankevärld. I början av 1900-talet tog debatten en



Tradition, modernisering och konversion

ny vändning, vilket dels sammanhänger med ett generationsskifte inom Indre Mission, dels med att man från katolskt håll nu kom att inrikta sig på att bekämpa darwinismen. Det var jesuiten Armand Breitung som tog sig an denna uppgift, och han lade ner stor energi på att i tal och skrift försöka vederlägga teorin om att människan skulle härstamma från apan. Hans insatser på detta område väckte genklang på protestantiskt håll, och det gemensamma intresset att värna den kristna skapelsetron bidrog i viss mån till att överbrygga de tidigare så skarpa motsättningarna mellan katolskt och protestantiskt i Danmark. Den hätska polemikens tid var förbi, och i fortsättningen kom den konfessionella debatten att föras i en mer saklig ton.

Konversion och modernisering: mot en ny konversionsdiskurs

Med andra vatikankonciliet (1962–1965) förändrades förutsättningarna för den katolska kyrkans verksamhet i grunden. Den teologiska nyorienteringen, vilken bland annat innebar att anspråket på att vara den enda sanna kyrkan modifierades, ledde till en genomgripande reform av hela det kyrkliga systemet och banade samtidigt väg för ett katolskt deltagande i ekumenisk och interreligiös dialog. Religionsfriheten, vilken tidigare förkastats som oförenlig med den katolska socialdoktrinen, erkändes som en av Gud given mänsklig rättighet, och avgränsningen gentemot »den moderna världen« uppgavs till förmån för samverkan och dialog över alla ideologiska och religiösa gränser till värn för sociala och moraliska värden. Därmed förlorade katolicismen sin karaktär av en klart definierad världsåskådning och ett alternativ till de moderna politiska ideologierna. Reformerna drog också undan den teologiska grunden för den miljökatolicism som sedan mitten av 1800-talet präglade den katolska kyrkan, och från mitten av 1960-talet gick denna katolska livsform mot sin snabba upplösning. För Olaf Blaschke markerar andra vatikankonciliet slutpunkten på den »andra konfessionella era« som han menar inleddes med den katolska neokonfessionalismens genomslag i mitten av 1800-talet.

Denna nyorientering som följde med konciliet hälsades av många med glädje. Vissa grupper krävde mer långtgående reformer, medan and-



ra betraktade de nya riktlinjerna som ett avsteg från den katolska renlärligheten. Invanda religiösa mönster ifrågasattes, och mycket av det som tidigare ansetts vara en omistlig del av den katolska tron sopades bort eller förklarades vara öppet för teologisk diskussion. Följden blev att den katolska kyrkan råkade in i en djupgående identitetskris, vilken tog sig uttryck i en växande inomkyrklig polarisering och i en försvagning av det kyrkliga läroämbetets auktoritet. Konciliekrisen förstärktes av den genomgripande samhällsomvandling som under samma period gjorde sig gällande i västvärlden. Den förändring som mer än andra kom att sätta sin prägel på den efterkonciliära utvecklingen var den nya liturgi som infördes i början av 1970-talet och som kan ses som ett försök att liturgiskt realisera den nya kyrkosyn som framträder i konciledokumenterna. Här har de hierarkiska och juridiska aspekterna tonats ner till förmån för gemenskapstanken, och lekverkens medverkan i trosförmedlingen lyfts fram på ett helt annat sätt än tidigare. På motsvarande sätt har liturgi-reformen medfört att gudstjänstens ceremoniella karaktär försvagats till förmån för den dialogiska gemenskapen mellan präst och församling och att latinet ersattes av folkspråk. Lekverkens medverkan har därmed blivit en integrerad del av det rituella skeendet.

Liturgi-reformen blev också den utlösande faktorn för uppkomsten av den traditionalistiska proteströrelse som formerades i mitten av 1960-talet. Denna rörelse blev en samlingspunkt för alla dem som var missnöjda med den nya liturgiska ordningen, vilken för dessa katoliker kom att framstå som ett avsteg från de katolska principerna. Försvaret gällde alltså inte bara liturgin i sig utan hela det teologiska och ideologiska system som den var ett uttryck för. Därmed kom den förkonciliära liturgin, som nu började kallas den »tridentinska«, att framstå som en symbol för dogmatisk renlärlighet. Verklighet tog denna traditionalistiska rörelse efter det att ärkebiskop Marcel Lefebvre, som på konciliet företrätt den konservativa minoritetsgrupp som motsatt sig en förändring av den teologiska diskursen, ställt sig i spetsen för den. Han hade till en början ett visst stöd i den romerska kurian, men efter det att han öppet förklarat att han inte ämnade acceptera de efterkonciliära reformdekreten var det slut med den romerska välviljan, och genom ett kyrkligt dekret från 1975 förklarades han suspenderad från sina kyrkliga funktioner. Men Lefebvre svarade med att förklara beslutet ogiltigt och fortsatte sin verksamhet, vil-

Tradition, modernisering och konversion

ken nu antog alltmer demonstrativa former. Med det av honom grundade Prästbrödraskapet Sankt Pius X som bas byggde han upp en omfattande verksamhet med prästseminarier, klosterkommuniteter, skolor, församlingar och mässcentra vid sidan av de etablerade församlingsstrukturerna. Denna från officiell katolsk utgångspunkt schismatiska verksamhet framställs av rörelsens företrädare som en nödfallsåtgärd i väntan på att den romerska kyrkoledningen, åtminstone partiellt, skall återgå till den förkonciliära kyrkliga ordningen. I väntan på detta vill Piusbrödraskapet erbjuda, som man menar, giltiga sakrament, renlärig pastoral vägledning och ett katolskt fromhetsliv av förkonciliärt snitt.

Här finns vissa paralleller till den katolska kyrkans nordiska missionsverksamhet före andra vatikankonciliet. Även om Piusbrödraskapet under det första uppbyggnadsskedet främst vände sig till katoliker, hade verksamheten – och så är det fortfarande – karaktären av mission med etablering av mässcentra, förkunnelse, spridning av informationsmaterial och sist, men inte minst, gudstjänst och själavård som centrala programpunkter. Liksom den förkonciliära katolska missionen i Norden började verksamheten i blygsam skala med mässfirande i lägenheter och provisoriska kapell. Men den har steg för steg fått en mera permanent prägel, och numera har brödraskapet ett relativt sett stort antal församlingar runt om i den katolska världen. Eftersom Piusbrödraskapet främst etablerat sig i katolska områden är det här inte fråga om upptagning av konvertiter på samma sätt som i de förkonciliära nordiska missionerna. Men de genomgripande förändringar på det liturgiska och pastorala planet som genomförts i den katolska kyrkan under de senaste 40 åren har lett till att avståndet till den förkonciliära kyrkliga ordning som råder i de traditionalistiska församlingsgemenskaperna med tiden blivit allt större. Detta gör att man även i de fall det rör sig om katoliker kan tala om konversion i betydelsen »kulturellt konfessionsbyte«. Anslutningen till en traditionalistisk församlingsgemenskap inbegriper dessutom ett avståndstagande (aversion) från den katolska diskurs som etablerats med andra vatikankonciliet och leder därmed till en viss social isolering, eftersom förbindelsen till den ordinarie lokala katolska församlingen normalt upphör. Här finns alltså en viss överensstämmelse med den katolska kyrkans isolerade ställning i de nordiska länderna under den förkonciliära epoken, vilket var en konsekvens av den dåvarande exklusivistiska kyrkosynen och den

därav motiverade avvisande hållningen till de lutherska folkkyrkorna.

Efter det att ärkebiskop Lefebvre sommaren 1988 utan påvligt mandat vigt fyra av sina medarbetare till biskopar och därmed ådragit sig exkommunikation splittrades den traditionalistiska rörelsen i en utomkyrklig och en romtrogen falang. En grupp präster lämnade Piusbrödraskapet och upprättade Prästbrödraskapet Sankt Petrus. Senare bildades även andra prästbrödraskap, och också en rad kloster och religiösa kommuniteter sällade sig till den romtrogna falangen. För dessa grupper upprättades ett särskilt romerskt ämbetsverk, kallat *Ecclesia Dei*, och genom en påvlig skrivelse med samma namn erkändes deras rätt att på vissa villkor fira gudstjänst i enlighet med den förkonciliära liturgiska och disciplinära ordningen. Medan den schismatiska grenen nu helt tagit avstånd från andra vatikankonciliet, har de romtrogna traditionalisterna uttryckligen accepterat konciliedokumentet, om än med tillägget att de skall läsas i ljuset av den katolska traditionen. Petrusbrödraskapet och övriga romtrogna traditionalistiska prästsammanslutningar arbetar i princip enligt samma modell som Piusbrödraskapet. Även här är det alltså fråga om en form av mission på förkonciliär grund men med den skillnaden att detta apostolat bedrivs i samverkan med respektive stiftsbiskop. På flera håll har regelrätta »tridentinska« församlingar upprättats, vilka liksom rörelsens verksamheter i övrigt är underställda stiftsbiskopens jurisdiktion och kontroll. Detta gör att man här inte kan tala om konversion i betydelsen konfessionsbyte annat än i de fall det rör sig om icke-katoliker som valt att upptas i den katolska kyrkan i denna ritgemenskap.

Med andra vatikankonciliet och de efterkonciliära reformerna förändrades förutsättningarna för den katolska kyrkans arbete i Norden radikalt. Den ekumeniska öppning som konciliet medfört ledde till att den dittills starkt framträdande missionsaspekten bortföll. I missionens ställe trädde det ekumeniska arbetet för kristen enhet, vilket av konciliet givits högsta prioritet. Den tidigare avgränsningen i förhållande till det omgivande protestantiskt präglade samhället uppgavs samtidigt som det specifikt katolska tonades ner både på det liturgiska planet och i den officiella retoriken. Ett uttryck för denna förändring var även det faktum att de nordiska katolska lokalkyrkorna lösgjordes från sin underordning under den romerska missionskongregationen. Övergången till den mer öppna form av katolicism som lanserats med konciliet gick på det hela

Tradition, modernisering och konversion

taget relativt smärtfritt i de nordiska katolska kyrkorna, vilka sedan början av 1950-talet har status av reguljära katolska stift. Ett undantag var Danmark, där de efterkonciliära reformerna ledde till en svår kris, vilken tog sig uttryck i radikala liturgiska experiment och interna konflikter och som ledde till att många katoliker vände kyrkan ryggen. Denna åderlätning uppvägdes visserligen av den invandring från katolska områden som inletts vid denna tid. Men detta innebar samtidigt att den danska katolska lokalkyrkan, vilken dittills haft en dansk prägel, nu fick karaktären av ett invandrarsamfund. Samma utveckling hade redan tidigare inletts i de övriga nordiska länderna, inte minst i Sverige som genom en omfattande invandring från katolska länder nu framträdde som den utan jämförelse största katolska lokalkyrkan i Norden.

Andra vatikankonciliet teologiska nyorientering banade väg för en positivare syn på andra kristna samfund och religioner, vilket ledde till en omprövning av synen på kyrkans missionsuppdrag och därmed också på konversionsfenomenet. En katolsk konversion är numera insatt i ett ekumeniskt sammanhang, vilket markeras av att själva upptagningsakten inte längre innehåller några inslag av avståndstagande (aversion) utan har en alltigenom positiv karaktär. Konvertiten skall med andra ord bekänna sig till den katolska kyrkans tro och lära utan att därmed ta avstånd från någon annan religion eller konfession. Därmed har de katolska konversionerna förlorat sin funktion av offentliga trosmanifestationer och framstår nu *enbart* som ett uttryck för ett individuellt personligt val.

För att undersöka i vad mån denna nya konversionsdiskurs slagit igenom i de nordiska länderna lät jag med hjälp av den svenska katolska tidskriften *Katolskt Magasin* hösten 2000 genomföra en enkätundersökning, vilken utgick från samma frågor som ställts i de danska och svenska enkätundersökningarna om katolsk konversion på 1920-talet. Jämför man resultatet av enkäten från år 2000 med dem från 1920-talet framträder vissa gemensamma drag. I båda fallen har konvertiterna strävat efter andlighet och gudsgemenskap och kommit till uppfattningen att detta mål bäst uppnås i den katolska kyrkan. Men deras sätt att uttrycka denna strävan uppvisar betydande olikheter, vilket speglar den förändrade kyrkliga diskursen. I 1920-talsenkäterna framställs konversionen som en väg till en religiöst motiverad livsåskådning och livsform som kunde skänka trygghet och stabilitet i tillvaron. Längtan efter trygghet och religiös gemen-

skap återfinns också i de efterkonciliära konversionsberättelserna men uttrycks på ett annorlunda sätt. I stället för kyrkans hierarkiska struktur och fasta lära framhålls andliga värden som gudsnärvaro, mystik och helgelse. Några konvertiter understryker betydelsen av att kyrkan med sin auktoritet bekräftar de metafysiska trossanningar som utgör grunden för deras tro. Däremot har respekten för det katolska läroämbetets direktiv i privatmoraliska frågor, särskilt då av sexuell natur, minskat betydligt, och i flera av enkätsvaren uppges den officiella katolska ståndpunkten på detta område ha varit ett hinder i konversionsprocessen.

Vidare kan man konstatera att de nutida konvertiterna inte verkar lika intresserade av kyrklig auktoritet och prästerlig ledning som konvertiterna i början av 1900-talet. För dem tycks det inte vara religionen som livsform och kulturellt system som stått i fokus utan snarare religionen som religiös tro och mystisk erfarenhet. Det är också tydligt att den katolska liturgin inte fungerar som dragplåster på samma sätt som tidigare och att de litterära konversionsberättelserna förlorat sin betydelse som inspirationskälla för konvertiter. Även detta speglar den efterkonciliära utvecklingen och den nedtoning av det konfessionellt särskiljande som utmärker denna. Resultaten av enkäten i *Katolskt Magasin* visar således tydligt att de diskursiva konventionerna för katolsk konversion ändrats betydligt efter andra vaticankonciliet, vilket speglar de förändringar som skett i kyrkans läroföreläsning och religiösa liv. Med konciliet uppgavs idén om katolicismen som världsåskådning och politisk princip, vilket banade väg för en mer öppen och pluralistisk form av katolicism. Detta har lett till att även konversionsdiskursen blivit mer pluralistisk samtidigt som den religiösa dimensionen framträder klarare än tidigare.

Den katolska kyrkan är numera en accepterad och integrerad faktor i det nordiska samhället. För den som idag väljer att bli katolik framstår detta steg därför inte som lika drastiskt som tidigare. Visserligen förekommer det fortfarande kritiska inlägg mot den katolska kyrkan i nordiska media, men den framställs inte som främmande och farlig på samma sätt som tidigare. Den rollen har övertagits av islam, som är den snabbast växande religionen i de nordiska länderna och som i likhet med den förkonciliära katolicismen företräder värderingar som på viktiga punkter avviker från det gängse nordiska normsystemet, där demokrati, jämställdhet och jämlikhet utgör viktiga fundament. Islam är visserligen,

Tradition, modernisering och konversion

till skillnad från den katolska kyrkan, inte en enhetlig religion utan består av en mängd olika riktningar. Men det finns ändå intressanta beröringspunkter mellan den förkoniciliära katolicismens ställning i det dåtida nordiska samhället och de islamiska religionsgemenskapernas situation i dagens nordiska samhälle.

Flertalet muslimska grupper i de nordiska länderna tillhör, liksom muslimerna i världen i stort, den sunniislamiska grenen. Dessa sunnimuslimer tillhör en rad olika riktningar, men i Sverige och Norge samverkar de med varandra och med shiamuslimerna i islamiska riksorganisationer. I Danmark saknas en sådan rikstäckande organisation, och här spelar också de fundamentalistiska riktningarna inom sunniislam en mer framträdande roll. I samtliga skandinaviska länder finns en välorganiserad islamisk upplysningsverksamhet, vilken genom sin apologetiska framtoning i viss mån kan jämföras med den förkoniciliära katolska missionen, där ju förkunnelse och publicistisk verksamhet ingick som ett viktigt moment. Liksom den katolska missionen är denna islamiska upplysningsverksamhet i Norden kopplad till en internationell organisationsstruktur.

Det finns en islamisk konversionsrörelse i västvärlden, vilken även gjort sig gällande i de skandinaviska länderna. Här har intresset för islam i de flesta fall väckts genom kontakter med muslimer, och majoriteten konvertiter är kvinnor som gift sig med en muslimsk man. Konversionsprocessen, vilken ofta har en utpräglad intellektuell prägel, har här karaktären av en övergång från en kulturell till en bekännande muslims identitet. Den formella »upptagningen« i den islamiska gemenskapen framstår därmed bara som ett första steg på vägen mot en konversion i ordets egentliga mening. På den punkten skiljer sig de muslimska konversionerna i grunden från de katolska, där ju upptagningen i kyrkan utgör en slutpunkt som föregås av undervisning, bikt och en offentlig bekännelse till den katolska kyrkans tro. Nordiska muslimska konvertiter har dessutom föga kontakt med den lokala moskén och bildar i stället egna nätverk utanför de etablerade församlingsstrukturerna, medan de katolska konvertiterna normalt är mycket aktiva i den lokala katolska församlingen.

Men trots denna grundläggande skillnad finns det många likheter mellan en muslimsk och en katolsk konversionsprocess. Så påminner nordiska muslimska konvertiters förhållningssätt på flera punkter om den förkoniciliära katolska konversionsdiskursen. Konversionen till is-

lam innehåller ofta ett inslag av aversion riktad mot den kristna tros-
läran, vilket kan jämföras med de förkonciliära katolska konvertiternas
avståndstagande från protestantismen. Vidare kan man konstatera att
sökandet efter en religiöst motiverad livsform och en fast troslära i båda
fallen spelat en viktig roll liksom också strävan att skapa en alternativ
nordisk identitet på den nya religionens grund. Men till skillnad från de
förkonciliära konvertiterna, vilka gav uttryck för en stark auktoritetstro,
har de muslimska konvertiterna ofta en selektiv hållning till islamiska
lärotraditioner och kulturella bruk. Viljan till underordning under ett
religiöst system finns visserligen med konversionsprocessen, men oftast
bara i ett första skede, och senare utvecklar konvertiterna vanligen en
mer kritiskt hållning. Här finns en överensstämmelse med dagens katol-
ska konvertiter, vilka har ett betydligt mera självständigt förhållningssätt
till det kyrkliga läroämbetets direktiv än vad katolska konvertiter hade
före andra vatikankonciliet, inte minst då i privatmoraliska frågor. Detta
speglar den västliga samhällsdiskursens förändring i individualistisk och
pluralistisk riktning.

Jag uppställde inledningsvis två hypoteser. Den första tog sikte på reli-
giösa minoriteters avgränsning och miljöbildning som en väg till framtida
integrering och acceptans. Den andra gällde de inhemska konvertiternas
betydelse för identitetsbildningen i dessa samfund och för deras integre-
ring i samhället. Min undersökning har visat att de nordiska katolska kon-
vertiterna på många sätt fungerade som brobyggare både i förhållande
till den egna katolska lokalkyrkan och till det omgivande, protestantiskt
präglade samhället. Men att de kunde ha denna funktion sammanhänge
med det faktum att de katolska församlingarna till stor del bestod av el-
ler dominerades av nordiska konvertiter. Brobyggarefunktionen var alltså
snarare ett uttryck för en strävan att göra den egna religionen accepterad
i samhället än att bidra till katolska invandrades integrering. Man skulle
rent av kunna hävda att den katolska missionen och konversionsrörel-
sen hade en rakt motsatt effekt. Konversionerna utgjorde nämligen ba-
sen för katolsk församlingsbildning, och detta var i sin tur en förutsätt-
ning för att de invandrade katolikerna skulle ha möjlighet att bevara och
praktisera sin katolska tro, vilket hämmade snarare än befrämjade deras
integrering i det nordiska samhället. När den stora tillströmningen av
katolska invandrare inleddes efter andra världskriget kom dessa i många

Tradition, modernisering och konversion

fall att bilda egna församlingar eller nationella grupper, och denna typ av församlingar drar sällan till sig några konvertiter. Inte heller de nordiska muslimska konvertiterna bidrar i någon större utsträckning till sina invandrade trosfränders integration i samhället. De fungerar visserligen som talesmän för de muslimska gemenskaperna, men har å andra sidan en tendens att bilda sina egna nätverk vid sidan av de islamiska församlingarna och har i de flesta fall föga kontakt med dessa.

Religiös konversion i den betydelse jag valt att utgå ifrån innebär en övergång till ett nytt meningssystem, vilket innefattar ett avståndstagande från många av det omgivande samhällets normer och värderingar. Konversion har alltså med identitetskonstruktion att göra, vilket de analyserade katolska konversionsberättelserna tydligt illustrerar. Under den förkonciliära epoken innebar en katolsk konversion rent formellt att konvertiten antog och bekände sig till ett auktoritativt trossystem och underordnade sig kyrkans läromyndighet. Konversionerna hade därmed karaktären av en bekräftelse av den katolska kyrkans auktoritet och ett bejakande av den auktoritära samhällsuppfattning som vid denna tid företräddes av det katolska läroämbetet. Men en konversion var också ett uttryck för ett individuellt val och bidrog därmed till att förstärka den utveckling i pluralistisk och individualistisk riktning som var själva motorn i den kulturella moderniseringsprocess som den katolska kyrkan bekämpade. Med andra vatikankonciliet erkände den katolska kyrkan det moderna samhälle som vuxit fram som ett resultat av denna utveckling, och detta är en av de faktorer som lett till att denna kyrka idag anses ha en självklar hemortsrätt i det nordiska samhället. Däremot ställer sig flertalet islamiska riktningar avvisande till de värden som denna utveckling bygger på. Men de bejakas av det stora flertalet nordiska muslimska konvertiter, vilka därmed bidrar till att öka acceptansen för islam som religionsform i det nordiska samhället.