



# LUND UNIVERSITY

## **Gunnar Rosendal i kyrkopolitiken** **Europeiska perspektiv på kyrklig förnyelse** Werner, Yvonne Maria

*Published in:*  
Gunnar Rosendal

2003

*Document Version:*  
Manuskriptversion före sakkunniggranskning

[Link to publication](#)

*Citation for published version (APA):*  
Werner, Y. M. (2003). Gunnar Rosendal i kyrkopolitiken: Europeiska perspektiv på kyrklig förnyelse. I V.-A. Grönqvist (Red.), *Gunnar Rosendal : en banbrytare för kyrklig förnyelse* (s. 73-108, 441-446). Artos & Norma.

*Total number of authors:*  
1

*Creative Commons License:*  
Ospecificerad

### **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

# Gunnar Rosendal i kyrkopolitiken – europeiska perspektiv på kyrklig förnyelse

*Av Yvonne Maria Werner*

I en uppsats i kulturtidskriften *Hochland* från 1922 riktade den unge katolske prästen Romano Guardini, då kaplan i Mainz, uppmärksamheten på en mäktig trend inom västeuropeisk kristenhet som han sammanfattade i satsen ”Das Erwachen der Kirche in den Seelen”. Guardini hade redan tidigare gjort sig bemärkt genom sin skrift ”Vom Geist der Liturgie”, där han betonade den kyrkliga liturgins gemenskapsformande och disciplinerande karaktär. Liturgin ses här som en norm för det kristna livet och som ett objektivet uttryck för den kristna trons sanning. I kyrkans liturgiska skatt av böner och ceremonier förenades, som Guardini uttryckte det, natur och kultur i dess högsta form och blev till *Ecclesia orans*, den bedjande kyrkan. Detta var också namnet på den skriftserie där uppsatsen publicerats. För utgivningen svarade abbot Ildefons Herwegen vid benediktinklostret Maria Laach i Rhenlandet.<sup>1</sup>

Guardini och Herwegen var framträdande gestalter i den liturgiska väckelse som börjat ta form i slutet av 1800-talet och som också vann genklang på protestantiskt håll, inte minst då inom den nya högkyrkligheten. Benediktinorden med centra i Solesmes i Frankrike, Beuron och Maria Laach i Tyskland och Maredsous i Belgien spelade en ledande 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.<sup>2</sup> Man ville på så sätt 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 mässböcker på folkspråk med tillhörande kyriale.<sup>3</sup> En viktig roll spelade här Pius Parsch och hans folkliturgiska apostolat med centrum i Klosterneuburg utanför Wien. Detta liturgiska folkupplysningsarbete var samtidigt en förutsättning för att man också i mindre församlingskyrkor skulle kunna ge gudstjänsten en

---

<sup>1</sup> R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie*. Freiburg 1922. H. Hürten, *Deutsche Katholiken 1918-1945*. Paderborn 1992, s. 41-48.

<sup>2</sup> A. Angenend, *Liturgie und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?* Freiburg 2001, s. 17-75.

<sup>3</sup> H.-B. Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Handbuch der Liturgiewissenschaft*. Regensburg 1989, s. 279ff, 289.

”gregoriansk” musikalisk inramning.<sup>4</sup> På protestantiskt håll fanns liknande strömningar, som här kopplades till en strävan att skapa nya religiösa gemenskapsformer i form av mer eller mindre fast strukturerade brödra- och systraskap.<sup>5</sup>

Gunnar Rosendal var på många sätt en representant för dessa nya andliga strömningar, vilka börjat göra sig märkbara också i Sverige redan på 1910-talet och som lett till bildandet av en rad högkyrkliga sällskap. Bland de första var *Sodalitium Confessionis Apostolicae*, som grundats 1919 på initiativ av kyrkoherde Albert Lysander i Sankt Petri församling i Malmö, och det följande år grundade *Societas Sanctae Birgittae* med makarna Erik och Mary von Rosen som drivande krafter. Gunnar Rosendal, som under sin utbildningstid varit starkt påverkad av liberalteologin, kom under 1920-talet i kontakt med dessa nya strömningar.<sup>6</sup> Men det var upplevelser i samband med det ekumeniska möte som ärkebiskop Nathan Söderblom inkallat till Stockholm 1925 som kom att bli den tändande gnistan. Den då 28-årige Rosendal, som vid denna tid tjänstgjorde som komminister i Färingtofta i Skåne, fick här för första gången en bild av den världsvida kristenhetens rika mångfald och liturgiska rikedom, och det var också här hans känsla för nattvardens betydelse väcktes till liv. Det skedde under en liturgiskt storlagen högmässa i Engelbrektskyrkan, vilken enligt Söderblom var det ekumeniska mötets själva höjdpunkt. Många gick till nattvard vid denna högmässa, som för Rosendal kom att förbindas med en omskakande omvändelseupplevelse som han senare ofta kom att referera till. Söderblom skildrade nattvardsgången med följande ord:

I Engelbrektskyrkan firade nattvarden själv en återupprättelse. Var det himmelen öppnad, eller endast en jordisk syn? Skaran vandrade fram och knäföll. Själarna försjönko i mysteriet, Frälsarens lidandes hemlighet, och prisade Gud därför. Jag kunde icke undgå att se och fröjdas innerligt åt att till och med lärjungar tillhörande ytterligheterna inom de skilda riktningarna och samfunden inom evangelisk-katolsk kristenhet samlades där som bröder och systrar kring den store brodern Kristus.<sup>7</sup>

Den idé om en anticiperad kristen enhet med nattvarden i centrum som Söderblom här ger uttryck åt kom att utgöra en viktig drivkraft i Rosendals kyrkliga engagemang. Även om han inte delade ärkebiskopens teologiska grundåskådning, var han ändå ense med honom om

---

<sup>4</sup> T. Maas-Ewerd, *Die Krise der liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die "liturgische Frage" in den Jahren 1939-1944*. Regensburg 1981, s. 50-55.

<sup>5</sup> A. Angenend, 2001, s. 75. Här utgick initiativet från Berneuchen-kretsen och den 1931 grundade Evangelische Bruderschaft med den från katolska kyrkan konverterade Friedrich Heiler som en ledande gestalt.

<sup>6</sup> B. I. Kilstrom, *Högkyrkligheten i Sverige och Finland under 1900-talet*. Delsbo 1990, s. 69-84, 115-123. C. Braw, "Vid vägens början", *Söka förstå: Tankar och gestalter*, Borås 1994, s. 64-88. Rosendal blev medlem i SCA 1926 men i SSB först 1942.

<sup>7</sup> N. Söderblom, *Kristenhetens möte i Stockholm*. Stockholm 1926, s. 192. Ang. Rosendals nattvardsupplevelse, se G. Rosendal, *Vår Herre Jesu Kristi lekamens och blods sakrament*. Osby 1938, s. 9.

vikten att skapa internationella ekumeniska nätverk och om Svenska kyrkans speciella mission i detta enhetsarbete. Rosendal förenade sitt ekumeniska engagemang med ett starkt intresse för liturgi och dogmatik. Liksom företrädarna för den liturgiska rörelsen i den katolska kyrkan utgick han från att ett aktivt folkligt deltagande i kyrkans gudstjänstliv utgjorde själva basen i det kyrkliga förnyelsearbetet.<sup>8</sup> Detta var inte okontroversiellt. I Tyskland utlöste den liturgiska rörelsen starka kyrkointerna konflikter, vilka under andra världskriget antog sådana proportioner att de tyska katolska biskoparna såg sig föranledda att söka hjälp hos den romerska kyrkoledningen.<sup>9</sup> Också inom protestantismen mötte strävandena efter liturgisk förnyelse motstånd, och även här anklagades den liturgiska rörelsens protagonister för att äventyra den konfessionella renligheten och identiteten.<sup>10</sup> Kort sagt: dessa kyrkliga strömningar i tiden var inte bara ett uttryck för andlighet, gemenskapssträvan och estetik utan de hade också en klart kyrkopolitisk dimension.

Därmed har vi närmat oss ämnet för denna artikel, vilket är Gunnar Rosendal i kyrkopolitiken. Begreppet kyrkopolitik används här i vid mening och avser såväl den inomkyrkliga hanteringen av problem och konflikter som kyrkliga strategier i förhållande till det omgivande samhället och i relation till statsmakten.<sup>11</sup> Jag utgår från ett mikrohistoriskt perspektiv, vilket innebär att jag genom ett närstudium av vissa aspekter av Rosendals verksamhet söker fånga det tidstypiska och sätta in det i ett större sammanhang.<sup>12</sup> Tidsmässigt begränsar jag mig främst till hans tid som kyrkoherde i Osby, eftersom den ter sig mest fruktbar att studera från denna utgångspunkt. Jag har valt att fokusera på tre områden som på olika sätt fått kyrkopolitiska konsekvenser eller aktualiserat kyrkopolitiska frågeställningar. Det första är den liturgiska förnyelse som genomfördes i Osby församling under 1930- och 1940-talet och reaktionerna på den. Här kommer jag framför allt att koncentrera mig på den diskursiva sidan av denna verksamhet, det vill säga hur Rosendal försvarade och förklarade sin liturgiska reformverksamhet. Det andra området är Rosendals ekumeniska insatser, främst då hans engagemang för böneveckan för kristen enhet och hans kontakter med företrädare för den katolska

---

<sup>8</sup> G. Rosendal, *Kyrklig förnyelse i församlingskyrkan*. Osby 1935, s. 32-53, 112-128. Ang. Söderbloms ecklesiologiska grundsyn, se. S.-E. Brodd, *Evangelisk katolicitet. Ett studium av innehåll och funktion under 1800- och 1900-talen*. Uppsala 1982, s. 104-134.

<sup>9</sup> T. Maas-Ewerd, 1981, s. 463-505.

<sup>10</sup> W. Birnbaum, *Das Kultusproblem und die liturgische Bewegung des 20. Jahrhunderts*. Band 2: *Die deutsche Evangelische liturgische Bewegung*. Tübingen 1970. Se också S.-E. Brodd, 1982, s. 210-249.

<sup>11</sup> Jag utgår här från den vidare definition av begreppet kyrkopolitik som används i internationell forskning. Jmf. D. Seeber, "Kirchenpolitik": *Lexikon für Theologie und Kirche*. Band 6. Freiburg 1997, s. 38f. Se också J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*. Trier 1987. I svensk forskning används termen kyrkopolitik oftast som en teknisk term för statlig politik i förhållande till kyrkan och det partipolitiska spelet i olika kyrkliga representationsorgan.

kyrkan. En viktig fråga är här vad Rosendal egentligen avsåg med ekumenik och hur han såg på sin egen kyrkliga position. Det tredje området gäller Rosendals agerande i de kyrkliga ”kvinnofrågorna” och de kyrkopolitiska konsekvenser detta fick. I detta sammanhang tar jag även upp hans syn på äktenskap och celibat.

För att kunna infoga Rosendal i ett större sammanhang kommer jag att göra jämförelser med kyrkopolitiska kontroversfrågor inom den katolska kyrkan, främst då konflikterna om den liturgireform som genomfördes i början av 1970-talet, med tillbakablickar på liturgiska experiment inom tysk katolicism under 1900-talets första hälft och de reaktioner de utlöste. Här sätts nämligen sambandet mellan liturgi, ecklesiologi och kyrkopolitik i blyxtbelysning. Jämförelsen mellan dessa katolska liturgikonflikter och de kontroverser som Rosendals liturgiska reformverksamhet framkallade gör också att likheter och skillnader mellan det katolska och det evangelisk-lutherska kyrkosystemet – en fråga som också sysselsatte Rosendal – framträder tydligare.

### **Gudstjänstliv i rampljuset: liturgisk förnyelse i Osby**

Det var en förhållandevis kyrksam församling som Rosendal övertog ansvaret för när han i februari 1934 tillträdde sin tjänst som kyrkoherde i Osby. Församlingen var schartauanskt präglad, och kyrkans arkitektoniska utformning med en predikstol över altaret var ett vittnesbörd om ett gudstjänstliv dominerat av predikan. Rosendal var själv uppvuxen i en schartauanskt miljö men hade redan i sin tidiga ungdom tagit avstånd från denna kärva religiösa livsform. Inflytelserna från de högkyrkliga sällskapen, intrycken under resor i England och Tyskland från slutet av 1920-talet och framåt, kontakterna med företrädare för anglikansk, katolsk och ortodox andlighet samt inspirationen från den pastoralliturgiska förnyelsen i Tyskland ledde till att Rosendal kom att fästa allt större vikt vid gudstjänstlivets yttre, rituella sida. Därmed är inte sagt att han försummade förkunnelsen, tvärtom. Men han vände sig emot den tidigare överbetoningen av predikan och strävade efter att skapa balans mellan förkunnelsen, sakramentsförvaltningen och den liturgiska bönen. I den programförklaring han avgav i boken *Kyrklig förnyelse* från 1935 betecknade han de yttre rituella formerna som ett uttryck för det av Ord och sakrament stärkta andliga livet, vars rikedom skulle avspeglades i gudstjänstens riter och ceremonier. Detta kyrkliga förnyelseprogram sammanfattade Rosendal i begreppet ”nådemedelskristendom”.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Angående mikrohistoria, se B. Odén, *Leda vid livet. Fem mikrohistoriska studier om självmordets historia* Lund 1998, s.9-15.

<sup>13</sup> G. Rosendal, 1935, s. 34ff. För en översikt över Rosendals pastoralliturgiska verksamhet i Osby jmf. S. Ljungman, *Fader Gunnar i Osby. En alldeles ovanlig präst*. Lund 1997. O. Bexell, ”Gunnar Rosendal”: *Svenskt Bio-*

Även om reformerna genomfördes stegvis, måste förändringen i gudstjänstlivet ändå ha tätt sig tämligen radikal från församlingsbornas utgångspunkt. Rosendal grep sig genast efter sitt tillträde an med att förnya kyrkans förråd av parament och utensilier för gudstjänstbruk. Nya, mera utsirade och färgglada mässhakar, albor, altardukar, antependier i kyrkoårets färger, ljusstakar, processionskors med mera införskaffades och altaret pryddes med ett krucifix. Processioner anordnades vid högmässorna och nattvard firades varje söndag. Ett särskilt bönekapell, Sankt Petri kapell, inrättades och församlingen inbjöds att delta i regelbundna tidegärder. De kvinnliga konfirmanderna kläddes, på samma sätt som flickorna vid första kommunion i katolska länder, i långa vita klänningar med slöja, och därtill lämpade pojkar övades att tjäna som ministranter. Gregorianskt inspirerad körsång infördes och själva nattvardsfirandet omgavs med allt fler rituella symboler som exempelvis korstecken, knäfall och elevation, och vid vespern användes även rökelse. Bikten introducerades, och Rosendal började i anslutning till katolsk lära tala om sju sakrament. I Svenska kyrkans lärotradition räknar man endast med två: dopet och nattvarden. Rosendal lyfte i sin förkunnelse fram både jungfru Maria och helgonen, och han framhöll värdet av att be om deras förbön.<sup>14</sup> Efter sex års verksamhet som kyrkoherde lyckades Rosendal slutligen, som en kröning på verket, få predikstolen över altaret ersatt med en av den kände konstnären Olle Hjortzberg målad altartavla, föreställande en nattvardsscen.<sup>15</sup> Detta kan tolkas som ett symboliskt uttryck för den förflyttning av gudstjänstlivets centrum från predikan till nattvarden som ägt rum efter Rosendals tillträde som kyrkoherde.

På denna punkt hade Rosendal alltså lyckats genomföra det program för *kyrklig förnyelse* som han presenterat i sin bok med samma namn. Redan 1934 hade antalet kommunioner ökat från 1.200 till 1.700, och ökningen fortsatte. I en rapport från januari 1945 till biskopen i Lund Edvard Rodhe kunde Rosendal stolt meddela att antalet kommunioner det föregående året uppgått till inte mindre än 6.534.<sup>16</sup> Andaktslivet i kyrkan var rikt, det var god uppslutning till tidegärder och bönestunder, och kyrkoårets stora högtider firades på ett liturgiskt storslaget sätt. Detta gällde inte minst stilla veckan och påsken, vars liturgi efter katolsk förebild ge-

---

*grafiskt Lexikon* 30, Stockholm 1999, s. 507-515. Se också S. Ljungmanns och O. Bexells texter i denna antologi.

<sup>14</sup> Osby församlings gåvo- och krönikebok (cit. Krönikeboken) i Gunnar Rosendals samling på Lunds universitetsbiblioteks handskriftsavdelning (GRS, LUB) ger en utmärkt överblick över denna gradvisa ritualisering av gudstjänstlivet. Alla nya inslag noteras noggrant. Så får man, för att nämna några exempel, reda på att ett ciborium för konsekrerade oblater införskaffades 1937 (s. 91) och att seden med slöjor etablerades 1938 (s. 108). Jmf S. Ljungman, 1997, s. 12-33, 48-64.

<sup>15</sup> Krönikeboken 1939, s. 137ff, 149 & 1940, s. 165ff: GRLS

<sup>16</sup> Rosendal till Rodhe den 3 jan. 1945: Edvard Rodhes samling, Lunds universitetsbiblioteks handskriftsavdelning (ERS, LUB).

staltades med matutin med lamentationer, korsvägsandakt, korshyllning och altaravtäckning samt på påskmorgonen ljuständning och förnyelse av doplöften. I sina brev till biskop Rodhe, som på många sätt fungerade som en faderlig vän, uttryckte Rosendal ofta sin glädje över detta rika gudstjänstliv. Så gav han i ett brev från mars 1940 följande beskrivning av årets påskfirande:

Men Högmässan var ju den överväldigande upplevelsen. Man såg ej människorna för människor. Och ”Upp min tunga” sjöngs så att man knappast hörde orgeln, som spelade med fullt verk. Altartavlan var avtäckt redan föregående kväll. Nu såg man den för första gången. När kommunionen var inne blev det ett brus i kyrkan av allt folk som steg fram och koret blev svart av människor, som i omgång efter omgång böjde knä. Det var en av dessa stora gudstjänster, som ej trötta utan bara bära, ehuru de må vara aldrig så länge [...] Och nu har jag åter den trygga känsla, som fyllde mig efter Julen. Framtiden må vara hotfull. *Men vi hava fått fira påsk. Vi hava fått vara med om Kristi uppståndelse. Vi hava fått en underbar stark trons förnyelse: Kristus lever.*<sup>17</sup>

Men i samma brev antydde Rosendal att inte allt var i sin ordning. Framför allt saknades det en verklig väckelse. I den ”krönikebok” över händelser i församlingen som Rosendal började föra vid sitt tillträde som kyrkoherde och där han även antecknade personliga reflexioner, gav han en mer ingående redogörelse för sina bekymmer över tillståndet i församlingen. Det liturgiska gudstjänstlivet bars upp av en liten skara trogna kyrkobesökare samt av ungdomar i konfirmationsåldern, medan flertalet kyrkligt engagerade osbybor nöjde sig med att bevista de traditionella söndagsgudstjänsterna. Många av de kyrksamma vande sig vid att gå till nattvard varje söndag, men majoriteten osbybor förhöll sig tämligen likgiltiga till kyrkan och dess budskap. Den höga kommunionfrekvensen och det ökande bruket av bikten berodde till en del på konfirmanderna och den strida strömmen av besökande gäster jämte det system av sjukbesök med kommunion som Rosendal införde. Sjukkommunionen svarade för runt tjugo procent av det totala antalet kommunioner.<sup>18</sup> Insikten om att framgångarna trots allt inte var så stora och att den liturgiska förnyelsen visserligen väckt stor uppståndelse men att den inte lett till någon religiös väckelse i bygden framkallade i början av 1940-talet en djup andlig kris hos Rosendal.<sup>19</sup> Det faktum att många i församlingen föredrog att gå till kyrkoadjunkten Torvid Rosengrens gudstjänster och att man insamlat en protestlista med över tvåusen underskrifter efter

---

<sup>17</sup> Rosendal till Rodhe den 27 mars 1940: ERS, LUB.

<sup>18</sup> Rosendal till Rodhe den 3 jan. 1945: ERS, LUB.

<sup>19</sup> Rosendal till Giertz den 28 aug. 1941: Bo Giertz samling, Lunds universitetbiblioteks handskriftsavdelning (BGS, LUB). Krönikeboken 1941, s. 202f.: GRS, LUB.

det att denne 1942 förflyttats från församlingen var också det ett tydligt nederlag för Rosendals kyrkliga linje.<sup>20</sup>

Efter den första entusiasmen över den nye kyrkoherdens pastoralaver och förnyelsesträvan följde kritik och protester från vissa grupper i församlingen, vilka hade stöd både i det av socialdemokrater behärskade kyrkofullmäktige och i kyrkorådet. Att Rosendal först 1940 kunnat ersätta predikstolen med en altartavla berodde på att dessa båda beslutsorgan hårdnackat motsatt sig en sådan förändring. Detta motstånd gällde inte så mycket altartavlan i sig utan snarare den förändring i gudstjänstlivet som den symboliserade.<sup>21</sup> En kvinnlig församlingsmedlem, som tidigare varit mycket kyrksam, redogjorde i ett brev till Rosendal för orsakerna till att hon slutat gå i kyrkan. Sin inställning, som säkert delades av många äldre församlingsbor, sammanfattade hon på följande sätt:

I hela mitt liv har jag tillhört och älskat vår statskyrka och jag sörjer över att jag inte kan besöka denna vår församlings kyrka. Kan det ej därför, att jag ej finner den uppbyggelse, andakt och välsignelse som en uppriktig kyrkobesökare längtar efter [...] Så som gudstjänsten handhas och ledes av Eder i Osby kyrka, är mig helt väsensfrämmande och beklämmande. Det oväsentliga göres till det mest betydande där. Ceremonierna tager bort det väsentliga. Skrudar och kåpor i olika variationer och mera sådant hör icke till Guds hus.<sup>22</sup>

Våren 1935 blev det debatt i lokal- och dagspressen om Rosendals ”hel- och halvkatolska gudstjänster”. Saken togs också upp i en artikel i Svensk kyrkotidning, där Rosendal framställdes som en kryptokatolik som infört gudstjänstbruk som stred mot Svenska kyrkans ordning.<sup>23</sup> Denna gång ingrep inte kyrkorådet, men anklagelserna var ändå av sådan art att Rosendal ansåg det nödvändigt att försvara sig i ett personligt brev till Rodhe, där han framställde sig som en alltigenom bekännelsetrogen präst som var villig att, som han uttryckte det, offra allt för ”Sveriges kyrka såsom Guds Kyrka”. Anklagelserna gick, menade han, tillbaka på frikyrkligt skvaller och berodde på att man här inte insåg att korstecken, processioner, handpåläggning och predikan om kristen enhet var väl förenliga med god svensk-kyrklig trad-

---

<sup>20</sup> Krönikeboken 1941, s. 212ff.: GRS, LUB. Rosendal till Rodhe den 6 nov. 1936: ERS, LUB. Det krav om att det skulle bli obligatoriskt att annonsera vem som skulle predika i kyrkan, som vissa församlingsbor sökte genomdriva, lyckades Rosendal avvärja med argumentet att detta skulle splittra församlingen. Jmf. S. Ljungman, 1997, s. 22f.

<sup>21</sup> Krönikeboken 1939, s. 137ff, 149; 1940, s. 165: GRS, LUB.

<sup>22</sup> Ruth Andersson till Rosendal den 1 dec. 1944: GRS, LUB. Hon framhöll vidare att hon numera sökte sin andliga uppbyggelse i radiogudstjänsterna och att hon inte trodde att Gud såg till platsen för andakten utan endast till ”hjärtelaget”.

<sup>23</sup> Svensk kyrkotidning, nr 1935:10.



ition. Han bifogade ett intyg från församlingens kyrkvårdar som bekräftade att antalet kyrkobesökare inte minskat utan tvärtom ökat sedan Rosendal tillträtt som kyrkoherde.<sup>24</sup>

Men kritikerna fick nytt vatten på sin kvarn i samband med de kyrkodagar som i februari 1938 anordnades i Burseryd i Småland på temat kyrkan och äktenskapet. Rosendal hade alltsedan 1935 anordnat sådana kyrkodagar, där präster från hela landet samlades till bön och teologisk reflexion kring centrala teman. I pressen gjorde man stort nummer av den ”kryptoromanism” som man menade gjort sig gällande vid kyrkodagarna i Burseryd med deras starkt ritualiserade gudstjänster. Att Rosendal i sitt föredrag lyft fram jungfru Maria som en symbol för sann kyrklighet och kristen kvinnlighet göt ytterligare eld på lågorna.<sup>25</sup> Denna gång skrev Rosendal inget försvarsbrev till sin biskop men väl till vännen Bo Giertz, som, även om han inte själv deltagit, var medlem i den förening som organiserade dessa kyrkodagar. I brev till Rosendal gav Giertz uttryck åt sin upprördhet över tilldragelserna i Burseryd och den mediauppståndelse de framkallat. Särskilt irriterad var han över att en av deltagarna givit en intervju som förmedlat intrycket att den kyrkliga förnyelsen tog avstånd från alla former av gammalkyrklig fromhet men hyste stor sympati för Rom och ville förnya kyrkan genom att införa ”ett rikare formväsen”. Det var, framhöll Giertz, inte genom att försköna gudstjänsten som man frammanade fromhet, utan genom att förmedla Ordet och sakramenten. Enligt Giertz måste den kyrkliga förnyelsen bygga på tre fundament: arvet från fornkyrkan, från reformationen och från den klassiska kyrkoväckelsen, främst då Henric Schartau.<sup>26</sup>

Det kritiska meningsutbytet mellan de båda vännerna fortsatte en bit in på 1940-talet och resulterade i ett ömsesidigt konstaterande att de inte stod på samma teologiska grund. Rosendal beklagade att Giertz alltmer höll på att utvecklas till en konfessionellt luthersk teolog och att han inte tycktes ta kyrkans katolicitet på allvar. Själv betecknade han sig som katolsk på svensk-kyrklig grund. Giertz, som definierade sin position som evangelisk-katolsk, sade sig vara oroad över att Rosendals förkunnelse och verksamhet präglades för mycket av perifera ting som riter och ceremonier och för litet av trons väsentligheter. Den frälsningsväg som predikades i Osby framstod som en ny upplaga av ”lagens glada gärningar” och kunde liknas vid apostlarnas situation under veckan före påsk. Rosendal hade, framhöll han varnande, helt enkelt avvikit från den klara evangeliska läran om tron allena och allt mer kommit att närma sig den katolska nådeläran med dess betoning av fromhetsövningar och andra gärningar. Giertz uppmanade Rosendal att ställa sig på en klart evangelisk grund genom att tillämpa Nå-

---

<sup>24</sup> Rosendal till Rodhe den 27 mars 1940: ERS, LUB .

<sup>25</sup> Krönikeboken 1938, s. 106-109: GRS, LUB. Jmf. S. Ljungman, 1997, s. 27ff samt B. Stolts artikel i denna antologi.

dens ordning. Som en hjälp på vägen rådde han honom att meditera över Rosenius dagbeträktelser.<sup>27</sup> Rosendal följde detta råd, vilket bland annat resulterade i en bok om Rosenius. Men sin grundläggande teologiska uppfattning ändrade han inte, även om han modifierade den på vissa punkter. I sin bok *Vårt katolska arv* från 1953 framställer han helgelseprocessen just på det sätt som Giertz betecknat som oevangeliskt.<sup>28</sup>

Giertz har, menar jag, satt fingret på den ömma punkten i Rosendals liturgiska förnyelseprogram, nämligen tendensen att inte bara överta katolska liturgiska bruk utan också delar av det katolska lärosystemet och därmed införa ”främmande” läror i Svenska kyrkan. Detta var också, om än på ett annat sätt, orsaken till det motstånd Rosendal mötte från vissa grupper i sin församling. Hösten 1945 riktade kyrkofullmäktige med folkskollärare Oscar Wellman i spetsen skarp kritik mot Rosendal för hans katolicerande gudstjänstbruk, och man försökte driva igenom en skrivelse till domkapitlet om åtgärder mot kyrkoherdens ”romerska” förkunnelse och gudstjänstceremonier. Bakgrunden var denna gång att man ansåg att Rosendal engagerat ungdomar i sin propaganda för katolska kyrkbruk genom att låta dem dela ut liturgiska småskrifter samt att det fanns risk för att han skulle utnyttja församlingens diakonissa i samma syfte. Man beslutade därför att anslaget till diakonissans verksamhet skulle ges endast på villkor att hon förbjöds sprida katolsk propaganda. Den planerade skrivelsen till domkapitlet kom visserligen inte till stånd, men Rosendal informerade ändå biskopen om det inträffade och anhöll samtidigt om en biskoplig specialvisitation av församlingen.<sup>29</sup> Biskop Rodhe, som gång på gång uppmanat honom att gå försiktigt tillväga i sin strävan att ritualisera gudstjänstlivet och försöka undvika sådant som kunde verka främmande och utmanande, var nog inte oförberedd. I sin årsrapport till biskopen från januari 1945 hade Rosendal redogjort för sitt liturgiska upplysningsarbete bland ungdomen, särskilt då inom ramen för ungdomsföreningen Sankt Mikael, och frukterna av detta i form av ett aktivt deltagande i tidebön och mässa samt bikt minst en gång om året.<sup>30</sup>

Visitationen ägde rum sommaren 1946 och resulterade i ett protokoll där anklagelserna om romerska ceremonier och förkunnelse tillbakavisades. Men samtidigt inskräptes att rö-

---

<sup>26</sup> Giertz till Rosendal den 28 febr. och 7 mars 1938: GRS, LUB.

<sup>27</sup> Rosendal till Giertz den 4 mars 1938, den 10 febr. 1940, den 28 aug. 1941 och den 29 juni 1943: GRS, LUB. Giertz till Rosendal den 7 mars 1938, den 25 april & den 8 maj 1941 samt den 30 juni 1943: BGS, LUB. Ang. Giertz ecklesiologi, jmf. S.-E. Brodd, 1982, s. 150-159.

<sup>28</sup> G. Rosendal, *Vårt katolska arv*. Lund 1956, s. 67f, 176-180. En liknande kritik framfördes också av den anglikanske prästen Gabriel Hebert, som i ett brev från den 25 aug. 1936 varnat Rosendal för att göra samma misstag som anglikanerna i England, vilket lett till att förnyelsearbetet där kommit att helt förknippas med ritualism. Rosendal borde därför ”let your ceremonial be as much the same as can be seen in every Swedish church, in order that the emphasis may be laid on the things that really matters”.

<sup>29</sup> Krönikeboken 1945, s. 350ff, 366-374. Jmf. B. Stolts bidrag i denna antologi.

<sup>30</sup> Rodhe till Rosendal den 16 juli och 8 nov 1937: GRS, LUB. Rosendal till Rodhe den 3 jan 1945: ERS, LUB.

kelse inte fick användas vid offentliga gudstjänster, att processioner endast undantagsvis skulle få förekomma vid högmässorna och att man måste vara försiktig vad gällde elevation och bikt, så att dessa bruk inte kom att tolkas på ett oevangeliskt sätt. Rosendal fick högtidligen lova att inte införa specifikt ”romersk-katolska” ceremonier som exempelvis sakramental välsignelse.<sup>31</sup> Det löftet hade Rosendal ingen svårighet att avlägga, eftersom han menade sig stå på katolsk, inte på romersk-katolsk grund. Enligt hans ecklesiologiska grunduppfattning, vilken kommit till uttryck redan i *Kyrklig förnyelse* och som han ständigt återkom till i sin korrespondens, var Svenska kyrkan en provins i den världsomspännande katolska kyrkan. Han var också övertygad om att Svenska kyrkan ägde en obruten apostolisk succession, vilket han betraktade som en förutsättning för ett giltigt ämbete.<sup>32</sup>

Biskop Rodhe, som liksom Giertz hade sina andliga rötter i schartauansk tradition, delade inte Rosendals teologiska och liturgiska åskådning. Men han uppskattade Rosendals pastorala iver och betvivlade, även om han ibland ställde sig tveksam till vissa tendenser i det liturgiska förnyelsearbete, inte hans grundläggande renlärighet.<sup>33</sup> Även med Rodhes efterträdare Anders Nygren hade Rosendal, om man bortser från vissa incidenter, en förhållandevis god relation.<sup>34</sup> Men med biskop Martin Lindström skar det sig helt, och nu var det inte bara enskilda handlingar som ifrågasattes utan också Rosendals evangelisk-lutherska renlärighet. I två skarpt formulerade skrivelser från slutet av 1961 framhöll Lindström att Rosendals bok *Vår allra heligaste tro* från 1957, vilken användes i konfirmationsundervisningen, under inga omständigheter kunde accepteras. Avsnitten om sakramenten, jungfru Maria och helgonen innehöll nämligen uppenbara avvikelser från Svenska kyrkans bekännelseskrifter. Det gick, menade Lindström, inte an att lära konfirmander att Maria var ”semper virgo”, eftersom denna lära sammanhängde med föreställningen att hon hade en självständig roll i frälsningsprocessen. Vidare stred det mot evangelisk uppfattning att kyrkan skulle ha sju sakrament och att helgon var de personer som i kyrklig tradition hölls för att vara heliga.<sup>35</sup> I krönikeboken noterade Rosendal att lundabiskopen hela tiden förföljde honom med sina anmärkningar.<sup>36</sup> Den plågan fick dock snart ett slut, eftersom Rosendal pensionerades i oktober 1962 och flyttade till sitt nya refugium *Gratia Dei*.

---

<sup>31</sup> Protokoll 20 juli 1946 (kopia): GRS, LUB..

<sup>32</sup> G. Rosendal 1935, s. 29-32. Rosendal till Couturier den 27 juli 1937 och till Giertz den 29 juni 1943: GRS, LUB. Mera utvecklad framträder denna uppfattning i G. Rosendal 1956, s. 11-39, 123-152.

<sup>33</sup> Rodhe till Rosendal den 26 april 1939 och den 7 jan. 1947: GRS, LUB.

<sup>34</sup> S. Ljungman, 1997, s. 73f.

<sup>35</sup> Lindström till Rosendal den 8 nov. och den 1 dec. 1961: GRS, LUB. Jmf. S. Ljungman, s. 74ff.

<sup>36</sup> Krönikeboken 1961, 461f.

Det finns, som jag inledningsvis antydde, en påfallande likhet mellan den liturgiska förnyelsen i Osby och reaktionerna på den och de liturgiska strider som uppkom i Tyskland under 1930-talet. Efter det nationalsocialistiska maktövertagandet 1933 kom kyrkorna successivt att berövas möjligheterna till utåtriktad verksamhet, vilket ledde till att det kyrkliga livet kom att koncentreras till gudstjänsten. Detta fick särskilt kännbara effekter för den katolska kyrkan, som under 1800-talets lopp byggt upp ett omfattande förenings- och organisationsväsende och vars politiska intressen företrätts av de båda politiska partierna Zentrum och Bayerische Volkspartei.<sup>37</sup> Men denna förändring hade på många sätt förberetts genom den liturgiska rörelsen, som redan på 1920-talet propagerat för en starkare fokusering på liturgi och församlingsliv. Rörelsen inträdde också för ett nytt sätt att fira liturgi, vilket innebar att folket skulle delta aktivt i det liturgiska livet. För att realisera detta mål inleddes ett intensivt liturgiskt folkfostringsarbete, särskilt bland ungdomen. Själva liturgin, som vid denna tid var helt på latin, var strikt reglerad och gick inte att ändra på, men eftersom rubrikerna inte omfattade det gudstjänstfirande folket fanns det ändå stora gestaltningsmöjligheter inom ramen för den rådande gudstjänstordningen. Det nya sättet att delta i mässan, vilket sammanfattande betecknades som ”Gemeinschaftsmesse” (gemenskapsmässa), innehöll allt från stilla mässor beledsagade av folklig psalmsång till högmässor där det gudstjänstfirande folket gemensamt sjöng de texter som annars tillkom ministranten.<sup>38</sup>

Man kan nog utan överdrift säga att det framför allt var här som Rosendal hämtade inspirationen till sitt liturgiska förnyelsearbete. Under 1930-talet besökte han pastoralliturgiska centra som Klosterneuburg, Beuron och Maria Laach, och från 1938 korresponderade han regelbundet med augustinerkorherren Pius Parsch, som var en av rörelsens ledande gestalter.<sup>39</sup> Att den liturgiska förnyelsen var så framgångsrik har nog också spelat en viktig roll i sammanhanget. De nya gudstjänstformerna blev nämligen snabbt mycket populära bland den katolska ungdomen och var en viktig förklaring till att gudstjänstfrekvensen bland katolikerna höll sig på en fortsatt hög nivå.<sup>40</sup> Men då den liturgiska förnyelsen på 1930-talet börjat vinna insteg i det ordinarie församlingslivet uppstod på många håll konflikter. För den äldre generationen spelade de sydländskt präglade andaktsformer som under 1800-talets lopp slagit igenom i den katolska världen en viktig roll, och det var inte ovanligt att folk övervarande hela mässan på knä i privat bön. Det var just denna form av subjektivism som den liturgiska rörel-

---

<sup>37</sup> H. Hürten, 1992, s. 86-298. T. Maas-Ewerd, 1981, s. 41-54.

<sup>38</sup> T. Maas-Ewerd, 1981, s. 41-55.

<sup>39</sup> Ang. relationen till Parsch, se G. Rosendal, *Den inre fronten under min vindlande väg till glädjen*. Stockholm 1965, s. 47ff, 53.

sen ville övervinna och ersätta med ett, som man menade, objektiva gudstjänstliv med mässans egna texter, inte mässandakter eller rosenkransböner, i centrum. Vissa biskopar uppmuntrade och befrämjade den liturgiska rörelsen, medan andra ställde sig mera skeptiska och avvaktande. Också bland pastoralteologerna rådde delade meningar. Vad kritikerna framför allt stöttes av var den fanatism och brist på respekt för det traditionella andaktslivet som utmärkte en del av den liturgiska rörelsen. Men det var först sedan ”liturgisternas” katolska renlärighet börjat sättas ifråga som biskoparna på allvar började befatta sig med frågan.<sup>41</sup>

En av de skarpaste kritikerna var biskopen av Freiburg, Conrad Gröber, som 1943 utarbetade ett omfattande memorandum, där han i sju ton punkter sammanfattade sina anmärkningar. Intressant nog gick hans kritik, om än från en annan utgångspunkt, i samma riktning som den som riktats mot Rosendals pastoralliturgiska förnyelsearbete. Så framhöll Gröber exempelvis den liturgiska rörelsens föraktfulla hållning till det mer traditionella gudstjänst- och andaktslivet, dess nya kyrkobegrepp, vilket han menade närmade sig den protestantiska kyrkosynen, dess överbetoning av liturgins roll för det kristna livet och dess, som han menade, tvivelaktiga tolkning av mässans väsen. Vidare kritiserade han tendensen att sätta sig över det kyrkliga regelverk som gällde för liturgin genom att egenmäktigt ändra i liturgiska formler vid sakramentsförvaltningen eller genom att utan auktorisation använda folkspråk. Men Gröber framhöll också positiva aspekter hos den liturgiska rörelsen. Det gällde, menade han, att motverka överdrifter och förmätna anspråk från de ”liturgisch Bewegten” och värna om den katolska renlärigheten och auktoritetsprincipen.<sup>42</sup> Denna liturgiska strid avgjordes genom Pius XII encyklika *Mediator Dei* från november 1947. Encyklikan innebar på det stora hela ett godkännande av den liturgiska förnyelsens grundintention, nämligen att åstadkomma ett mer aktivt folkligt deltagande i de heliga handlingarna och att uppvärdera den gudstjänstfirande församlingens ställning. Men samtidigt inskräpades den katolska doktrinen om prästen som en medlare mellan Gud och människor och eukaristins offerkaraktär.<sup>43</sup> Intressant nog agerade de svensk-kyrkliga biskoparna på ett liknande sätt då de på biskopsmötet 1952 ställde sig positiva till den liturgiska förnyelse som initierats av Rosendal och de högkyrkliga men samtidigt varnade för avvikelser från den svensk-kyrkliga lärotraditionen.<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup> A. Angenend, 2001, s. 74f. A. Fischer, *Pastoral in Deutschland nach 1945*. Band I. Würzburg 1986, s. 141. 1935 deltog 56,4 % av katolikerna i Tyskland regelbundet i mässan, och 61,4% uppfyllde sin påskplikt.

<sup>41</sup> T. Maas-Ewerd, 1981, s. 87–264.

<sup>42</sup> Memorandum den 18 jan. 1943, avtryckt i T. Maas-Ewerd, 1981, s. 540-569.

<sup>43</sup> *Mediator Dei*, den 20 nov. 1947: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. (37 uppl.) Freiburg 1991, nr 3840-3855. Jmf. T. Maas-Ewerd, 1981, 502-505.

<sup>44</sup> G. Aulén, *Hundra års svensk kyrkdebatt. Drama i tre akter*. Stockholm 1953, s. 153, 157ff.

De ecklesiologiska frågor som aktualiserats genom den katolska liturgiska rörelsen, främst då nya tolkningar av läran om kyrkan som Kristi mystiska kropp och relationen till icke-katolska kristna samfund, hade avgjorts redan genom encyklikan *Corpus Christi mysticum* från 1943. Här upprepades den katolska kyrkans anspråk på att ensam vara Kristi kyrka och dess karaktär av en både andlig och juridisk enhet. Samtidigt avvisades den mer spiritualitetsinriktade och dialogiska modell för kristen enhet som vissa grupper inom den liturgiska rörelsen gjort sig till talesmän för.<sup>45</sup> Detta var en idé som även Rosendal omhuldade. Men till skillnad från sina katolska meningsfränder kunde han i denna sak räkna med stöd från den egna kyrkoledningen. Det kyrkobegrepp som framträder i de lutherska bekännelse-skrifterna är till skillnad från den traditionellt katolska kyrkosynen inte juridiskt till sin karaktär utan utgår från gemenskapen kring Ordet och sakramenten. Svenska kyrkan var dessutom alltsedan ärkebiskop Söderbloms tid djupt engagerad i den ekumeniska dialog som fått sitt organisatoriska uttryck i de båda rörelserna *Life and Work* och *Faith and Order*.<sup>46</sup>

### **Enhet på katolsk grund: Rosendals ekumenik i kyrkopolitisk belysning**

Vid sidan av intresset för liturgisk förnyelse var engagemanget för kristen enhet en hjärtefråga för Rosendal. Enligt hans uppfattning hängde dessa båda saker intimt samman, eftersom förnyelsen av liturgin på "katolsk" grund skulle bidra till att föra de kristna kyrkorna och samfundet närmare varandra. Denna uppfattning delades även av några av de ledade företrädarna för den liturgiska rörelsen i Tyskland. Så beskrev Pius Parsch i ett brev till Rosendal från maj 1938 sin syn på liturgins roll i detta sammanhang med följande ord:

Die Lage und die Spaltung einer zerissenen Christenheit ist uns allen, die wir ehrfürchtig die hl. Mysterien mitleben, mitbeten, mitfeiern, brennende Not geworden. Das gilt für uns alle, gleichgültig von welcher Kirche wir kommen. Nur eines können wir da tun, noch tiefer einzudringen in die hl. Mysterien, schöner die hl. Liturgie feiern, ehrfürchtiger dem Worte Gottes, der Bibel, begegnen. So schlagen wir Brücken, die verankert sind im Urchristentum.<sup>47</sup>

Den sargade kristenhetens situation och splittring har blivit ett brännande problem för alla oss som med vördnad deltar i firandet av de heliga mysterierna. Detta berör oss alla, oavsett från vilken kyrka vi kommer. I detta läge gäller det att tränga djupare in i de heliga mysterierna, fira den heliga liturgin på ett vackrare sätt och att visa Guds Ord och Bibeln större vördnad. Så bygger vi broar som har sin förankring i urkristendomen.

<sup>45</sup> *Mystici Corporis*, den 29 jun 1943: H. Denzinger, 1991, nr 3800-3822.

<sup>46</sup> R. Persenius, *Kyrkans identitet. En studie i kyrkotänkandets profilering inom Svenska kyrkan i ett ekumeniskt perspektiv 1937-1952*. Lund 1987, s. 75-269.

<sup>47</sup> Parsch till Rosendal den 18 maj 1938: GRS, LUB.

I början av 1936 deltog Rosendal för första gången i en ekumenisk konferens. Den hade anordnats av biskopen av Chichester och handlade om kristen social etik. Deltagarna hade, berättade Rosendal i en rapport till Rodhe, enats om att kyrkorna även i sitt sociala arbete måste utgå från ”sig själv såsom liturgiskt aktiv, såsom en bedjande kyrka”. Efter konferensen hade Rosendal vistats några dagar hos den anglikanske prästen Gabriel Hebert i Kelham Theological College, och det var här han fick idén att anordna en ekumenisk konferens i Osby prästgård.<sup>48</sup> Den ägde rum i augusti samma år och blev den första i en rad ekumeniska konferenser med in- och utländska deltagare från olika kyrkor och samfund. Även med lokala frikyrkorepresentanter anordnade Rosendal ekumeniska möten. Vid dessa sammankomster varvades teologiska samtal med gudstjänstfirande och bön, vilket tjänade som en markering av den gemensamma strävan efter kyrklig enhet.<sup>49</sup>

Men denna praxis gjorde att katoliker inte kunde medverka. Det var nämligen förbjudet för katolska kristna att delta i ekumeniska möten utan särskilt tillstånd från den Heliga stolen. Förutsättningen för att tillstånd skulle kunna ges var att det inte förekom några gudstjänster vid mötena och att de teologiska diskussionerna inte hade konvergenskaraktär. Enligt dåtida katolsk doktrin var den kyrkliga enheten nämligen redan realiserad i den katolska kyrkan, och den enda vägen att återställa kristen enhet var därför att de icke-katolska kyrkorna och samfunden ”återvända” till den fulla gemenskapen med Rom.<sup>50</sup> I oktober 1939 anordnades emellertid med särskilt tillstånd från den katolske apostoliske vikarien i Sverige, biskop Johannes Müller, ett informellt möte mellan svensk-kyrkliga och, som Rosendal kallade dem, romerska representanter på Mary och Erik von Rosens gods Rockelstad. Makarna von Rosen var framträdande medlemmar i *Societas Sanctae Birgittae*. På mötet hade man, enligt vad Rosendal uppger i brev till Rodhe, behandlat de läror som framstod som mest främmande från en svensk-kyrklig utgångspunkt. Men det hade inte förekommit några egentliga diskussioner och båda parter hade hållit fast vid sina positioner.<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> Rosendal till Rodhe den 22 jan. 1936: ERS, LUB. Rosendal bad Rodhe att bli konferensens ledare. Ang. Rosendals kontakter med den anglikanska kyrkan, se B. Brodts artikel i denna antologi.

<sup>49</sup> S. Ljungman 1997, s. 78-83. O. Bexell, 1999, s. 510.

<sup>50</sup> H. Petri, ”Die römisch-katholische Kirche und die Ökumene”: *Handbuch der Ökumene*. Band II. Hrsg. H. J. Urban, H. Wagner. Paderborn 1986, s. 95-135. Från Pius IX:s pontifikat och framåt behandlades formerna för denna återförening i en rad påvliga skrivelser och encyklikor. De orientaliska kyrkorna, som enligt katolsk uppfattning bevarat enheten i tron och sakramentsförvaltningen, måste erkänna det påvliga jurisdiktionsprimatet men skulle för övrigt få behålla sina särskilda privilegier, riter och kyrkliga ordningar. De protestantiska gemenskaperna, vilka menades ha avvikit från enheten både vad gällde tron, sakramentsförvaltningen och ledningen, uppmanades återvända till det gemensamma fadershuset. Under ledning av den belgiske kardinalen Mercier fördes i början av 1920-talet infomella samtal med företrädare för den anglikanska kyrkan om formerna för en sådan återförening.

<sup>51</sup> Rosendal till Rodhe den 6 nov. 1939: ERS, LUB. Krönikeboken 1939, s. 156: GRS, LUB. Ang. katolska kyrkan i Sverige jmf. Y. M. Werner. *Världsvid men främmande. Katolska kyrkan i Sverige 1879-1929*. Uppsala

Detta var inget möte i Rosendals smak. Syftet med sådana ekumeniska sammankomster var ju, som han såg det, att parterna skulle lära av varandra. Själv integrerade han ständigt nya teologiska och liturgiska intryck i sin förkunnelse och gudstjänstpraxis. Av stor betydelse för hans ekumeniska verksamhet blev kontakten med den katolske prästen Paul Couturier i Lyon, som var en ivrig förespråkare för den bönevecka för kristen enhet som sedan slutet av 1800-talet tillämpats i den katolska kyrkan. Idén gick tillbaka på Leo XIII som i den apostoliska skrivelsen *Providiae Matris* från 1895 anbefallt särskilda böner under pingstoktaven till förmån för ”de avskilda brödernas återförening med den Heliga stolen”. Detta blev inledningen till en rörelse som fick sitt centrum i den till katolska kyrkan konverterade *atonement*-gemenskapen i USA. Böneveckan flyttades nu till mitten av januari. Men det var först sedan Couturier i början av 1930-talet börjat engagera sig i saken som rörelsen fick en mer ekumenisk prägel. Han inträdde för att bönerna skulle ges en mera öppen formulering och byggde upp ett omfattande nätverk av likasinnade inom och utanför den katolska kyrkan. En artikel i en internationell tidskrift fick honom att 1936 etablera kontakt med Rosendal, som genast blev eld och lågor för detta ekumeniska böneapostolat.<sup>52</sup> På ett möte om kristen enhet i Genève 1938 sammanfattade Couturier rörelsens syfte med följande ord:

Afin que l'Unité de l'Église puisse venir, personne n'a le droit de prier pour que sa propre confession soit victorieuse ou quelque autre Église soit vaincue. Nous devons tous nous unir dans la prière afin que l'Unité puisse se réaliser de la manière et au moment que Dieu trouvera bon.<sup>53</sup>

För att kristen enhet skall kunna uppnås skall ingen ha rätt att be för att den egna konfessionen skall segra eller att andra kyrkor skall besegras. Vi måste alla enas i bönen att enheten skall förverkligas på det sätt och vid den tidpunkt som Gud finner för gott.

Detta var inte helt konformt med de romerska instruktionerna. I de officiella romerska dokumenten talades om ”kristen enhet”, och man utgick här från att den kyrkliga enheten redan var förverkligad i den katolska kyrkan. Men eftersom Couturier arbetade mycket diskret och undvek rent dogmatiska frågor kunde verksamheten fortgå. Vid denna tid tvekade Sanctum Officium, den läromyndighet i Rom som vakade över trons renhet, annars inte att med kraft ingripa mot avvikelser i läran. Detta drabbade exempelvis jesuitteologen Henri de Lubac och dominikanen Yves Congar, vilka på grund av anklagelser om bristande renlärighet under

---

1996 samt ”Schweden”: *Kirche und Katholizismus seit 1945. Band I. Mittel-, West- und Nordeuropa*. Hrsg. E. Gatz, Paderborn 1998, s. 322-332.

<sup>52</sup> Rosendal till Couturier den 7 dec 1936: GRS, LUB.

<sup>53</sup> Bilaga till ett brev från 1938 utan datumgivelse från Couturier till Rosendal: GRS, LUB.



några år tvingades upphöra med sin akademiska lärarverksamhet.<sup>54</sup> Couturier var mera försiktig och han kunde också påräkna stöd från kardinalärkebiskopen av Lyon som, enligt vad han uppgav i ett brev till Rosendal, var en vän och en "sainte âme".<sup>55</sup> Rosendal grep sig genast an med att genom brev, uttalanden, artiklar, böneort och senare också i ett radioföredrag försöka introducera böneoktaven i Svenska kyrkan. I denna verksamhet förenades ekumenik och liturgisk förnyelse, och i uttalanden för böneoktaven uppgavs flitig nattvardsgång vara ett verkligt medel att befrämja kyrklig enhet.<sup>56</sup> Sommaren 1937 vände sig Rosendal till biskop Rodhe och ärkebiskop Erling Eidem med en förfrågan om de kunde tänka sig att stödja detta böneapostolat. Han nämnde här att han i januari 1937 för första gången tillämpat böneveckan i Osby församling.<sup>57</sup>

Eidem svarade att han gärna ville be privat för kristenhetens enande men att han inte kunde ge böneoktaven någon formell auktorisation. I december samma år återkom ärkebiskopen till denna fråga. Han var nu betydligt mera kritisk. Så vände han sig mot att Rosendal i sitt uttalande om anslutning till böneveckan framställt denna som något allmänt vedertaget, och han framhöll vidare att han ansåg uppmaningen till daglig nattvard och den långa uppräkningslistan av patriarker, profeter och helgon vara främmande för svensk-kyrklig tradition. Rodhes svar var hålllet i samma anda. Inte heller han ville ge något officiellt godkännande, men han hade inget emot att böneveckan arrangerades på privat initiativ ute i församlingarna. För egen del hade han dock svårt att i privat bön förena sig med detta böneinitiativ, eftersom han inte tillmätte den enskilda bönen någon prestationsförmåga.<sup>58</sup> De båda biskoparna ställde sig alltså tveksamma till tanken på ett böneapostolat för kristen enhet, och andra biskopar reagerade, i den mån de alls svarade, på liknande sätt; de kunde tänka sig att privat be för kristen enhet, inte mer. Men detta lilla medgivande utnyttjade Rosendal skickligt i sin propaganda för böneoktaven genom att ange att "fem biskopar utom ärkebiskopen deltaga".<sup>59</sup>

Detta blev för mycket för Eidem, och han tog därför upp frågan till diskussion på biskopsmötet i januari 1939. I brev till Rosendal framhöll ärkebiskopen att det inte gick an att på detta sätt ge sken av att böneoktaven stöddes av halva det svenska episkopatet, eftersom detta

---

<sup>54</sup> C. Martina, "The historical context in which the idea of a new Ecumenical Council was born": *Vatican II. Assessment and Perspectives. Twenty-Five Years After*. Vol. I. Ed. R. Latourelle. New York 1987, s. 13-55. Andra som drabbades av disciplinära åtgärder var jesuiten J. Daniélou och dominikanen M.-D Chenu.

<sup>55</sup> Couturier till Rosendal den 19 maj 1938: GRS, LUB.

<sup>56</sup> Rosendal till Couturier den 27 juli 1937 och den 10 dec. 1940. I januari 1941 höll Rosendal ett radioföredrag om böneoktaven. I Krönikeboken ges översikter för hur böneveckan firats år för år.

<sup>57</sup> Rosendal till Eidem den 18 juni 1937: Erling Eidems arkiv, Uppsala Landsarkiv, CII:6 Korrespondens (EEA, ULA). Rosendal till Rodhe den 12 juli 1937: ERS, LUB.

<sup>58</sup> Svar till Rosendal från Eidem den 10 juli och den 20 dec. 1937 och från Rodhe den 16 juli s.å: GRS, LUB

<sup>59</sup> Rosendal till Eidem den 5 jan. 1939: EEA, ULA. Rosendal hade publicerat en rapport om böneveckan där han lämnat denna uppgift.

inte överensstämde med det verkliga förhållandet. Att han själv sagt sig vilja be för kyrkans enhet innebar inte på något sätt att han ställt sig bakom böneoktaven, och han var också tveksam till syftet med det hela. Den information han inhämtat visade, påpekade han, att den på katolskt håll hade karaktären av en rörelse för att ”de avfälliga måtte återvända till den av Rom representerade moderkyrkan” och att protestanter i länder som Frankrike höll sig borta från sådan ”katolsk ekumenik”.<sup>60</sup> Också Bo Giertz var skeptisk, om än utifrån en annan utgångspunkt. Han ställde sig, som han framhöll i ett brev till Rosendal från januari 1938, positiv till idén som sådan och deltog gärna i bönen för kristen enhet. Men det som gjort honom fundersam var att han fått klart för sig att böneoktaven hade en helt annan funktion i den katolska kyrkan. Han undrade därför:

Är denna oktav från början ett romerskt initiativ? Är den kanske rentav gammal sed i romerska kyrkan? I så fall kommer det att väcka följande tankar på en del håll här i landet: Där ser man! Nu ha de listiga jesuiterna hittat på, att vi protestanter skola bedja för Kyrkans enhet genom vår viljas förintande medan de påviska bedja för sin seger, och när dessa böner bedits tillräckligt länge för att göra oss mjuka och de romerska säkra, är tiden mogen för nästa steg: vårt återförenande under påven!<sup>61</sup>

Faran var alltså, som Giertz såg det, att gemenskapen för kyrklig förnyelse genom sitt engagemang för böneveckan skulle komma att beskyllas för kryptokatolicism och för att gå Roms ärenden. Detta hade även oroat Rosendal efter det att han fått klart för sig att böneoktaven i den katolska kyrkan på många håll faktiskt präglades av den form av triumfalistisk segervisshet som Giertz antydde i sitt brev. Inom den ovan nämnda *atonement*-gruppen bad man exempelvis varje dag under böneveckan för att en specifikt kyrklig gemenskap skulle, som Rosendal citerar det i krönikeboken, återvända ”back to the Holy Church”. Han hade då vänt sig till Couturier som förklarar att det fanns två böneoktaver, en allmänkristen och en proromersk.<sup>62</sup> I sitt svar till Giertz framhöll Rosendal att den böneoktav som Couturier verkade för och som vann ständigt ökad spridning inom kristenheten var ekumenisk till sin karaktär. De böner som denne anbefallt var nämligen så öppet formulerade att de kunde tolkas på många olika sätt, vilket gjorde att var och en kunde be med sin egen intention. För en präst i Svenska kyrkan var det givetvis självklart att man inte, vilket vissa extrema anglikatoliker

---

<sup>60</sup> Eidem till Rosendal den 1, den 6 och den 9 februari 1939: GRS, LUB. Eidem till Rodhe den 16 febr. 1939: ERS, LUB. I brevet till Rodhe betecknade Eidem böneveckan som ”ett romerskt motdrag” till den ekumeniska rörelsen.

<sup>61</sup> Giertz till Rosendal den 31 jan. 1938: GRS, LUB.

<sup>62</sup> Krönikeboken 1939, s. 137: GRS, LUB.

gjorde, kunde be för enhet i enlighet med påvens intention. Var och en hade alltså, betonade Rosendal, att underordna sig sin egen kyrkas ledning.<sup>63</sup>

Sin egen syn på kyrklig enhet hade Rosendal formulerat redan i *Kyrklig förnyelse*, där han definierade kyrkan som Kristi kropp, vilken fick sin konkreta utformning i de olika lokal-kyrkorna och vars fundament var Bibeln och de fornkyrkliga bekännelseskriterierna. Kyrklig enhet uppnåddes genom att kyrkorna i bot och inre förnyelse fördjupade sin insikt och sin trohet mot detta arv.<sup>64</sup> Just böneveckan för kristenhetens enhet erbjöd, menade han, ett utmärkt tillfälle att praktisera detta, och i krönikeboken skildrar han den känsla av gemenskap med troende kristna världen över som man erfor i denna böneaktion, vilken därmed fungerade som en slags anticiperad kyrklig enhet över alla konfessionella gränser.<sup>65</sup> Som Rosendal såg det hade kyrkan splittrats som en följd av att alla konfessioner på ett eller annat sätt avvikit från den gemensamma katolska grunden, vilken det nu gällde att gemensamt finna tillbaka till. Ingen konfession hade alltså rätt att framställa sig som den sanna kyrkan, inte heller den katolska kyrkan, vars exklusivitetsanspråk Rosendal ansåg vara ett svek mot kyrkans katolicitet och att uttryck för att man inte tog splittringen på allvar.<sup>66</sup> Denna övertygelse förstärktes efter det att han i samband med sitt första och enda besök i Rom 1951 på nära håll fått uppleva det romerska systemet. Det påvliga ceremonielet fann han ”vackert men tryckande”, och audien- sen hos Pius XII blev att döma av hans redogörelser i brev till Couturier snarast en besvikelse. Rosendal hade nog hoppats att påven skulle ägna honom större uppmärksamhet och att han skulle få tillfälle att närmare redogöra för sina ekumeniska idéer. Som det nu var blev audien- sen mycket kort. Han fick dock tillfälle att samtala med en rad framträdande personligheter som intresserade sig för ekumeniska frågor, bland dem jesuitpatern Charles Boyer, som ledde ett institut för ekumeniska studier, och Giovanni Montini, den senare Paulus VI. Rosendal blev, enligt vad han uppger i Krönikeboken, nu mera medveten än tidigare om vilka hinder som stod i vägen för ekumenisk samverkan med Rom.<sup>67</sup> Det har sitt intresse att notera att Boyer i samband med förberedelsearbetet till andra vaticankonciliet försvarade den dittills

---

<sup>63</sup> Rosendal till Giertz den 2 februari 1938 och påsktisdagen 1939: BGS, LUB.

<sup>64</sup> G. Rosendal 1935, s. 27-30.

<sup>65</sup> Krönikeboken 1939, s. 135f: GRS, LUB. Ang. Rosendals ecklesiologi se K. Blückerts artikel i denna antologi.

<sup>66</sup> G. Rosendal, ”Rom sett från en katolsk ståndpunkt som icke är romersk”: *Vi ser på katolicismen. Fyra inlägg om Rom*. Lund 1954, s. 75-95. G. Rosendal, ”Ett brev om tre oöverkomliga hinder på vägen till Rom”: *Varför jag inte gått till Rom. Bekännelser och repliker*. Lund 1956, s. 77-86. I den sistnämnda skriften liknar Rosendal kristenheten vid ett träd som av Djävulen splittrats i olika delar, vilka alla hämtade näring från samma rot (s. 85).

<sup>67</sup> Rosendal till Couturier den 21 april 1951: GRS, LUB. Krönikeboken 1951, s. 488ff.

gångse doktrinen om relationen till andra kristna samfund och på det bestämdaste motsatte sig att böneoktaven gavs den mer öppna formulering som Couturier inträtt för.<sup>68</sup>

Från svensk katolsk sida hade man hoppats att vistelsen i Rom skulle leda till att Rosendal tog det avgörande steget mot konversion. Biskop Müller, som försett honom med rekommendationsbrev och underrättat de kyrkliga myndigheterna i Rom om hans ankomst, bad i ett brev den 16 mars 1951 Rosendal att överväga om tiden inte vore mogen att ”i förtröstan på Guds bistånd och nåd” ta steget fullt ut och konvertera till den katolska kyrkan. Han uppmanade honom också att i sådant fall framföra detta i samband med audiensen hos Pius XII. Rosendal behövde, försäkrade biskop Müller vidare, inte vara orolig för sin försörjning. Man skulle kunna erbjuda honom en anställning som författare och föredragshållare, och kanske vore det rent av möjligt att han med dispens från Rom skulle kunna vigas till katolsk präst. I sådant fall kunde Müller tänka sig att anförtro honom kyrkoherdeposten i Malmö, där man just var i färd att planera för byggandet av en ny kyrka. Han framhöll vidare att han själv skulle komma att vara i Rom vid samma tid som Rosendal och att han hoppades att få tillfälle att tala med honom före audiensen hos påven för att, som han skrev, ”undanröja alla betänkligheter.”<sup>69</sup>

Några av dessa betänkligheter hade Rosendal redan tre år tidigare framfört i ett förtroligt brev till den katolske biskopen. Han underströk här att han omöjligt kunde acceptera att han inte skulle vara en giltigt vigd präst, och att han skulle känna det som ett svek att inte kunna utöva sitt prästämbete. Ett annat hinder var det latinska gudstjänstspråket, och Rosendal sade sig inte vilja avstå från mässa och tidegärd på sitt modersmål. Det fanns, som han såg det, dessutom ingen ”naturlig” möjlighet för den katolska kyrkan att vinna terräng i Sverige, och mirakel kunde man inte bygga sin verksamhet på. Visserligen var det mycket som tydde på att protestantismen var på väg mot sin snara upplösning, men detta medförde ju ingalunda att människor i stället vände sig till Rom. Snarare skulle de komma att avlägsnas än längre från varje form av kristen tro. En mer realistisk lösning vore därför ett fortsatt arbete på Svenska kyrkans katolicering enligt de linjer som han och hans vänner i rörelsen för kyrklig förnyelse följde. Det slutmål som hägrade för Rosendal var att Svenska kyrkan efter att ha förnyats inifrån skulle förenas med Rom, och han ställde frågan om inte den romerska kyrko-

---

<sup>68</sup> J. A. Komonchak, ”Der Kampf für das Konzil während der Vorbereitung 1960-62”: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959-1965*. Band 1. Hrg G. Alberigio, K. Wittstadt. Mainz 1997, s. 304f, 337.

<sup>69</sup> Rosendal till Müller den 21 febr. 1951: Katolska Biskopsämbetets arkiv (KBA), RA. Müller till Rosendal den 26 febr. 1951 och den 12 & 16 mars 1951: GRS, LUB. Breven finns också i kopia i KBA. I sitt brev bad Rosendal Müller hjälpa honom att få en privataudiens hos Pius XII, och han framhöll också att han önskade be påven rikta en appell till alla kristna att delta i bönen för kristen enhet, att han ville upplysa honom om den ekumeniska samverkan som utvecklats i Sverige samt be om en välsignelse för sin egen ekumeniska verksamhet.

ledningen skulle kunna förmås att ”nu göra en stor och generös gest genom att erbjuda möjlighet till en unierad kyrka”. Rent konkret innebar detta att man inom det svenska Apostoliska vikariatet förutom de ordinarie församlingarna också skulle ha svensk-kyrkliga församlingar med svensk gudstjänst och gifta präster. Om ”reordination” skulle visa sig nödvändig, skulle denna kunna göras *sub conditione*, vilket de berörda säkert inte skulle motsätta sig. Med denna lösning skulle man, menade Rosendal, ha mycket större möjlighet att nå ut till det svenska folket än om han och hans likasinnade ämbetsbröder inom Svenska kyrkan konverterade och därmed berövades det verksamhetsfält de nu hade. Han medgav också att det för hans egen del dessutom fanns vissa hinder av dogmatisk art som stod i vägen för en konversion.<sup>70</sup>

Tvärtemot vad som ofta hävdades i media och av svensk- och frikyrkliga kritiker var Rosendal alltså inte någon anhängare av det katolska läro- och kyrkosystemet i dess dåvarande tappning. Just under hans tid som kyrkoherde i Osby upplevde den eftertridentinska, kontrareformatoriska konfessionalismen, vilken revitaliserats genom 1800-talets ultramontana väckelse, en sista blomstringsperiod. Den ultramontana rörelsens seger på bred front bidrog till kyrkoledningens centralisering och det kyrkliga livets uniformering men också till uppkomsten av den miljökatolicism som utgjorde en förutsättning för den katolska kyrkans fortsatt starka ställning i Syd- och Mellaneuropa. En annan viktig faktor var påvens ökade maktposition, vilket befästs genom den 1870 proklamerade dogmen om den påvliga ofelbarheten vid lärouttalanden *ex cathedra*. Påven uppfattades inte bara som en väktare av den kristna tron och moralen utan också som en garant för kyrkans frihet och katolikernas rättigheter mot den moderna statsmaktens absoluthetsanspråk. Denna uppslutning kring påvemakten ledde till att påvliga encyklikor och romerska direktiv kom att få en helt annan genomslagskraft i den katolska världen än de har i våra dagar. Papalismen var inte bara teologisk norm utan också praktiserad verklighet. Den förhärskande nyskolastiska teologin gav detta hierarkiska och starkt centraliserade kyrkosystem en strikt logisk, dogmatiskt grundad motivering, vilken även återspeglades i liturgin och i den kanoniska rätten.<sup>71</sup> Rosendal var som sagt kritisk till den romerska centralismen och den officiella katolska ecklesiologins exklusivism. Men han var samtidigt, vilket både hans böcker och korrespondens ger ett klart vittnesbörd om, fasci-

---

<sup>70</sup> Rosendal till Müller den 17 april 1948: KBA, RA. På brevet har biskop Müller noterat att han haft en diskussion med Rosendal om dessa frågor den 11 oktober 1948.

<sup>71</sup> K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Moderne*. Freiburg 1992, s. 69-119. É. Fouilloux, “Der Katholizismus” & “Im Dienst konfessioneller Identität”: *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*. Band 12. *Erster und zweiter Weltkrieg. Demokratien und totalitäre Systeme 1914-1958*. Hrsg. J.-M. Mayeur & K. Meier. Freiburg 1992, s. 4-17, 134-302. Jmf. H. J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*. Freiburg 2000, s. 44-102.

nerad av den katolska kyrkan, vars rika liturgiska tradition, klara dogmatiska struktur och pastoralliturgiska praxis utgjorde en viktig inspirationskälla för hans eget kyrkliga förnyelsearbete.

Rosendal var därför mycket angelägen om att få till stånd en dialog med representanter för den katolska kyrkan. Ett första steg togs, givetvis med särskilt tillstånd från den katolska hierarkin, med det ovan nämnda mötet på Rockelstad. Hösten 1941 ägde ett nytt informellt möte rum, denna gång i Osby. På katolsk sida deltog bland andra den i Uppsala verksamme jesuitpatern Josef Gerlach, med vilken Rosendal förde en livlig teologisk korrespondens under krigsåren. Av breven från Gerlach framgår att denne efterhand kom att ställa sig alltmer tveksam till denna typ av ekumeniska konferenser, där företrädare från olika konfessioner och kyrkopolitiska riktningar presenterade sina, som han såg det, mer eller mindre subjektiva teologiska uppfattningar i olika frågor. Vad gällde Svenska kyrkan saknades, menade han, en gemensam, bindande och klart formulerad dogmatisk grundval, och det enda som förenade de olika riktningarna var den ”öppna eller förstuckna protesten mot Rom”.<sup>72</sup> I ett brev från september 1944 sammanfattade han sin syn med följande ord:<sup>73</sup>

Det är också min mening att motsättningarna skall klart framställas. Det är hela min ”politik” i allt vad jag skriver. Det behöver ju inte ske i form av en kärlekslös polemik. Jag kan också säga, att jag försökte intaga positionen: att Svenska kyrkan i grund och botten blott är och vill vara ”schismatisk”. Vårt arbete här i landet skulle då vara att övertyga om att det inte finns några skäl att stanna vid denna schism. Men nu kan jag inte mer inbilla mig att denna position har verkligheten bakom sig. Så blir min uppgift en annan: att hjälpa till att de svenska kristna återfinna vägen till den katolska kyrkan.

Gerlach ställde sig alltså avvisande till att katolska teologer skulle medverka i Rosendals ekumeniska möten, och då han i januari 1946 erhöll en inbjudan att delta i den större konferens som Rosendal planerade för sommaren detta år tackade han vänligt men bestämt nej. Från katolsk utgångspunkt var, framhöll han, Svenska kyrkan ett heretiskt samfund, och man kunde därför inte acceptera Rosendals definition av denna kyrka som katolsk. Enligt Gerlach gick det inte an att så att säga ställa sig mellan eller över de existerande kyrkliga systemen, och han uppmanade därför Rosendal att välja sida genom att antingen ställa sig på en klart luthersk grund, vilket innebar ett avståndstagande från allt tal om apostolisk succession och ”prästadöme i katolsk mening”, eller också acceptera den katolska uppfattningen fullt ut

<sup>72</sup> Gerlach till Rosendal den 26 juni & 12 nov. 1942, den 21 jan. 1943, den 5 nov. 1944, den 22 febr. 1946: GRS, LUB. Enligt Gerlach hade de frikyrkliga en mer konsekvent hållning i teologiska frågor än de svensk-kyrkliga.

<sup>73</sup> Gerlach till Rosendal den 20 sept. 1944: GRS, LUB.

och konvertera till den katolska kyrkan.<sup>74</sup> På liknande sätt, om än i mer poetiska ordalag, uttryckte sig biskop Müller i ett brev till Rosendal från januari 1946 med anledning av inbjudan till den planerade ekumeniska konferensen. Brevet avslutades med en uppmaning till Rosendal att dra konsekvensen av sina insikter och återvända till ”Moderkyrkan”. Men Müller gick dock, trots viss tvekan, med på att sända en delegat till konferensen i Osby. Det blev den svenskfödde katolske konvertiten och kyrkoherden i Helsingborg Berndt David Assarsson som fick uppdraget. Assarsson, som i sin egenskap av redaktör för tidskriften *Credo* haft en del kontakt med Rosendal, var mycket intresserad av att utveckla relationen till de högkyrkliga, men någon teolog i egentlig mening var han inte.<sup>75</sup> Assarsson ställde också upp som föredragshållare i samband med en församlingsafton i Osby. Men detta stötte på patrull i kyrkofullmäktige och fick därför inhiberas.<sup>76</sup>

Bakgrunden till biskop Müllers tvekan att sända mer lärda präster till Osby var utan tvekan den romerska kyrkoledningens åtstramningspolitik i förhållande till de interkonfessionella samarbetsprojekt inom ramen för den ekumeniska *Una-Sancta*-rörelsen som växt sig starka under kriget. I länder som Holland och Schweiz förbjöd de katolska biskoparna alla former av ekumenisk samverkan, och i ett monitum, det vill säga en förmanande skrivelse, från juni 1948 inskräptes förbudet mot att delta i ekumeniska sammankomster utan den Heliga stolens särskilda tillstånd. Men denna skrivelse var, trots sin hårda ton, samtidigt ett uttryck för att man i Rom nu på allvar börjat befatta sig med den ekumeniska rörelsen, vilken med grundandet av Kyrkornas världsråd 1948 fått ett eget centralorgan. I Sanctum Officiums instruktion *De motione oecumenica* från december 1949 uppmanades de katolska biskoparna att befordra strävan efter kristen enhet och att initiera möten som kunde bidra till att, som det hette, bibringa icke-katoliker kunskap om den katolska kyrkans lära och disciplin. Samtidigt underströks att all ”communicatio in sacris”, alltså deltagande i icke-katolska gudstjänster, även fortsättningsvis var strikt förbjuden. Genom detta dekret gavs biskoparna fullmakt att för tre år framåt själva ge tillstånd till betrodda teologer att medverka i ekumeniska möten.<sup>77</sup> Ett resultat av denna nya hållning var att katolska kyrkan uppgav sin tidigare strikt avvisande hållning till alla ekumeniska arrangemang som anordnades på protestantiskt håll genom att sända officiella observatörer till Faith and Order-konferensen i Lund 1952. Ärkebiskop Yngve Brilioth riktade sin inbjudan direkt till biskop Müller, som i sin tur – och med särskilt bemyn-

---

<sup>74</sup> Gerlach till Rosendal den 18 jan. 1946: GRS, LUB.

<sup>75</sup> Brev till Rosendal från Müller den 21 jan. & den 27 juni 1946 och från Assarsson den 13 jan. 1945, den 18 jan. 1946 och den 11 aug. 1948: GRS, LUB.

<sup>76</sup> Krönikeboken 1947, s. 392f: GRS, LUB.

<sup>77</sup> H. Petri, 1986, s. 117ff.

digande från Sanctum Officium – utsåg tre observatörer som representanter för den katolska kyrkan i Sverige.<sup>78</sup>

Den katolska kyrkans öppnare hållning till ekumeniska initiativ märktes också på lokalplanet. Från sommaren 1948 och fram till början av 1960-talet kom katolska representanter regelbundet att medverka i de teologiska samtal som Rosendal anordnade i Lunds stifts kursgård i Hästveda, på reträtt- och kursgården i Hjelmseryd, där hans vän Ingvar Hector var föreståndare, och i Osby. För att möjliggöra katolsk medverkan avstod man från alla former av gudstjänster.<sup>79</sup> Trägen gäst vid dessa möten var den franske dominikanpatern Michel Bonnet de Paillerets, som tillhörde det 1947 upprättade dominikankonventet i Lund och som kom att framträda som det svenska katolska stiftets talesman i ekumeniska frågor. Paillerets skrev utförliga rapporter om sina intryck från de av Rosendal anordnade teologiska mötena, där man behandlade ungefär samma teman som på de stora konferenserna i Kyrkornas världsråds regi. En skillnad var dock de liturgiska frågornas dominerande roll, vilket speglade den högkyrkliga inriktningen hos de protestantiska representanterna. Vid ett möte hösten 1949 skall Rosendal, enligt vad Paillerets uppger i sin rapport, ha pläderat för den kyrkosyn som framförts av Congar i *Crétiens désunis* från 1937 och som gick ut på att även om endast den katolska kyrkan under ledning av påven i Rom bevarat den kyrkliga traditionen i dess fullhet, så var även andra kyrkor, om än i lägre grad, medlemmar av Kristi sanna kyrka.<sup>80</sup> Här har nog Paillerets i sin iver att visa hur de högkyrkliga steg för steg närmade sig den katolska kyrkan gjort en övertolkning. I Rosendals vision framträdde ju Svenska kyrkan som en bland många lokalkyrkor och han avvisade bestämt varje gradering mellan de olika ”katolska” kyrkorna.

Mot slutet av 1950-talet hade Paillerets intresse för att medverka i de högkyrkliga sammankomsterna under Rosendals ledning betydligt svalnat. I ett brev från januari 1959 till den nye biskopen för Stockholms katolska stift, Ansgar Nelson, bad han att bli befriad från uppdraget att delta i det stundande mötet i Hjelmseryd. Paillerets blev entledigad, och i hans ställe skickades en yngre, svenskfödd dominikan.<sup>81</sup> Detta var ett tydligt uttryck för att man från ka-

---

<sup>78</sup> Brilioth till Müller 13 jan. och 14 febr. 1951. Müller till Brilioth den 20 febr. 1951 (utkast). Supplik till Pius XII den 17 febr. 1951 (utkast). Tillstånd gavs i en skrivelse av den 31 jan 1952. Instruktion från Sanctum Officium den 1 aug. 1952. Rapport från Paillerets den 8 sept. 1952: Saknr. 31, KBA, RA. I sin motivering framhöll Müller att det fanns en stark rörelse i riktning mot den katolska kyrkan inom Svenska kyrkan och att Brilioth företrädde en kyrkosyn som på många punkter överensstämde med den som utvecklats i *Mystici Corporis Christi*. Som representant för den Heliga stolen sändes jesuitpatern Sebastian Tromp, som var huvudförfattare till nämna encyklika.

<sup>79</sup> Rosendal till Müller den 16 mars 1948, den 25 maj & 6 juli 1949: KBA, RA.

<sup>80</sup> Paillerets till Müller den 27 jan. och den 13 aug. 1948, den 1 febr. och den 8 sept. 1949: Saknr. 31, KBA, RA. Y. Congar, *Crétiens désunis. Principes d'un "oecumenisme" catholique*. Paris 1937. Det var den ecklesiologiska grundprincip som kom att präglade andra vaticankonciliet dogmatiska konstitution *Lumen gentium*.

<sup>81</sup> Paillerets till Nelson den 10 jan. 1959. Svar från Nelson den 14 jan. 1959 (kopia): Saknr. 31, KBA, RA.



tolsk sida inte längre tillmätte de högkyrkliga grupperna samma betydelse som tidigare. Till en del berodde detta på de nya strömningar som börjat göra sig gällande i den katolska kyrkan efter det att Johannes XXIII bestigit Petri stol i oktober 1958 och som framkallade förväntningar om en mer radikal väg till kyrklig enhet. Med andra vaticankonciliet ecklesiologiska nyorientering skapades dessutom förutsättningar för en officiell dialog med företrädare för andra kyrkor och samfund. De första officiella kontakterna togs i samband med konciliet öppnande hösten 1962.<sup>82</sup> I sin bok *Catholicisme en Scandinavie* från 1968, där den ekumeniska rörelsen ägnas ett särskilt kapitel, framhöll Paillerets att den ekumeniska dialogen inte fick koncentreras till de högkyrkliga, eftersom de endast utgjorde en mycket liten grupp som inte var representativ för den nordiska protestantismens som sådan.<sup>83</sup>

Men fortfarande i början av 1950-talet var det många bedömare som betraktade den högkyrkliga rörelsen som en faktor att räkna med. Bland dem var även biskop Müller, som i ett brev till Jan Willebrands, sedermera sekreterare vid det tio år senare upprättade Sekretariatet för kristen enhet, framhöll de högkyrkligas betydelse för det närmande till Rom som han menade sig kunna iakttä inom protestantismen.<sup>84</sup> I sin bok *Hundra års svensk kyrkdebatt* från 1953, vilken handlar om de olika kyrkliga riktningarna i Svenska kyrkan, ägnade Gustav Aulén högkyrkligheten och särskilt då Rosendal ett helt kapitel. Aulén konstaterade här att den högkyrkliga rörelsen visserligen led av många barnsjukdomar, vilket bland annat tog sig uttryck i en, som han menade, naiv ceremoniglädje och en viss benägenhet att vilja chockera. Men han noterade samtidigt att det också fanns många positiva drag som exempelvis det hänföra engagemanget för församlings- och nattvardslivets förnyelse. Enligt Auléns bedömning hade högkyrkligheten alltså något väsentligt att bidra med i svenskt kyrkoliv och skulle kunna spela en viktig roll i framtiden. En förutsättning var dock, menade han, att de från reformatorisk utgångspunkt oacceptabla inslagen inom nattvards- och ämbetsläran som särskilt Rosendal gjort sig till talesman för tonades ner eller i vart fall inte tilläts bli dominerande. Om så skedde skulle detta nämligen leda till att rörelsen isolerades. Aulén tillade emellertid att en sådan isolering också skulle kunna framkallas genom ”en otillbörligt snäv och sur hållning från andra teologiska riktningar”.<sup>85</sup>

Det var just detta som kom att inträffa. Rosendal modifierade inte sin uppfattning i ämbets- och nattvardsfrågan utan kom i det följande tvärtom att lyfta fram de punkter som Aulén

---

<sup>82</sup> H. Petri, 1987, s. 136-154.

<sup>83</sup> M. de Paillerets, *Catholicisme en Scandinavie*, Paris 1968, s. 169.

<sup>84</sup> Müller till Willebrands den 2 juli 1952: KBA, RA. Han underströk vidare vikten av att centralisera de katolska arbetet för kristen enhet.

<sup>85</sup> G. Aulén, Lund 1953, s. 148-185.

kritiserat, inte minst då nattvardens karaktär av offerhandling samt den apostoliska successionens betydelse för ämbetets giltighet. I sina publikationer från 1954 och framåt förfäktade Rosendal sina ”katolska” positioner på ett radikalare sätt än tidigare, och han drog sig nu inte längre för att öppet kritisera det svenska episkopatet för att ha svikit sitt uppdrag. En viktig anledning till denna radikalisering var utan tvivel kvinnoprästfrågan, som just vid denna tid kom i centrum för den kyrkliga debatten.

### **Genus och kyrkopolitik: kyrklig förnyelse vid skiljevägen**

Svenska kyrkan var fram till år 2000 en statskyrka, och detta gjorde att frågan om kvinnors tillträde till prästämbetet kom att hänga nära samma med regleringen av kvinnors rätt att inneha statlig tjänst. Redan 1923 framförde en statlig utredning förslag om att prästämbetet på vissa villkor skulle öppnas för kvinnor, men detta förslag avlogs av de kyrkliga remissinstanserna. Från den stunden var kvinnoprästfrågan ett ständigt återkommande tema. Inför kyrkomötet 1938 framfördes förslag om ett särskilt ämbete för kvinnor, och 1946 tillsattes ännu en statlig utredning under ledning av biskop Torsten Bohlin. Fyra år senare kom utredningen med sitt betänkande, där det konstaterades att det inte fanns några exegetiska eller läromässiga hinder för att ge kvinnor tillträde till prästämbetet. Frågan om kvinnliga präster bedömdes vara en praktisk lämplighetsfråga, och man överlämnade därför åt statsmakten att avgöra saken. Mot detta reserverade sig en minoritet bestående av tre präster och en diakonissa, vilka i stället föreslog att ett särskilt kyrkligt ämbete för kvinnor skulle inrättas.<sup>86</sup>

Rosendal ställde sig givetvis helt avvisande till tanken på kvinnliga präster, och han kunde här stödja sig på ledande svenska teologers utlåtanden. Som han såg det stred idén om kvinnliga präster inte bara mot Bibelns klara vittnesbörd utan också mot kyrkans apostoliska tradition och tvåtusenåriga praxis. I ett brev till biskop Rodhe från maj 1938, där han utvecklade han sin syn på denna fråga, framhöll han just kyrkans praxis som en normerande faktor. Det olyckliga var, menade han, att så många bortsåg från detta och i stället bedömde saken utifrån en ensidig ”kvinnosakssynpunkt”. Sådant saknade enligt hans mening all relevans i sammanhanget.<sup>87</sup> Men detta innebar inte att Rosendal var negativ till den kvinnliga emancipationsrörelsen som sådan, och i boken *Äktenskapet, hemmet och familjen* uttryckte han sin

---

<sup>86</sup> B. Ralfnert, *Kvinnoprästdebatten i Sverige i perspektivet kyrka-stat*. Lund 1988, s. 117-185. Ralfnerts tes om att det skulle ha funnits en gemensam strategisk så kallad biskopslinje håller inte streck, men boken innehåller inte desto mindre många värdefulla faktaupplysningar. Jmf. också I. Brohed, ”Sverige: Folkkyrkans ordning och de politiska partierna”: *Nordiske folkekirker i opbrud. National identitet og international nyorientering efter 1945*. Red. J. H. Schjørring. Århus 2001, s. 186ff.

förståelse för att unga kvinnor valde ett yrkesliv framför äktenskapet med dess husliga sysslor och långa graviditetsperioder. Samtidigt framhöll han äktenskapets stora värde som samhällsinstitution och mänsklig gemenskap och sist men inte minst dess sakramentala karaktär. Men något försök att reaktivera den lutherska kallelseleläran och på den vägen legitimera kvinnans uteslutning från prästämbetet gjorde Rosendal inte.<sup>88</sup> Hans motstånd mot kvinnliga präster var snarast motiverat av den kyrkliga traditionens vittnesbörd. Dessutom insåg han att ett kvinnligt prästämbete i Svenska kyrkan skulle komma att utgöra ett hot mot hans kyrkliga förnyelseprogram och ekumeniska strävanden. Det var därför en stor besvikelse för honom att det svensk-kyrkliga episkopatet inte agerade mer handlingskraftigt till försvar för den gällande ordningen. Det var säkert detta han anspelade på då han i boken *Kyrka och ordensliv* från 1954 skrev:

Vi sakna auktoritet i vår Kyrka. Vilken av våra biskopar brukar framträda med klara signaler, med förlösande ord i svåra situationer? Var har vi vägledande ord från biskopsmötet? Var finna vi herdabrev, som verkligen vägleda hjorden? [...] En försiktighet, som verkar fullkomligt förlamande, tillintetgör i de flesta fall kraften i den kyrkliga ledningen. När biskoparna själva på alla sätt draga sig undan auktoritetens ansvar, hur skola vi då kunna lyda dem?<sup>89</sup>

Vad gällde kvinnoprästutredningen hade Svenska kyrkans tretton biskopar visserligen avvisat majoritetsgruppen förslag, men flertalet av dem gjorde det inte på teologiska grunder utan av mer kyrkopolitiska skäl som exempelvis församlingarnas bristande beredskap att ta emot kvinnliga präster samt faran för att reformen skulle leda till starka motsättningar inom kyrkan. På liknande sätt uttalade sig ärkebiskop Brilioth i ett herdabrev från 1950, där han framhöll att han inte fann några tungt vägande exegetiska skäl mot kvinnliga präster men att han ansåg att tiden ännu inte var mogen och att en sådan reform även skulle skada de ekumeniska relationerna till andra kyrkor.<sup>90</sup> Denna argumentering visar att flertalet svensk-kyrkliga biskopar i praktiken uppgett sitt motstånd mot kvinnliga präster, och det var nu bara var en tidsfråga när det formella beslutet skulle komma. I Danmark hade man öppnat prästämbetet

---

<sup>87</sup> Rosendal till Rodhe den 5 maj 1938: GRS, LUB. Här ställde sig Rosendal också positiv till förslaget att inrätta ett särskilt kyrkligt, icke-prästerligt ämbete för kvinnor, och han betonade att man med tacksamhet skulle ta tillvara kvinnornas engagemang i det kyrkliga arbetet.

<sup>88</sup> G. Rosendal, *Äktenskapet, hemmet och familjen*. Kallingen 1953. Ang. kallelseleläran och kvinnosaken, jmf. I. Hammar, *Religion and emancipation. Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca 1860-1900*. Stockholm 1999. M. Södling, "Hemmet är vårt kall! – en kyrklig kvinnokongress 1920": *Mot halva makten – elva historiska essäer om kvinnors strategier och mäns motstånd*. SOU 1997:113, s. 134-152.

<sup>89</sup> G. Rosendal, *Kyrka och ordensliv*. Kallinge 1954, s. 50f.

<sup>90</sup> B. Raflnert, 1988, s. 187-208. C. Strandberg, "Brilioth som kyrkoledare": *Yngre Brilioth – historiker, teolog, kyrkoledare. Texter, studier, minnen samlade och utgivna av Oloph Bexell*. Skellefteå 1997, s. 293-296.

för kvinnor redan 1947, men det fanns ingen bestämmelse som förpliktigade de danska biskoparna att viga kvinnor. Möjligheten fanns alltså att ingen biskop skulle ställa upp.<sup>91</sup> Rosendal hade därför tillsammans med likasinnade vänt sig till Eidem i Uppsala och ärkebiskopen av Canterbury och bett dem att ingripa, vilket båda avvisat. Rosendal skrev också till biskop Rodhe och bad honom försöka övertala sina danska biskopskollegor att vägra viga kvinnor.<sup>92</sup> Liksom de båda ärkebiskoparna framhöll Rodhe i sitt svar att han ansåg det meningslöst att ingripa i den danska kyrkostriden. Brevet avslutas med följande kommentar:

Frågan är för övrigt komplicerad. Det är klart att de evangeliska kyrkorna bättre än hittills borde mobilisera den kvinnliga parten. Den romerska kyrkan har sedan gammalt skapat utrymme för ledande kvinnliga personer genom sina klosterorganisationer. Även den anglikanska kyrkan har förmått ge utrymme åt de kvinnliga krafterna på ett annat sätt än vi.<sup>93</sup>

Kanske har detta brev fungerat som ett incitament för Rosendal att agera för ett svensk-kyrkligt ordensliv. Han hade längre intresserat sig för klosterliv, och under sina resor i England och i det katolska Europa vid flera tillfällen gästade kloster. För Rosendal verkade inte minst kontakten med det anglikanska klosterlivet inspirerande, eftersom han här fick ett levande bevis för att klosterlivet kunde ha en plats även inom en kyrka som officiellt stod på reformatorisk grund. I en rapport till biskop Müller från augusti 1948 meddelade den ovan nämnde Paillerets att han mött en ung svensk kvinna som på uppmaning av Rosendal bestämt sig för att inträda i ett anglikanskt kloster i England.<sup>94</sup> För Rosendal var ordenslivet ett utflöde av kyrkans katolicitet, och ordnarna var, som han uttryckte det, kyrkans ”fästningar och fasta punkter”. Han avvisade emellertid den syn på ordenslivet som vid denna tid var rådande norm i den katolska kyrkan, där ordensfolket betecknades som ett fullkomlighetens stånd och ordenslivet betraktades som en högre livsform än livet som lekman. Enligt hans synsätt var båda livsformerna ett uttryck för en gudomlig kallelse och hade därmed samma värde.<sup>95</sup>

Våren 1954 ansåg Rosendal tiden mogen för att introducera klosterlivet i Svenska kyrkan. Små kvinnliga systraskap existerade redan, och lundabiskopen Anders Nygren kom fyra

---

<sup>91</sup> H. B. L. Øllegaard, Kvindelige præster i Danmark”: *Kyrkans Studiefrent* 1958:2, s. 12ff. J. Stenbæck, ”Danmark: Folkekirken og de politiske partier efter 2. Verdenskrig”: *Nordiske folkekirker ...*, 2001, s.226ff. Norge hade öppnat prästämbetet för kvinnor redan tio år tidigare och med samma förbehåll som i Danmark. Ø. Norderval, ”Den norske kirke i etterkrigssamfunnet: konflikt, nyorientering og reformer”: *Nordiske folkekirker ...*, 2001, s. 200ff.

<sup>92</sup> Rosendal till Rodhe den 16 april 1948: ERS, LUB. Här refereras också till breven till Eidem och till ärkebiskop Lang av Canterbury.

<sup>93</sup> Rodhe till Rosendal den 19 april 1948: GRS, LUB.

<sup>94</sup> Paillerets till Müller den 13 aug. 1948: Saknr. 31, KBA, RA.

<sup>95</sup> G. Rosendal 1953, s. 9f. G. Rosendal, 1954, s. 146ff, 160. Ang. den förkoniciliära katolska doktrinen om ordenslivet, se F. Dander, ”Berufung”: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band II. 1958, s. 284f.

år senare att inviga ett kapell till en av dessa systrakommuniteter.<sup>96</sup> Men komunitetsliv är en sak, klosterlöften en annan, eftersom de associerades med det katolska ordenslivets *vota solemnia*, det vill säga för hela livet bindande löften som inkluderade sträng klausur och absolut lydnad gentemot den kyrkliga överheten. I religionsfrihetslagen från 1951 gjordes en särskild markering mot denna form av klosterliv, och det var uttryckligen förbjudet att etablera kloster utan särskilt tillstånd från regeringen.<sup>97</sup> Här har vi bakgrunden till den uppståndelse det framkallade, då Rosendal vid en högmässa i Osby kyrka pingstdagen 1954 mottog ordenslöften av Marianne Nordström.<sup>98</sup> Lunds domkapitel inskred genast och uppmanade Rosendal att förklara sitt handlingssätt. I detta sammanhang kom också, efter en anmälan från två kvinnliga församlingsmedlemmar, de katolicerande tendenserna i gudstjänstlivet i Osby åter på dagordningen. Rosendal försvarade sig i en skrivelse till domkapitlet och i brev till biskop Nygren med att det varit fråga om en helt privat löftesavläggning av det slag som förekom inom diakonisällskapen och scoutrörelsen. Men detta försök att tona ner det hela hjälpte inte. Rosendal erhöll en skarp reprimand från Lunds domkapitel och dömdes till ett års övervakning. Den skulle ombesörjas av kontraktsprost Arthur Rynge, och Rosendal uppmanades att i allt som rörde gudstjänsten rådföra sig med denne. I sin dom erinrade domkapitlet om biskopsmötets beslut i ”ceremonifrågan” från 1952, vilket Rosendal menades ha satt sig över.<sup>99</sup>

Detta var ett hårt slag för Rosendal. Inte för att övervakningen blev särskilt besvärande, men domkapitlets beslut innebar inte desto mindre ett underkännande av hans liturgiska reformverksamhet. I utlåtandet talades bland annat om att Rosendal genom sitt sätt att gestalta gudstjänsten visat brist på omdöme och verklig omsorg om sin församling. De båda anmälningar som lämnats in efter nunnevigningen tolkades som ett uttryck för att församlingens gammalkyrkliga majoritet önskade ”en förkunnelse och en gudstjänst i mera evangelisk-luthersk anda”.<sup>100</sup> Tre år tidigare hade Rosendal upplevt en annan svår motgång. Då hade nämligen kyrkofullmäktige i Osby med stor majoritet uttalat sig för kvinnliga präster. Rosendal hoppades emellertid i det längsta att Svenska kyrkan skulle stå emot de krav som restes från samhällets sida på att prästämbetet skulle öppnas för kvinnor.<sup>101</sup> Men våren 1958 antog riksdagen med stor majoritet regeringens förslag om kvinnliga präster, och i september

---

<sup>96</sup> Jmf. B. Laghés artikel i denna antologi.

<sup>97</sup> G. Inger, ”Klosterförbudet i Sverige och dess upphävande”: *Statsvetenskaplig Tidskrift* 1962, 133-173

<sup>98</sup> G. Rosendal, 1954, s. 83-103.

<sup>99</sup> Utdrag ur Lunds domkapitels protokoll den 16 juli 1954. Rosendal till Nygren den 10 jun 1954: GRS, LUB. Krönikeboken 1954, s. 89-94, 976-101. Jmf. B. Laghés artikel i denna antologi.

<sup>100</sup> Det sistnämnda yttrandet var ett citat från en skrivelse av kontraktsprost Rynge, vilket fogats till protokollet.

<sup>101</sup> Krönikeboken 1957, 271ff, 287. S. Ljungman, 1997, s. 97f.

samma år godkändes beslutet även av kyrkomötet.<sup>102</sup> De högkyrkliga samlades till ett kristmöte i Hjelseryd, och på ett möte i Uppsala, där även företrädare för gammal- och lågkyrkliga grupper deltog, fattades beslut om att bilda en bekännelsefront kallad Kyrklig samling till försvar för kyrkans lära och ordning. Vid dessa möten deltog emellertid inte Rosendal, och han kom heller inte att spela någon framträdande roll vare sig i Kyrklig samling eller i den vid samma tid bildade Arbetsgemenskapen för kyrklig förnyelse. Mycket talar för att Rosendal nog förväntat sig att han skulle ha fått en ledande position i denna bekännelsefront. Hans notering i Krönikeboken att han helt enkelt inte haft ”lust” att vara med får nog ses som en efterhandskonstruktion för att dölja den egna besvikelsen.<sup>103</sup>

Beslutet om kvinnliga präster innebar på många sätt en kris för Rosendal, och han övervägde ett tag att lämna Svenska kyrkan, eftersom han fruktade att reformen skulle påverka prästämbetets giltighet och därmed ominstetgöra Svenska kyrkans katolicitet. Detta var också bakgrunden till hans ovan nämnda förfrågan hos biskop Müller om man från Roms sida kunde tänka sig att acceptera högkyrkliga församlingar som en unierad samfundsgemenskap inom ramen för det svenska apostoliska vikariatet.<sup>104</sup> Från sina anglikanska vänner erhöll han emellertid lugnande svar, och med Couturier hade han ingående diskuterat frågan redan flera år innan riksdagen fattade sitt beslut. Denne hade då uppmanat Rosendal att under alla omständigheter stanna kvar i Svenska kyrkan, vars ämbete, förutsatt att det var giltigt, inte skulle påverkas av att kvinnor vigdes till präster, eftersom en sådan vigning i sig skulle vara ogiltig. Att lämna sin post vore, menade Couturier, detsamma som att desertera. I stället skulle Rosendal kvarstå på sin post och ”travailler avec votre Evêques” (arbeta tillsammans med era biskopar) för Svenska kyrkans förnyelse och försvara biskoparna mot angrepp från radikala lekmannagrupper. Couturier hade tydligtvis inte riktigt klart för sig hur situationen i Svenska kyrkan verkligen såg ut. Den information han hade byggde främst på Rosendals brev och artiklar, som givit en idealiserad bild av läget.<sup>105</sup> Men de lugnande beskederna från Couturier och andra har säkert bidragit till Rosendals beslut att stanna kvar och kämpa vidare i Svenska kyrkan.

Det finns intressanta paralleller mellan Rosendals och de högkyrkligas kamp för att, som de menade, bevara det kyrkliga ämbetet i dess apostoliska form och det motstånd från konservativt håll som de av andra vatikankonciliet initierade reformerna utlöste inom den ka-

---

<sup>102</sup> Ralfnert, 1988, s. 252-301.

<sup>103</sup> Krönikeboken, 1958, s. 311-415 (om Kyrklig samling s. 390-396).

<sup>104</sup> Rosendal till Müller den 17 april 1948: GRS, LUB.

<sup>105</sup> Couturier till Rosendal den 4 juni 1951: GRS, LUB. Att Rosendal gett en idealiserad bild av Svenska kyrkan bekräftas också av den minnesbok som utgavs om Couturier kort efter hans död 1953 och som innehåller upplysningar om Rosendal och hans verksamhet i Svenska kyrkan. M. Villain, *L'abbé Paul Couturier. Apôtre de l'Unité chrétienne*. Paris 1954, s. 199-204, 230f.

tolska kyrkan. Här blev liturgireformen 1969 den utlösande faktorn som ledde till omfattande protester och till uppkomsten av en traditionalistisk rörelse, vars ledande man blev den emeriterade franska ärkebiskopen Marcel Lefebvre. Denna rörelse, som hade och har sin bas i Frankrike och Schweiz men som också vann stora anhängarskaror i Tyskland, Österrike och Förenta staterna, kom framför allt att inrikta sig på att rädda den gamla mässordningen, vilken nu kom att kallas den "tridentinska". Men försvaret gällde inte bara liturgin i sig utan hela det ecklesiologiska system och därmed sammanhängande religiösa livsform som den representerade. Den svåra kris som den katolska kyrkan råkade in efter konciliet med snabbt sjunkande gudstjänstfrekvens och massflykt från ordensliv och prästämbete gav dessa kritiker vatten på sin kvarn. Traditionalisterna vände sig mot nyorienteringen på ecklesiologins område, som fått till följd att de juridiska och hierarkiska aspekterna tonats ner till förmån för gemenskapstanken och att den katolska kyrkan uppgivit sitt tidigare avståndstagande från ekumenisk samverkan med andra kristna kyrkor och samfund. Vidare ställde man sig kritisk till nyansatserna på nådelärens område, vilka lett till att den doktrin om de goda gärningarna (meritumdoktrinen) som legat till grund för det tidigare så rika andaktsväsendet, i praktiken uppgavs och ersattes med en mer världstillvänd syn på helgelseprocessen. De teologiska nyansatserna fick sin symboliska gestaltning i den reformerade liturgin, och det var därför främst denna som traditionalisternas motstånd kom att gälla. Därmed kom den tridentinska liturgin att framstå som en symbol för dogmatisk renlärighet.<sup>106</sup>

Liksom Rosendal och de högkyrkliga ansåg att beslutet om kvinnliga präster stred mot kyrkans lärotradition och därmed perverterade det kyrkliga ämbetet menade de katolska traditionalisterna att den reformerade mässliturgin och den nya ekumeniken innebar en avvikelse från katolsk troslära. Både Lefebvre och Rosendal ansåg sig hålla fast vid den rena läran, båda utvecklade motståndsstrategier för att förhindra vad de ansåg vara en felutveckling inom sin respektive kyrka och båda menade sig försvara "katolsk" lära, tradition och auktoritet. Just på denna punkt finns visserligen en viktig skillnad. Lefebvre utgick nämligen från den teologiska och disciplinära tradition som fram till andra vaticankonciliet varit gängse norm i den katolska kyrkan, medan Rosendal – i likhet med de katolska reformivrarna – tvärtom strävat efter att i anknytning till fornkyrkliga ideal reformera det svensk-kyrkliga lärosystemet och gudstjänstlivet. Den kritik som missnöjda gammalkyrkliga osbybor riktade mot Rosen-

---

<sup>106</sup> E. Poulat, *Une église ébranlée. Changement, conflit et continuité de Pie XII à Jean-Paul II*. Tournai 1980, s. 266-281. A. Bugnini, *Die Liturgiereform 1948-1975. Zeugnis und Testament*. Freiburg 1983, s. 299-325. Ang. de av konciliet initierade förändringarna, jmf. M. N. Ebertz, "Desinstitutionalisierungsprozesse im Katholizismus: Die Erosion der Gnadenanstalt": *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, Theologische und soziologische Perspektive*. Hrsg. F.-X. Kaufmann, A. Zingerle. Paderborn 1996, s. 375-394.

dals liturgiska förnyelse påminner, intressant nog, på många sätt om det motstånd som den efterkonciliära liturgireformen utlöste inom den katolska kyrkan. Men medan männen bakom den katolska liturgireformen skred till verket med den högsta kyrkoledningens mandat och godkännande,<sup>107</sup> agerade Rosendal helt på egen hand och ibland också i strid med sin egen biskops råd och önskemål. Det är här som likheten med de katolska traditionalisterna framträder som klarast.

För att möjliggöra ett fromhetsliv av förkonciliärt snitt har de katolska traditionalisterna byggt upp ett nät av församlingar och missionscentra vid sidan av de etablerade församlingsstrukturerna.<sup>108</sup> Men trots sin traditionalism saknar denna nyupplaga av den förkonciliära katolicismen själva det fundament som dess äldre förlaga byggde på, nämligen den absoluta troheten mot påvemakten och dess direktiv i religiösa, sociala och etiska frågor. Utgångspunkten är ju en i traditionens namn uttalad vägran att acceptera en av den högsta kyrkliga auktoriteten påbjuden kyrklig reformverksamhet.<sup>109</sup> Saken ställdes på sin spets då ärkebiskop Lefebvre 1988 vigde fyra av sina medarbetare till biskopar och därmed ådrog sig exkommunikation. Detta ledde samtidigt till att den traditionalistiska rörelsen splittrades i en utomkyrklig och en romtrogen falang. För den sistnämnda inrättades ett särskilt romerskt ämbetsverk, kallat *Ecclesia Dei*. Medan den schismatiska gruppen nu helt tog avstånd från andra vatikan-konciliet, har de romtrogna traditionalisterna uttryckligen accepterat konciliedokumentet, om än med tillägget att de skall läsas i ljuset av den katolska traditionen. Men de håller fast vid sin vägran att för egen del acceptera liturgireformen. För att försvara detta förhållningssätt har man måst tillgripa det argument som utgör själva grundbulten i den moderna katolicism som man för övrigt tar avstånd från, nämligen kravet på pluralism.<sup>110</sup>

Rosendal och de högkyrkliga byggde inte upp en parallell kyrkostruktur på samma sätt som de katolska traditionalisterna. Däremot kom vissa församlingar att fungera som en bas för det högkyrkliga motståndet, och den så kallade samvetsklausulen gav gammaltroende och högkyrkliga präster möjlighet att med åberopande av personlig övertygelse undgå att behöva fira gudstjänst tillsammans med kvinnliga präster.<sup>111</sup> Även här blev med andra ord den moderna pluralismen med dess krav på respekt för personlig övertygelse en räddningsplanka. De högkyrkliga var lika litet som de katolska traditionalisterna vänner av teologisk och liturgisk

---

<sup>107</sup> H.-B. Meyer, 1989, s. 309-324, 360-369, 390ff.

<sup>108</sup> H. Pérol, *Le Sans-Papier de l'Église. Les successeurs de Monseigneur Lefebvre aujourd'hui. Un enquête – un débat*. Paris 1997.

<sup>109</sup> M. Lefebvre, *Ils L'ont découronné. Du libéralisme à l'apostasie. La tragédie conciliaire*. Escuroles 1987.

<sup>110</sup> ”Das Schisma der Traditionalisten. Dokumente, Anmerkungen, Ausblick”: *Der Fels* 1988:7/8. ”Bilan de l'application du motu proprio *Ecclesia Dei*”: *La Nef*. Hors-Serie Mai 1993.



pluralism, och Rosendal uttryckte i sin korrespondens ibland oro över den, som han menade, bristande renlärligheten bland de svensk-kyrkliga teologerna. Vad gällde hans eget teologiska författarskap var det emellertid just det svenska episkopatets pluralistiska syn på lärosystemet som gav honom möjlighet utveckla sin egen, allt annat än lutherska syn på exempelvis sakramenten och ämbetet. I ett brev till Rosendal från januari 1947 framhöll ärkebiskop Eidem, efter att ha markerat att han personligen inte delade Rosendals kyrkliga ståndpunkt, att ”i vår svenska kristenhet skall det vara högt i tak, så att utrymme lämnas åt olika meningsriktningar och inställningar”. Det enda som krävdes var en klar bekännelse till Jesus Kristus.<sup>112</sup> Man kan se detta yttrande som ett uttryck för att de reformatoriska lärodokumenterna inte hade samma normativa ställning som tidigare. Så har nog också Rosendal tolkat saken, och i sina skrifter från 1950-talet och framåt tycks han ha uppgivit sin tidigare strävan att göra sina teologiska utläggningar konforma med evangelisk-luthersk lärotradition och utvecklade i stället en slags *via media* mellan och över de etablerade konfessionella systemen. Detta är särskilt tydligt i boken *Vårt katolska arv* från 1956. I en recension i tidskriften *Credo* konstaterades syrligt att Rosendal använde de teologiska lärosystemen som ett ”smörgåsbord”.<sup>113</sup> Omdömet har visst fog för sig.

Det europeiska samhället kom från mitten av 1800-talet och framåt att utvecklas i riktning mot ökad individualism, pluralism fortgående sekularisering av det offentliga livet. Denna utveckling utlöste starka motkrafter från kristet håll i form av väckelserörelser, konfessionalistisk samling och inre och yttre mission. Men detta snarare förstärkte den grundläggande trenden mot ett samhälle där kristendomen inte längre är en del av en gemensam konfessionell kultur utan i stället ett uttryck för ett fritt, individuellt val.<sup>114</sup> Rosendal och Lefebvre försökte, om än på olika sätt och med olika mål, bekämpa denna utveckling men var samtidigt själva typiska representanter för det individualistiska tänkande som utgör själva motorn i moderniseringsprocessen. De åberopade sig båda på den kyrkliga traditionen och auktoriteten, men de förbehöll sig samtidigt rätten att själva avgöra vari denna tradition bestod och vad

---

<sup>111</sup> D. Sandahl, *Kyrklig splittring : studier kring debatten om kvinnliga präster i Svenska kyrkan samt bibliografi 1905 - juli 1990*. Stockholm 1993.

<sup>112</sup> Eidem till Rosendal den 5 jan. 1946: GRS, LUB. Augsburgska bekännelsen och Konkordieformeln räknar med två sakrament, dopet och nattvarden, medan Apologin även ser syndaavlösningen som ett sakrament. Tanken att prästvigningen och äktenskapet skulle vara ”egentliga” sakrament avvisas uttryckligen, liksom också läran om mässoffret. Varningar utfärdas mot överflödiga ceremonier och andra ”människostadgar. Jmf. *Lutherska kyrkans Bekännelseskriterier*. Utg. G. Billing. Lund 1894.

<sup>113</sup> *Credo* 1957, s. 147. Recensionen är skriven av jesuitpatern Wilhelm Köster.

<sup>114</sup> Jmf. H. Lehmann (Hrsg), *Säkularisering, Dechristianisering, Rechristianisering im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*. Göttingen 1997. O. Blaschke, ”Das 19. Jahrhundert. Ein zweites konfessionelles Zeitalter?“. *Geschichte und Gesellschaft* 2000:1, s. 38-75. H. McLeod, *Secularization in Western Europe, 1848-1914*. London 2000.

som utmärkte en rättmätig auktoritet. Rosendal kunde, vad gällde beslutet om kvinnliga präster, ta fasta på att initiativet kom från statsmakterna och därmed var politiskt, inte teologiskt motiverat. Lefebvre motiverade sin protesthållning med att konciliefäderna förts bakom ljuset av modernistiskt sinnade teologiska rådgivare. Han var trogen det ”eviga Rom”, inte det av irrlärliga teologer och modernistiska biskopar usurperade Rom. I samma banor resonerade även Rosendal då han talade om Svenska kyrkan som den ”ockuperade kyrkoprovinsen”.<sup>115</sup>

Det här skildrade motståndet mot den teologiska och kyrkopolitiska nyorientering som ägde rum i mitten av 1900-talet förmådde alltså inte förhindra eller omintetgöra de oönskade förändringarna. Men det fick ändå viktiga konsekvenser för respektive kyrkosystem. De romtrogna katolska traditionalisterna utgör idag en relativt stor grupp inom den katolska kyrkan med egna prästseminarier och församlingar, och 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 under jubelåret 2000 inledde den romerska kyrkoledningen officiella förhandlingar med en av de exkommunicerade biskoparna. Den starkare anknytning till förkonciliär teologisk och liturgisk tradition som sedan 1990-talet gjort sig gällande inom den romerska kurian kan också ses som en frukt av denna utveckling. Men samtidigt fortgår den inre upplösningen av det tidigare så fasta katolska kyrkosystemet.<sup>116</sup> Vad gäller den svenska högkyrkligheten fick de teologiska nyansatser som den representerade inget genomslag i Svenska kyrkan, och med avskaffandet av samvetsklausulen 1982 har motståndarna mot kvinnliga präster tvingats till tystnad. Men den liturgiska förnyelse som Rosendal och de högkyrkliga initierade fick däremot stor betydelse för utvecklingen mot ett rikare, mer mångfacetterat och ekumeniskt orienterat gudstjänstliv inom Svenska kyrkan. Den gudstjänstreform som, mycket i anslutning till den reformerade katolska liturgin, genomfördes på 1980-talet hade, enligt vissa bedömare, inte varit tänkbara utan Gunnar Rosendal och hans insatser för gudstjänstlivets förnyelse.<sup>117</sup>

---

<sup>115</sup> M. Lefebvre, 1987, s. 241-251. G. Rosendal, *Den ockuperade kyrkoprovinsen*. Uppsala 1982.

<sup>116</sup> Denna utveckling speglas tydligt i *Documentation Catholique*, *Herder-Korrespondenz* och i *30Giorni nella Chiesa e nel mondo*. Ang. förhandlingarna med traditionalisterna, se ”Verlauf und Gespräch mit Rom”: *Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X.* Nov. 2001. Den romerska kurians ståndpunkt sammanfattas i ett utförligt brev från prefekten för kleruskongregationen kardinal Castrillón Hoyos av den 5 april 2002, avtryckt i *Una-Voce Korrespondenz* 2002:4, s. 234-248.

<sup>117</sup> O. Bexell, 1999, s. 512.

## Referenser

### Otryckt material

#### Katolska Biskopsämbetets arkiv, Riksarkivet Stockholm

Brevväxling med protestanter

Saknummer 31, Ekumeniska strävanden, Rosendal 1945-1966

#### Lunds universitetsbiblioteks handskriftsavdelning

Bo Giertz samling

Korrespondens

Edvard Rodhes samling

Korrespondens

Gunnar Rosendals samling

Korrespondens

Osby församlings gåvo- och krönikebok

#### Uppsala Landsarkiv

Erling Eidems arkiv

CII:6 Korrespondens

### Tryckt material

Angenend, A., *Liturgie und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?* Freiburg 2001

Aulén, G. *Hundra års svensk kyrkodebatt. Drama i tre akter.* Stockholm 1953

Bexell, O., ”Gunnar Rosendal”: *Svenskt Biografiskt Lexikon* 30, Stockholm 1999

”Bilan de l’application du motu proprio Ecclesia Dei”: *La Nef*. Hors-Serie Mai 1993

Birnbaum, W., *Das Kultusproblem und die liturgische Bewegung des 20. Jahrhunderts.* Band 2: *Die deutsche Evangelische liturgische Bewegung.* Tübingen 1970.

Blaschke, O., ”Das 19. Jahrhundert. Ein zweites konfessionelles Zeitalter?”: *Geschichte und Gesellschaft* 2000:1,

Braw, C., ”Vid vägens början”, *Söka förstå: Tankar och gestalter*, Borås 1994

Brodd, S.-E., *Evangelisk katolicitet. Ett studium av innehåll och funktion under 1800- och 1900-talen.* Uppsala 1982

- Brohed, I., "Sverige: Folkkyrkans ordning och de politiska partierna": *Nordiske folkekirker i opbrud. National identitet og international nyorienering efter 1945*. Århus 2001
- Bugnini, A., *Die Liturgiereform 1948-1975. Zeugnis und Testament*. Freiburg 1983
- Congar, Y., *Crétiens déunis. Principes d'un "oecumenisme" catholique*. Paris 1937
- "Das Schisma der Traditionalisten. Dokumente, Anmerkungen, Ausblick": *Der Fels* 1988, Nr. 7-8
- "Dokumente, Biefe, Informationen": *Una-Voce Korrespondenz* 2002:4
- Dander, F., "Berufung": *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band II. 1958
- Ebertz, M. N., "Desinstitutionalisierungsprozesse im Katholizismus: Die Erosion der Gnadenanstalt": *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, Theologische und soziologische Perspektive*. Hrsg. F.-X. Kaufmann, A. Zingerle. Paderborn 1996
- Fischer, A., *Pastoral in Deutschland nach 1945*. Band I. Würzburg 1986
- Fouilloux, É., "Der Katholizismus" & "Im Dienst konfessioneller Identität": *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*. Band 12. *Erster und zweiter Weltkrieg. Demokratien und totalitäre Systeme 1914-1958*. Hrsg. J.-M. Mayeur & K. Meier. Freiburg 1992
- Gabriel, K., *Christentum zwischen Tradition und Moderne*. Freiburg 1992
- Guardini, R., *Vom Geist der Liturgie*. Freiburg 1922.
- Hammar, I., *Religion och emancipation. Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca 1860-1900*. Stockholm 1999
- Hürten, H., *Deutsche Katholiken 1918-1945*. Paderborn 1992
- Inger, G., "Klosterförbudet i Sverige och dess upphävande": *Statsvetenskaplig Tidskrift* 1962
- Kilström, B. I., *Högkyrkligheten i Sverige och Finland under 1900-talet*. Delsbo 1990
- Komonchak, J. A., "Der Kampf für das Konzil während der Vorbereitung 1960-62": *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959-1965*. Band 1. Hrg G. Alberigio, K. Wittstadt. Mainz 1997
- Lefebvre, M., *Ils L'ont découronné. Du libéralisme à l'apostasie. La tragédie conciliaire*. Escurrolles 1987.
- Lehmann, H. (Hrsg), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*. Göttingen 1997
- Ljungman, S., *Fader Gunnar i Osby. En alldeles ovanlig präst*. Lund 1997
- Lutherska kyrkans Bekännelseskriterier*. Utg. G. Billing. Lund 1894
- Maas-Ewerd, T., *Die Krise der liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die "liturgische Frage" in den Jahren 1939-1944*. Regensburg 1981
- Martina, C., "The historical context in which the idea of a new Ecumenical Council was born": *Vatican II. Assessment and Perspectives. Twenty-Five Years After*. Vol. I. Ed. R. Latourelle. New York 1987
- McLeod, H., *Secularization in Western Europe, 1848-1914*. London 2000.

- Mediator Dei*, den 20 nov. 1947: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. (37 uppl.) Freiburg/Br
- Meyer, H.-B., *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Handbuch der Liturgiewissenschaft*. Regensburg 1989
- Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X.* Nov. 2001
- Mystici Corporis*, den 29 jun 1943: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. (37 uppl.) Freiburg
- Nordeval, Ø., ”Den norske kirke i etterkrigssamfunnet: konflikt, nyorientering og reformer”: *Nordiske folkekirker i opbrud. National identitet og international nyorientering efter 1945*. Århus 2001
- Odén, B., *Leda vid livet. Fem mikrohistoriska studier om självmordets historia* Lund 1998
- Paillerets, M. de , *Catholicisme en Scandinavie*, Paris 1968
- Pérol, H., *Le Sans-Papier de l'Église. Les successeurs de Monseigneur Lefebvre aujourd'hui. Un enquête – un débat*. Paris 1997
- Persenius, R., *Kyrkans identitet. En studie i kyrkotänkandets profilering inom Svenska kyrkan i ett ekumeniskt perspektiv 1937-1952*. Lund 1987
- Petri, H., ”Die römisch-katholische Kirche und die Ökumene”: *Handbuch der Ökumene*. Band II. Hrsg. H. J. Urban, H. Wagner. Paderborn 1986
- Pottmeyer, H. J., *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*. Freiburg 2000
- Poulat, E., *Une église ébranlée. Changement, conflit et continuité de Pie XII à Jean-Paul II*. Tournai 1980
- Ralfnert, B., *Kvinnoprästdebatten i Sverige i perspektivet kyrka-stat*. Lund 1988
- Ratzinger, J., *Kirche, Ökumene und Politik*. Trier 1987
- Rosendal, G., ”Ett brev om tre oöverkomliga hinder på vägen till Rom”: *Varför jag inte gått till Rom. Bekännelser och repliker*. Lund 1956
- Rosendal, G., ”Rom sett från en katolsk standpunkt som icke är romersk”: *Vi ser på katolicismen. Fyra inlägg om Rom*. Lund 1954
- Rosendal, G., *Den ockuperade kyrkoprovinserna*. Uppsala 1982
- Rosendal, G., *Kyrka och ordensliv*. Kallinge 1954
- Rosendal, G., *Kyrklig förnyelse i församlingskyrkan*. Osby 1935
- Rosendal, G., *Vår Herre Jesu Kristi lekamens och blods sakrament*. Osby 1938
- Rosendal, G., *Vårt katolska arv*. Lund 1956
- Rosendal, G., *Äktenskapet, hemmet och familjen*. Kallingen 1953
- Sandahl, D., *Kyrklig splittring : studier kring debatten om kvinnliga präster i Svenska kyrkan samt bibliografi 1905 - juli 1990*. Stockholm 1993
- Seeber, D., ”Kirchenpolitik”: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Band 6. Freiburg 1997
- Stenbäck, J., ”Danmark: Folkekirken og de politiske partier efter 2. Verdenskrig”: *Nordiske folkekirker i opbrud. National identitet og international nyorientering efter 1945*. Århus 2001

- Strandberg, C., ”Brilioth som kyrkoledare”: *Yngre Brilioth – historiker, teolog, kyrkoledare. Texter, studier, minnen samlade och utgivna av Oloph Bexell*. Skellefteå 1997
- Söderblom, N., *Kristenhetens möte i Stockholm*. Stockholm 1926
- M. Södling, M., ”Hemmet är vårt kall! – en kyrklig kvinnokongress 1920”: *Mot halva makten – elva historiska essäer om kvinnors strategier och mäns motstånd*. SOU 1997:113
- Werner, Y. M., *Världsvid men främmande. Katolska kyrkan i Sverige 1879-1929*. Uppsala 1996
- Werner, Y. M., ”Schweden”: *Kirche und Katholizismus seit 1945. Band I. Mittel-, West- und Nordeuropa*. Hrsg. E. Gatz, Paderborn 1998
- Villain, M., *L’abbé Paul Couturier. Apôtre de l’Unité chrétienne*. Paris 1954
- Øllegaard, H. B. L., ”Kvindelige præster i Danmark”: *Kyrkans Studiefrent* 1958:2

**A**

Assarsson, Berndt David, 22  
Aulén, Gustav, 13, 25, 26

**B**

Bonnet de Paillerets, Michel 23 24, 28  
Bohlin, Torsten, 23, 25, 27  
Brilioth, Yngve, 23  
Boyer, Charles, 19

**C**

Congar, Yves, 16, 24  
Gröber, Conrad, 12  
Couturier, Paul, 10, 15, 16, 18, 19, 30

**E**

Eidem, Erling, 16, 17, 27, 32

**G**

Gerlach, Josef, 21, 22  
Giertz, Bo, 7, 8, 9, 10, 17, 18  
Gröber, 12

**H**

Hebert, Gabriel, 9, 14  
Herwegen, Ildefons, 1  
Hjortzberg,, Olle 5

**J**

Johannes XXIII, 24

**L**

Lefebvre, Marcel, 30-33  
Leo XIII, 15  
Lindström, Martin, 11  
Lubac, Henri de, 16  
Lysander, Albert 2

**M**

Montini, Giovanni, 19  
Müller, Johannes, 15, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 28, 30

**N**

Nelson, Ansgar, 24  
Nygren, Anders, 11, 28-29

**P**

Parsch, Pius, 1, 12, 14

**R**

Rodhe, Edvard, 6, 7, 8, 10, 11, 14, 15, 16, 17, 26,  
27  
Rynge, Arthur, 29

**S**

Schartau, Henric, 9  
Söderblom, Nathan, 2-3, 13

**T**

Rosengren, Torvid, 7

**W**

Willebrand, Jan., 24

## **Abstract**

This article deals with Gunnar Rosendal within church politics in a European perspective. The term church politics is here used in a broad sense, referring to the church's management of internal problems and conflicts as well as the political strategies of the church in its relation to state and society. In my study I focus on three fields that in various ways got church political consequences or reflect church political questions. The first field is the Catholic inspired liturgical renewal that Rosendal successively introduced in his parish in Osby in the diocese of Lund in the 1930s and 1940s. Many were enthusiastic for this liturgically rich worship. But it also provoked opposition, and the church authorities repeatedly warned him from going too far by introducing foreign or un-evangelical practices.

Rosendal liturgical efforts, which were inspired by the liturgical movement within the Catholic Church, were closely connected with his ecumenical commitment. This is the second field of my study. Here special attention is given on the one hand to Rosendal's engagement for the week of prayer for Christian unity and his efforts to get this practice accepted in the Church of Sweden, and on the other hand to his ecumenical contacts with representatives from the Catholic Church in Sweden and abroad. The fact that the then Roman Magisterium refused out of hand all ecumenical co-operations with other Christian Churches and denominations makes these contacts especially interesting. Rosendal's point of departure was that all churches with apostolic succession and a valid ministry were part of the one Church of Christ, and he regarded the Church of Sweden as having an important role to play in the work for Christian unity. His attempt to induce the Swedish bishops to give official approbation to this prayer week for unity failed however. That the Catholic Church used this prayer initiative as a strategy to propagate conversion to the Catholic faith made several Swedish bishops and leading church officials sceptical to the whole idea, and in the eyes of many Lutherans Rosendal appeared as a protagonist for Roman interests. It is therefore interesting to note that Rosendal, despite his Catholic sympathies, was very critical against the strongly centralised Roman church system and the official Roman ecclesiology and he resolutely refused all Catholic proposals to convert to the Catholic Church.

The third field of my study is about Rosendal and the church-related "woman question". After the Second World War the idea of women priests was brought to the fore, especially after the ordination of women in Denmark in 1948. Rosendal, referring to church tradition, rejected the possibility of a ministry for women. He was, however, not against women emancipation, and he showed understanding for women, who chose to live without husband and children. In 1954 he made an attempt to introduce convent life in Sweden by receiving vows from a Swedish woman. This caused great commotion, and Rosendal got a sharp reprimand from the chapter of Lund, which decided to put him under observation for one year. For Rosendal this was a hard trial, and as four years later the Swedish Synod decided to open the ministry for women, he reflected on leaving the Church of Sweden. The reason was his fear that this decision would affect the validity of the ministry and destroy the catholicity of the Church of Sweden. But, encouraged by his Anglican and Catholic friends, he decided to remain at his post. At this time, however, Rosendal's position in the high church movement had already weakened, and he played no decisive role in the now created "confessional front" which had now been created to defend the faith and doctrine of the Church.

In order to put Rosendal in a broader context, I make comparisons with church political controversies within the Catholic Church, foremost the conflict on the liturgical reform carried out after the Second Vatican Council and the opposition that it provoked. In the same way as Rosendal and the Swedish high church movement rejected the decision to ordain women, the Catholic traditionalist which was now organized movement repudiated the theological and liturgical reorientation initiated by the Council. Both groups regarded it as a duty



to oppose the church authorities in order to defend what they saw as unchangeable church doctrine and tradition. They wanted to save the Church against the destroying effects of cultural modernisation, but at the same time they reacted in a way that was typically modern. Today, the Swedish high church movement is much marginalised, but many of the liturgical ideas of Gunnar Rosendal have no doubt contributed to the development towards a more plentiful liturgical life within the Church of Sweden.