

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFTS REDAKTIONSRÅD

MARTIN BERNTSON
Göteborgs universitet

MOHAMMAD FAZLHASHEMI
Uppsala universitet

ANNE KATRINE DE HEMMER GUDME
Universitetet i Oslo

PATRIK HAGMAN
Åbo Akademi

MICHAEL HJÄLM
Enskilda högskolan Stockholm,
Sankt Ignatios Akademi

TONE STANGELAND KAUFMAN
MF vitenskapelig høyskole

STÅLE J. KRISTIANSEN
NLA Høgskolen

ANNI MARIA LAATO
Åbo Akademi

OUTI LEHTIPUU
Helsingfors universitet

KAREN MARIE LETH-NISSEN
København universitet

LINDE LINDKVIST
Enskilda högskolan Stockholm

MARIUS TIMMANN MJAALAND
Oslo universitet

ELSE MARIE WIBERG PEDERSEN
Aarhus universitet

PÉTUR PÉTURSSON
Íslands universitet

PAMELA SLOTTE
Åbo Akademi
Helsingfors universitet

HANNA STENSTRÖM
Enskilda högskolan Stockholm

KIRSI I. STJERNA
California Lutheran University

DAVID THURFJELL
Södertörns högskola

LINN TONSTAD
Yale Divinity School

ERIKA WILLANDER
Uppsala universitet

S|T|K INNEHÅLL 3 2020

Inledning

Den europeiska katolicismens många skepnader

Ryszard Bobrowicz & Stephan Borgehammar 211

Introduction

The Many Guises of European Catholicism

Ryszard Bobrowicz & Stephan Borgehammar 215

Consumerism Replaces Catholicism?

The Case of Ireland

Fáinche Ryan. 219

The Polish Case

Pedophilia, *Polak-Katolik*, and Theology of the Nation

Magdalena Dziaczkowska 235

Protest i traditionens namn

Den katolska traditionalistiska rörelsen

Yvonne Maria Werner 253

Catholicism in Sweden

Embodying the Church of Mission

Ryszard Bobrowicz 273

Recensioner 284

Kelly James Clark, *God and the Brain: The Rationality of Belief*

Lotta Knutsson Bråkenhielm. 284

Daniel Enstedt & Katarina Plank (red.), *Levd religion: Det heliga i vardagen*

Knut A. Jacobsen. 285

Jan-Olav Henriksen, *Christianity as Distinct Practices: A Complicated Relationship*

Stephan Borgehammar. 287

Kaia S. Rønsdal, <i>Calling Bodies in Lived Space: Spatial Explorations on the Concept of Calling in a Public Urban Space</i> Jakob Signäs	289
Melvin Tinker, <i>Veiled in Flesh: The Incarnation – What It Means and Why It Matters</i> Bo Krister Ljungberg.	290

Inledning

Den europeiska katolicismens många skepnader

RYSZARD BOBROWICZ & STEPHAN BORGEHAMMAR

Den romersk-katolska kyrkan är ett av de snabbast växande trossamfundet i Sverige. Under det senaste årtiondet har dess medlemstal vuxit stabilt med tre till fyra procent årligen. År 2019 var antalet registrerade medlemmar 124 000, därtill kommer uppskattningsvis 25 000 personer som deltar i dess gudstjänster utan att registrera sig som medlemmar. Och även om detta fortfarande är en ringa andel av Sveriges befolkning, har en serie händelser på senare tid gjort att den katolska kyrkan blivit mer synlig i Sverige och tilldragit sig ett ökat intresse från allmänhetens sida: påvebesöket i oktober–november 2016, installationen av Anders Arborelius som historiens första svenska kardinal året därpå och det regelbundna firandet av katolsk mäsas i Lunds domkyrka 2018–2019. Samtidigt har historiskt präglade attityder, selektiva framställningar i kultur och media liksom uppmärksamheten kring katolska prästers sexuella förbrytelser resulterat i en partiell, vinklad och ibland förvirrad bild av vad katolicism är.

Det är därför som vi, det här numrets utgivare, beslöt oss för att arrangera en serie föredrag och seminarier med fokus på variationen inom den katolska kyrkan i Europa. Under åtta föredrag och fem seminarier hållna från februari till september 2019 vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet, tog vi åhörarna på en rundresa till katolicismen i åtta olika länder. Vi presenterade ett mångdimensionellt perspektiv från Irland till Ukraina, från en främmande entitet i Sverige till en tvåtusenårig närvaro i Italien, från små lokala gemenskaper till jättelika internationella rörelser, från juridiska perspektiv till studier i mystik och från sekularism och medlemsförlust till befrielse från förtryck och en nymornad traditionalism.

Detta nummer av *Svensk Teologisk Kvartalskrift* kan tyvärr inte inkludera mer än en tredjedel av evenemangen – men det är en god tredjedel! Vi är stolta över att kunna presentera fyra artiklar som skickligt inplaceras ett

representativt urval av olika europeiska varianter av katolicism i deras regionala och historiska sammanhang, samtidigt som de spårar den dynamik som kommer att forma deras framtid.

Numret börjar med två artiklar som tar en närmare titt på länder där den katolska kyrkan sedan länge är väletablerad. Fáinche Ryan, direktor för Loyola Institute vid Trinity College Dublin, beskriver fallet Irland och undersöker huruvida konsumism håller på att ersätta kristendom på den gröna ön. Magdalena Dziaczkowska, doktorand vid Centrum för teologi och religionsvetenskap i Lund, följer upp med en diskussion om Polen, där nationell identitet och messiansk ideologi sedan länge är sammanvävda med katolicismen, både som tro och som institution betraktad. Yvonne Maria Werner, professor i historia vid Lunds universitet, lämnar det nationella perspektivet för att diskutera framväxten av ett mer transnationellt fenomen: den traditionalistiska rörelsen i den katolska kyrkan med dess ultramontana rötter, dess begynnelse i opposition mot Andra Vatikankonciliet och dess utveckling till en organisation med egna riter, församlingar, skolor och prästseminarier. Numret avslutas med en artikel av Ryszard Bobrowicz, också doktorand i Lund, som betraktar den svenska, inhemska situationen och frågar sig huruvida den verksamhetsmodell som Stockholms katolska stift har valt skulle kunna fungera som förebild för den katolska kyrkan mer allmänt.

Dessa artiklar berör många bredare teman inom katolska studier. För det första understryker de det komplexa förhållandet mellan katolicism och modernitet, inklusive skilda reaktioner: från traditionalisternas envetna motstånd, via en tävlan mellan den katolska kyrkan och konsumismen på Irland, till bruket av katolicism i bygget av en modern polsk nation. För det andra diskuterar de betydelsen av den katolska kyrkans skiftande ställning i olika länder, från att vara en liten men dynamisk minoritet i Sverige till att utgöra den stora majoriteten i Polen, inklusive frågor om förhållandet till staten och om mission. För det tredje visar de att katolicismen, trots sitt namn, befinner sig i spänningsfältet mellan det universella och det partikulära och att dess lokala uttryck är lika betydelsefulla som dess underliggande transnationalitet.

Läsaren kommer säkerligen att finna många fler länkar mellan artiklarna. Vi hoppas att de ska fungera som en koncis introduktion till den europeiska katolicismens många skepnader. Vi är ytterst tacksamma till författarna för deras villighet att omarbete och publicera sina föredrag, så att läsarna av *Svensk Teologisk Kvartalskrift* får en möjlighet att ta del av deras lärdom och insikter. Vi riktar också ett hjärtligt tack till Centrum för Europaforskning och Centrum för teologi och religionsvetenskap vid Lunds universitet för

deras stöd till den ursprungliga föredrags- och seminarierien. Slutligen vill vi även tacka vår före detta kollega, Benjamin Ekman, som hjälpte till med den inledande planeringen innan han lämnade oss för att följa en kallelse som dominikanbroder i Frankrike. ▲

Introduction

The Many Guises of European Catholicism

RYSZARD BOBROWICZ & STEPHAN BORGEHAMMAR

The Roman Catholic Church is one of the fastest growing religious communities in Sweden. Over the last decade, its membership had a stable three to four per cent annual growth, reaching 124,000 registered members in 2019, with an estimate of at least 25,000 additional people who participate in its services without registering. And while it is still a tiny proportion of Swedish society, a streak of recent events, such as the Papal visit to Sweden in October–November 2016, the installation in the following year of Anders Arborelius as the first Swedish cardinal in history and the recent (2018–2019) regular celebration of Catholic Mass in Lund Cathedral, have significantly raised visibility and interest in the Catholic Church among the Swedish public. Simultaneously, historically conditioned attitudes, selective portrayals in public culture, and widely publicized controversies surrounding sexual abuse have resulted in a partial, biased, and sometimes confused image of what Catholicism is.

This is why we, the editors of this issue, organized a series of lectures and seminars which focused on the notion of variety within the Catholic Church in Europe. In eight lectures and five seminars held from February to September 2019 at the Centre for Theology and Religious Studies, Lund University, we took our audience on a tour of Catholicism in eight different countries, presenting it in a multi-dimensional perspective spanning from Ireland to the Ukraine, from an alien entity in Sweden to a 2000-year-old presence in Italy, from small local communities to huge international movements, from legal perspectives to studies in mysticism, and from secularism and loss of members to liberation from oppression and the revival of traditionalism.

This issue of *Svensk Teologisk Kvartalskrift* cannot, alas, encompass more than a third of the live events – but it is a good third! We are proud to

present four articles that skilfully situate a representative selection of European varieties of Catholicism in their regional and historical contexts, while simultaneously tracking dynamics that will shape their future.

The issue begins with two articles that take a closer look at countries with a long-standing established position of the Catholic Church. Fáinche Ryan, director of the Loyola Institute at the Trinity College Dublin, describes the case of Ireland, investigating whether consumerism is replacing Christianity on the Emerald Isle. Magdalena Dziaczkowska, a doctoral student at the Centre for Theology and Religious Studies in Lund, follows up with a discussion of Catholicism in Poland, and the long-standing entanglement of national identity, messianic ideology, and Catholicism, seen both as a faith and as an institution. Yvonne Maria Werner, professor of history at Lund University, leaves the national perspective to discuss the emergence of a more transnational phenomenon: the traditionalist movement within the Catholic Church, with its ultramontane roots, its inception in opposition to the Second Vatican Council, and its development of an organization with its own rites, congregations, schools and priest seminaries. The issue closes with an article by Ryszard Bobrowicz, also a doctoral student in Lund, who looks at the domestic situation of Catholicism in Sweden, asking whether the kind of approach chosen by the Roman Catholic Diocese of Stockholm could provide a promising framework for the Catholic Church more broadly.

These articles touch upon many of the broader issues of Catholic studies. Firstly, they underline the complex relationship between Catholicism and modernity, including various responses: from the stark opposition of the traditionalists, through a competition between the Catholic Church and consumerism in Ireland, to the use of Catholicism in building a modern Polish nation. Secondly, they discuss the implications of the varying status of the Catholic Church in different countries, from the small but dynamic minority in Sweden to the overwhelming majority in Poland, including the issues of establishment and mission. Thirdly, they show that, despite its name, Catholicism is suspended between the universal and the particular, and that its local expressions are as important as its underlying transnationality.

Readers will surely find many more links between the articles. We hope that they will function as a concise introduction to the many guises of European Catholicism. We are most grateful to the authors for their willingness to rework and publish their lectures, giving the readers of *Svensk Teologisk Kvartalskrift* a chance to have a share in their learning and insights. We also sincerely wish to thank the Centre for European Studies and the Centre

for Theology and Religious Studies at Lund University for supporting the original lectures and seminars. A final thanks goes to our former colleague, Benjamin Ekman, who helped with the original planning before leaving us in order to pursue a vocation as a Dominican friar in France. ▲

Consumerism Replaces Catholicism?

The Case of Ireland

FÁINCHE RYAN

Fáinche Ryan is assistant professor of systematic theology at Trinity College Dublin.

faryan@tcd.ie

We have reached a nemesis in our affairs in Ireland where consumerism is in the process of replacing Christianity as the shaping influence on all our lives. We are rapidly approaching a point where the social and moral order is being dictated by market forces alone. As we build shopping centres with the zest that we once built cathedrals and as brand names replace saints' names, the land of saints and scholars is being recast as the land of customers and consumers. [...] There is a sense out there that the whole business is out of control. [...] There is no longer any national consensus about what we want as a society, merely a bunch of politicians making it up as they go along.¹

On 3 July 2019, Ireland's Taoiseach (Prime Minister) Leo Varadkar, in a Dáil (parliament) exchange, compared the leader of the opposition party Fianna Fáil, Micheál Martin, to "one of those parish priests who preaches from the altar telling us to avoid sin while secretly going behind the altar and engaging in any amount of sin himself".²

1. Tom McGurk, "Land of Brands and Consumers", *Sunday Business Post* 2000-09-02. Cited in D. Vincent Twomey, *The End of Irish Catholicism?*, Dublin 2003, 194, n. 27.

2. John Downing, "Taoiseach Says Martin Is Like a 'Priest Telling Us to Avoid Sin While Secretly Sinning behind the Altar'", *Independent.ie* 2019-07-03, <https://www.independent.ie/irish-news/politics/taoiseach-says-martin-is-like-a-priest-telling-us-to-avoid-sin-while-secretly-sinning-behind-the-altar-38279258.html>, accessed 2020-07-23.

It seems that not only is consumerism replacing Christianity, but all respect for Christians, Catholic Christians at any rate, is ended.

But is this the case? The argument of this article is that the truth of the matter is more complex. Ireland remains among the most Christian countries in Europe. Ireland's Catholics maintain a relatively high rate of practice of their faith.

This exploration of the complexity of Christianity in Ireland will begin by citing some significant statistics. This will be followed by an historical overview of the story of Christianity, in particular Catholicism, on this island of Ireland. The third section of the article will interrogate the reality of today, in an Ireland where “for the Irish Catholic Church, the tectonic plates really have shifted”.³ The paper will conclude by arguing that it is unwarranted to baldly assert that consumerism has replaced Christianity. While Catholicism in Ireland has been decentred, the future is still open.

The Statistics

A recent Pew Research survey informs us that Ireland remains one of the most Christian countries in Western Europe. Four out of five Irish people identify as Christian and 37 % of the population attend church monthly.⁴ In terms of church attendance this leaves Ireland between Portugal (35 %) and Italy (40 %).⁵

During Pope Francis' visit to Ireland on 25–26 August 2018 the Irish media gave virtually 48-hour coverage of the visit.

The most recent census of 2016 found 3,729,115 people identified as Catholics – 78 % of the population. While down from 84 % in the 2011 Census, it is still a substantial number of people. The percentage varies between rural and urban – Dublin has a lower percentage – and by age, 60 % for 27-year-olds, rising to reach a peak of 91.2 % for 82-year-olds.⁶

A study based on surveys from 2014 and 2016 ranked Irish people between the ages of 16 and 29 as among the most religious in Europe, alongside Poles and Lithuanians. 54 % in this age bracket identify as Catholic, 5 % as

3. Brendan Hoban, “Another Beginning?”, *Studies: An Irish Quarterly Review* 108 (2019), 151.

4. Jonathan Evans & Chris Baronavski, “How do European Countries Differ in Religious Commitment?”, *Pew Research Center* 2018-12-05, <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/12/05/how-do-european-countries-differ-in-religious-commitment/>, accessed 2020-07-23.

5. Patsy McGarry, “Ireland Still One of the Most Christian States in Europe”, *The Irish Times* 2018-06-04, <https://www.irishtimes.com/news/social-affairs/ireland-still-one-of-the-most-christian-states-in-europe-1.3518269>, accessed 2020-07-23.

6. “Census 2016 Reports”, Central Statistics Office, <https://www.cso.ie/en/census/census2016reports/>, accessed 2020-07-23.

belonging to other Christian denominations, 2 % as being part of a non-Christian religion, and 39 % state that they have no religion.⁷

Before Independence, census results show that in each of the four censuses held from 1881 to 1911 Roman Catholics represented on average 89,5 % of the population.⁸

With a decline from 89,5 % to 78 % in just over a hundred years, it hardly seems consumerism has yet replaced Christianity.

Ireland and Christianity: Historical Overview

Christianity has been in Ireland since at least the fifth century – that is for more than 1,500 years. The era from 600 to 900 CE is often identified as a golden era of learning.⁹ Many people came to Ireland to study, Irish monasteries produced illustrated manuscripts, stone sculptures (the High Crosses), and metal work. Irish monks gained a reputation as pilgrims, travelling back into mainland Europe to re-evangelize it. It was in regard to this era that Ireland was given the label “the island of saints and scholars”. It is important to note, as the historian Peter Brown reminds us, that while the monasteries flourished, and were powerhouses of learning and centres of high culture, large numbers of people were living outside this monastic form of life. In an “island of saints and scholars” there were very many unlearned and un-Christianized people.¹⁰

This golden age ended. The structures of Christianity in Ireland changed. Christianity perdured, but not without difficulty. The memory of this golden era was to have strong resonances much later. In the late nineteenth century when a new wave of Irish nationalism was gathering force, some of the artefacts of this era became icons of Irish identity (the Book of Kells, the High Crosses, and the ornate chalices). Exhibitions to this effect were staged among Irish emigrant communities, especially in the

7. Patsy McGarry, “Young Irish People among the Most Religious in Europe”, *The Irish Times* 2018-03-27, <https://www.irishtimes.com/news/social-affairs/religion-and-beliefs/young-irish-people-among-the-most-religious-in-europe-1.3441046>, accessed 2020-07-23. The article refers to a study of religious affiliation and practice among young Europeans aged 16–29 by Stephen Bullivant, *Europe's Young Adults and Religion: Findings from the European Social Survey (2014–16) to Inform the 2018 Synod of Bishops*, London 2018.

8. In 1922, 26 counties of 32 got independence from Great Britain. On Easter Monday in April 1949, the 26 counties officially became a Republic and left the British Commonwealth.

9. In the limited scope of this article it is not possible to provide a detailed overview of how Irish culture and Catholicism have interacted historically. The intention in this section of the article is to point to some historical episodes that have significance for developments that occurred during the second half of the nineteenth and the early twentieth centuries.

10. See Peter Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200–1000*, 10th ed., New York 2013.

United States. This, in turn, reinforced a link or a sense of positive influence between Irish identity and Catholicism.

The Norman invasion of Ireland in the late twelfth century marked the beginning of 700 years of Norman and then English presence in Ireland. In 1541 the English Crown asserted full control of Ireland. The title of King of Ireland was bestowed on Henry VIII (1491–1547). This was the era of the Reformation and the Plantations, when Irish people, largely Catholics, were evicted from their land and Protestant settlers from England and Scotland were settled on this land. This marked a significant point in the relationship between the two countries, and centuries of conflict followed.

The Penal Laws, a code of laws regulating the status of Roman Catholics, were imposed. Their purpose was to exclude the majority of Irish Catholics from political and economic power. A further aim was to entice the colonized Irish to convert to Protestantism, and thus avoid the oppressive effects of the laws. “By deliberately defining the haves and the have-nots, the politically powerful and the oppressed, on the basis of religion, these statutes had a profound effect, not only on the eighteenth century, but on the subsequent history of Ireland.”¹¹ Monasteries were suppressed. Catholics who could afford it went to the continent for education, some to become ordained priests. It is likely that very considerable numbers of Catholics would not have attended any form of public worship regularly during these centuries but still the tradition of Catholic identity perdured.

These laws were rescinded in 1829 with the Catholic Emancipation Act. While this marks a significant step in the journey toward Irish independence it is important to remember that the struggle for independence, for an Irish republic, was never a sectarian one. It always included people from both Catholic and Protestant backgrounds. It was a question of what might be termed “Irishness”, not of religion, rooted in an idea of “a nation in which common citizenship would override religious difference”.¹² There seems to be a marked difference in these developments towards national independence in Ireland and the Polish case as described by Magdalena Dziaczkowska in this special issue.¹³

In 1850 Archbishop Paul Cullen (1803–1878) returned to Ireland from Rome. He returned to a country devastated by the Potato Famine of the

11. “Irish Penal Law – Introduction”, <https://www.law.umn.edu/library/irishlaw/intro>, accessed 2020-07-23.

12. Richard Killeen, *The Concise History of Modern Ireland*, Dublin 2006, 65. For more detailed information, see Marie-Christine Veldeman, “Cultural Nationalism in Late Nineteenth-Century Ireland, a Step Towards Political Separatism?”, *Equivalences* 36 (2009), 145–155.

13. Magdalena Dziaczkowska, “The Polish Case: Pedophilia, *Polak-Katolik*, and Theology of the Nation”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 96 (2020), 235–251.

1840s, during which a million people are estimated to have died, a further two million emigrated.¹⁴ Shocked by what he encountered, Cullen initiated a twofold mission: to relieve poverty, and “to rescue this Catholic country from the [...] religious inferiority in which it now lies”.¹⁵ He had a profound impact on the Church and society in Dublin, and throughout Ireland. Cullen expanded the influence of the Catholic Church in the civic and political life of Ireland, asserting Catholicism in the public sphere. He fostered the development of popular Catholic piety – a development the historian Emmet Larkin termed a “devotional revolution”.¹⁶

It is from this recent period in Irish history that the birth of the “exceptional Irish Catholic piety” can be traced. Belief and practice developed as a distinct form of Irish Catholicism. Thus, one could suggest, that it is as recent as the late nineteenth century that Catholic religious practice came to be at the heart of Irish social life. Larkin terms Cullen “an ecclesiastical imperialist”. Cullen was aware of the dangers that the modern liberal secular state would pose to the Catholic Church in Ireland. He believed that the secular state promoted a society which, when unmasked, would be exposed as promoting “materialism dressed up as progress”, premised on “rampant and irresponsible individualism” and “infected by the values of the enlightenment”.¹⁷

Ireland since Independence (1922)

Ireland gained independence from England after a protracted struggle that began in 1916. The 1916 Proclamation began with the words “Irish men and Irish women”. The mention of gender equality is extraordinarily far-sighted, in a time when women did not have voting-rights. The Proclamation continues: “We declare the right of the people of Ireland to the ownership of Ireland [...] The Republic guarantees religious and civil liberty, equal rights and equal opportunities to all its citizens.” These facts are recalled to emphasize that the struggle for independence in Ireland was in no way a struggle for Catholic supremacy.¹⁸

14. This largescale emigration continued right up to the 1950s.

15. Oliver Raftery, “The Ultramontane Spirituality of Paul Cullen”, in Dáire Keogh & Albert McDonnell (eds.), *Cardinal Paul Cullen and His World*, Dublin 2011, 74.

16. Emmet Larkin, “Paul Cullen: The Great Ultramontane”, in Dáire Keogh & Albert McDonnell (eds.), *Cardinal Paul Cullen and His World*, Dublin 2011, 16.

17. Larkin, “Paul Cullen”, 16.

18. Maud Gonne (1866–1953), one of the leaders of the independence struggle even in its military phase, was a Protestant. She was the first woman elected to the Westminster Parliament, but refused to take her seat as Ireland had not yet been granted independence.

The fight for independence culminated in a bitter civil war where the core issue was not radical social change, but rather the acceptance or rejection of a partitioned state.

Even before independence the Catholic Church had considerable influence due in part to the work of Archbishop Cullen. The newly influential position of the Catholic Church was strengthened by the partition, which created an Irish state with a population that was more than 90% Catholic. The Church played an important role in securing legitimacy for the new Irish Free State. In return, the government (which was largely bankrupt) allowed the Church to extend its presence in the realms of education, health, and welfare. A majority of educational, health, and care institutions, such as reformatory schools for delinquent youths and institutions for women pregnant out of wed-lock, were in Church governance of one kind or another. There is a sense in which the Catholic Church in Ireland in this era could be termed a Church of possession, as distinct from a Church of mission.¹⁹ However, it is important to emphasize that the Catholic Church in Ireland was not ever an established Church, in the sense of the official Church of state recognition and privilege. The only established Church in Ireland was the Anglican Church, in the centuries before independence.²⁰

Some of the positive aspects of this situation were well expressed in the address given by the Irish Taoiseach Leo Varadkar on the occasion of Pope Francis' visit to Ireland in 2018:

It is easy to forget that the Irish State, founded in 1922, did not set up a Department of Health or a Department of Social Welfare until 1947.

These are now our two largest and best funded Government Departments accounting for more than half of Government spending between them today. Providing healthcare, education and welfare is now considered a core function of our State. When the state was founded, it was not. The Catholic Church filled that gap to the benefit of many generations of our people.²¹

19. It is illuminating to view the church in Ireland in this era as a “Church of possession”, in contrast to the discussion of contemporary Catholicism in Sweden in Ryszard Bobrowicz, “Catholicism in Sweden: Embodying the ‘Church of Mission’”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 96 (2020). 273–283.

20. For more on the complex story of the Anglican Church in Ireland, see Kenneth Milne & Paul Harron (eds.), *Irish Anglicanism 1969–2019: Essays to Mark the 150th Anniversary of the Disestablishment of the Church of Ireland*, Dublin 2019; Mark Empey, Alan Ford & Miriam Moffitt (eds.), *The Church of Ireland and Its Past: History, Interpretation and Identity*, Dublin 2017.

21. “Speech of An Taoiseach, Leo Varadkar, on the occasion of the Visit of Pope Francis”, https://www.gov.ie/en/speech/d9f784-speech-of-an-taoiseach-leo-varadkar-on-the-occasion-of-the-visit-of-/?referrer=/eng/news/taoiseach%27s_speeches/speech_of_an_taoiseach_leo_

However, the Church that stepped up to roles of influence had been structured in an inward-looking culture, one that “championed a clerical elite, institutional loyalty, conformity, anti-intellectualism and resistance to change”.²² When some state funds (meagre and limited) began to be directed in a more organized way to healthcare, education, and welfare they were mostly channelled through Church institutions so that there developed a kind of mutual State-and-Church responsibility for governance.

In the 1960s, when Ireland began to make efforts to move towards social reform, particularly in the areas of education and social welfare, the Church found itself mostly resisting this kind of reform. Resentment began to build up against such a conservative Church. This became much inflamed when revelations of abusive and scandalous behaviour began to emerge in the public view at the end of the twentieth century. Alongside the protracted series of revelations of clerical sexual abuse, there was a protracted series of revelations of cruelty and abuse and mismanagement in reformatory schools, homes for unmarried mothers, and other institutions. As the Irish Taoiseach noted in this same address:

There are “dark aspects” of the Catholic Church’s history [...] we remember the way the failures of both Church and State and wider society created a bitter and broken heritage for so many, leaving a legacy of pain and suffering.

It is a history of sorrow and shame.

In place of Christian charity, forgiveness and compassion, far too often there was judgement, severity and cruelty, in particular, towards women and children and those on the margins.²³

All these developments took place from the 1960s, paralleled by an era in which the economy was being transformed into the contemporary model of consumerist marketing.

Is Ireland Christian Today?

“For the Irish Catholic Church, the tectonic plates really have shifted” – undoubtedly Brendan Hoban is correct.²⁴ In the late twentieth and early twenty-first century we have witnessed a Church brought to its knees by a succession of unsavoury scandals. Furthermore it has been decentred from

varadkar_on_the_occasion_of_the_visit_of_pope_francis.html/, accessed 2020-07-23.

22. Colin Barr & Daithí Ó’Corráin, “Catholic Ireland, 1740–2016”, in Eugenio F. Biagini & Mary E. Daly (eds.), *The Cambridge Social History of Modern Ireland*, Cambridge 2017, 75.

23. “Speech of An Taoiseach”.

24. Hoban, “Another Beginning?”, 151.

the mainstream of Irish cultural values by a too rigid adhesion to what many term conservative social norms, and a failure to champion much needed social reform. These are factors of great weight. Alongside these factors there is the influence on Irish values of new market driven global consumerism. While the scandals and the excessive conservatism are usually blamed for the shifting of the “tectonic plates”, the effects of consumerism are not insignificant.

Ireland has changed rapidly, following the economic modernization and secularization of other Western countries, but at a very fast rate. Ireland has experienced “compressed modernity”. It has been said to have “grown up” very quickly. In growing up, it is normal for most people to reject something of their past, of tradition. In Ireland, to reject the past was to reject the conformity of the tight Catholic way of life that had developed from the Cullen era, and which marked distinctiveness from the British colonial power we sought to overcome. The institutional Church was too much associated with control and conformity, with obligation. It had been the centre of people’s world. This all changed rapidly.

Television came in 1962, free secondary education in 1968, the Second Vatican Council in the early 1960s. Emigrants had more opportunities to return home, with new ideas and experiences. The Celtic Tiger, an era of great economic boom (mid-1990s to late-2000s), meant many migrants came to Ireland with different ideas and different religions. Today there are many ways of being Irish. Irish culture has been greatly enriched by many of these developments. Most people in Ireland still believe in God and many still go to church. “What has changed most profoundly is the fact that belief in God and participation in the church is now optional in a way that it was not before.”²⁵ This development is not necessarily a bad thing. In 1950, 1960, and even 1970 to be Irish was, in the main, to be Catholic – this is not the case today. This change is in line with the arguments developed by Charles Taylor in his book *A Secular Age*: “The change I want to define and trace is one which takes us from a society in which it was virtually impossible not to believe in God, to one in which faith, even for the staunchest believer, is one human possibility among others.”²⁶ This is the world in which the Catholic Church exists in Ireland today.

At the same time there is unease as evidenced by Tom McGurk’s quote, cited earlier: “We have reached a nemesis in our affairs in Ireland where consumerism is in the process of replacing Christianity as the shaping

25. William T. Cavanaugh, “The Church’s Place in a Consumer Society: The Hegemony of Optionality”, in Cornelius J. Casey & Fáinche Ryan (eds.), *The Church in Pluralist Society: Social and Political Roles*, Notre Dame, IN 2019, 72.

26. Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA 2007, 3.

influence on all our lives.” This unease was expressed some years earlier at the National Conference of Priests of Ireland: “We feel that the swamping of Ireland by consumerism has created an environment hostile to the survival of real religion.”²⁷ Irish society has changed. In this consumerist world Irish people have options they never had before.

Jane Lister describes consumerism as referring to

the excessive over-consumption of consumer goods without regard to the negative impacts to people and the planet. [...] As a cultural phenomenon, consumerism underlies a growing consumer society where human values are commoditized, and individuals engage as economic actors in the marketplace more than as citizens in the political realm. Commentators equate it to a deadly virus.²⁸

Plurality and optionality may not be as liberating as they appear.

Some see consumerism and Christianity as competitors in seeking to cultivate our desires. A consumerist culture is market driven – to survive, the market must seduce us, create in us the desire to shop, shop, shop. We need to eat in this new restaurant, try a new craft beer. Business needs to maximize profit. “I shop, therefore I am” has become the new catchphrase of this throw-away era. A new shopping mall built in Dublin quickly came to be called the Cathedral – it was where people opted to go on Sunday, instead of to church. The Gaelic Athletic Association (GAA), once a great supporter of the Catholic Church, now has practice for children on Sunday mornings, so families can choose either sport or mass for their children. Choice, it seems, liberates me. But are we free, or manipulated by the powerful retail expression of global capitalism?

It is certainly not all negative. Ireland has benefited from capitalism, from modernity: it is good to be able to have a pair of shoes, and indeed to have a spare pair, for when they get wet; it is good to be able to choose whether or not to emigrate; it is good that many women can choose to work, to decide to marry or not to marry. Nonetheless unease persists – many ask if consumerism, choice, optionality, has taken over Christianity as the centre of Irish values?

27. National Conference of Priests of Ireland, “Statement”, *The Furrow* 29 (1978), 382–383.

28. See Jane Lister, “Consumerism”, in Philipp Pattberg & Fariborz Zelli (eds.), *Encyclopedia of Global Environmental Politics and Governance*, Cheltenham 2015, 9. Cavanaugh, “The Church’s Place”, 76, describes consumerism as “the retail expression of global capitalism”.

Pope Francis on Consumerism

Pope Francis, in his first Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium* (2013), is critical of consumerism gone astray. His insights are pertinent to Ireland. The Irish people are indeed experiencing a turning-point in history. Advances in science and technology have improved people's lives. Health care, education, and communications have all improved radically. Yet, for many, there is no joy in living. Suicide statistics remain high. Violence seems to be increasing, respect for others declining. For many, Pope Francis writes,

it is a struggle to live and, often, to live with precious little dignity. This epochal change has been set in motion by the enormous qualitative, quantitative, rapid and cumulative advances occurring in the sciences and in technology, and by their instant application in different areas of nature and of life. We are in an age of knowledge and information, which has led to new and often anonymous kinds of power. [...] The free-market's trickle-down theory of economic growth is not working. It never has, for it expresses a crude and naïve trust in the goodness of those wielding economic power and in the sacralized workings of the prevailing economic system. Meanwhile, the excluded are still waiting. To sustain a lifestyle which excludes others, or to sustain enthusiasm for that selfish ideal, a globalization of indifference has developed. Almost without being aware of it, we end up being incapable of feeling compassion at the outcry of the poor, weeping for other people's pain, and feeling a need to help them, as though all this were someone else's responsibility and not our own. The culture of prosperity deadens us; we are thrilled if the market offers us something new to purchase. In the meantime all those lives stunted for lack of opportunity seem a mere spectacle; they fail to move us.²⁹

If the market is deified we are reduced to being consumers. In this world, God and faith can only be seen as dangerous and threatening. Christian teaching is clear. In *Evangelii Gaudium* Francis quotes John Chrysostom (c. 347–407): “Not to share one's wealth with the poor is to steal from them and to take away their livelihood. It is not our own goods which we hold, but theirs.”³⁰

29. Francis, *Evangelii Gaudium*, §§ 52, 54, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, accessed 2020-07-23.

30. Francis, *Evangelii Gaudium*, § 57; John Chrysostom, *De Lazaro Concio* II, 6: PG 48, 992D.

Is Christian Ireland Godless?

“I don’t believe in God, but I fear a godless society.”³¹ These, the words of the left-wing politician Gregor Gysi, are surprising to hear. Is Ireland “godless”? Have the scandals so rocked us that we shall never recover? Has the consumerist culture overwhelmed the heritage of Christian faith in Ireland? Gregor Gysi, an atheist, fears a godless society. Christianity, he believes, has given Europe its moral core.

While in Ireland we still have people affiliated to Christianity, and a third who regularly worship publicly, today some wonder if Ireland’s moral core has gone. In recent history there was the story of two 12-year-old boys murdering a 13-year-old girl; there are many homeless on Irish streets; we have had the Celtic Tiger and its collapse rooted in banks’ and financial institutions’ corrupt dealings in the marketplace. All this in the recent years of the twenty-first century. Have the Irish become godless “Christians”?

Pope Francis in *Evangelii Gaudium* warns of a culture of indifference, a culture which does not feel for others. He asks: “How can it be that it is not a news item when an elderly homeless person dies of exposure, but it is news when the stock market loses two points? This is a case of exclusion. Can we continue to stand by when food is thrown away while people are starving? This is a case of inequality.”³²

Still Christian?

The criteria Francis offers would suggest that Ireland is still Christian, at least today. It remains a news item in Ireland when a person dies homeless. People are moved by the suffering of others. In 2017, the Government spent over 740 million Euros on Ireland’s aid programme (Official Development Assistance, 0,32 % of Gross National Product).³³

In 2014 the OECD (in the four-yearly peer review of Irish development assistance policies and operations) noted that Ireland “sets an example in focusing development aid on neediest countries”.³⁴ The well-known Brookings Institution said a number of years ago that Irish Aid was “the outstanding aid donor”.³⁵

31. Wolfgang Schütz, “Gregor Gysi im Interview: ‘Ich fürchte eine gottlose Gesellschaft’”, *Augsburger Allgemeine* 2018-05-05, <https://www.augsburger-allgemeine.de/kultur/Gregor-Gysi-im-Interview-Ich-fuerchte-eine-gottlose-Gesellschaft-id51032731.html>, accessed 2020-07-23.

32. Francis, *Evangelii Gaudium*, § 53.

33. “Where the Money Goes”, Irish Aid, <https://www.irishaid.ie/what-we-do/how-our-aid-works/where-the-money-goes/>, accessed 2020-07-23.

34. Erik Solheim, “Ireland is a World Leader in Foreign Aid to Countries Most in Need”, *The Irish Times* 2014-12-02, <https://www.irishtimes.com/opinion/ireland-is-a-world-leader-in-foreign-aid-to-countries-most-in-need-1.2021843>, accessed 2020-07-23.

35. “Irish Aid on the Interconnectedness of Innovative Research, Government Funding and

The Irish public give very generously when it comes to special appeals. In 1973 the Irish Bishops established Trócaire, an Irish aid group, as Ireland was identified as rich among the nations of the world.

Ireland's missionaries have gone all over the world, and Irish priests, brothers, and religious sisters looked after the sick, the homeless, the unmarried, and educated the poor when no one else would do it. This continues today. In Ireland there are iconic figures such as Father Peter McVerry and Sister Stanislaus Kennedy who work with homeless people, and Sister Consilio, who established a charitable drug, alcohol, and gambling rehabilitation organization.

Consumerism Has Not Replaced Christianity – Yet

The times are dangerous. Perhaps Ireland is in its Catholic twilight. A recent article in the Irish journal *Studies* identifies the complex times we live in.³⁶ It cites from a short essay by the poet, novelist, and critic Stig Dagerman (1923–1954). One of his last works, developing his reflections on the meaning of existence, of life and death, narrates his search for a way to stay alive. It has been described as a small work of hope. The first paragraphs go as follows:

I lack faith and, for that reason, can never be a happy man; for a happy man should never need fear that his life is a pointless, aimless race towards certain death. I am heir to no suitable, fixed place on earth whence I might attract the attention of some god. Neither am I heir to the sceptic's well-concealed rage or the atheist's ardent innocence.

I do not, therefore, dare to throw stones at one who believes in what I doubt, or at one who worships doubt as if it, too, were not encompassed by darkness. I should be hit by such a stone, for of one thing I am sure: that person's need for comfort is insatiable.

I stalk comfort like a hunter stalks his prey. Wherever I glimpse it in the woods, I shoot. More often than not I hit nothing but air, though sometimes a kill plops down at my feet. Since I know that the constancy of comfort is no greater than the wind's in the crown of a tree, I make haste to devour my victim.³⁷

Global Citizenship", Irish Research Council, <http://research.ie/what-we-do/loveirishresearch/blog/irish-aid-on-the-interconnectedness-of-innovative-research-government-funding-and-global-citizenship/>, accessed 2020-07-23.

36. Hoban, "Another Beginning?"

37. Cited in Hoban, "Another Beginning?", 156.

Not long after these words were written Stig Dagerman died by his own hand, aged 31.

The context of Dagerman's writings was the 1940s and early 1950s – a time when he drifted between insight and despair. Brendan Hoban relates Dagerman's reflections to the contemporary Irish context:

With the decline in a religious sense and the loss of the context and vocabulary of faith, Ireland in the twenty-first century could be said to be facing into Dagerman's experience of purposeless and hopelessness. With no god to raise heart and mind, or even to distract us from the still sad music of hopelessness and the looming spectre of death, society will be forced to confront the question – is this all there is?³⁸

Many in Ireland today, like Dagerman, long for a God to give meaning to their human journey. Hoban highlights the need for a credible breaking of the bread to mediate something of the comfort and the solace of God's presence in the world. He then asks:

But are we able for it? For who will there be to articulate Dagerman's dilemma: the thirst for meaning combined with a conviction that faith in God seems impossibly remote in the lived reality of a life? Who will attest to the presence of a God who loves us beyond all reason and all imagining? For priests, we will have none. And the few we have may not be up to it.³⁹

An address given by the Archbishop of Dublin, Diarmuid Martin, to the Patrick McGill Summer School in the Glenties in Co Donegal in July 2005 asked "Will Ireland be Christian in 2030?"⁴⁰ Both Hoban and Martin seem to agree that Ireland is still Christian, more or less, in 2019. Both agree that the situation of faith in Ireland is in crisis. Martin critiques a faith, a spirituality that believes in a generic God of our own creation, and an Ireland where the force of consumerist desire seems to be quenching the human desire for the transcendent. He identifies a need to rejuvenate the Church, and the need for dialogue, a dialogue with culture that may at times need to be countercultural. The Church needs to rethink its mission.

38. Hoban, "Another Beginning?", 156–157.

39. Hoban, "Another Beginning?", 157.

40. Diarmuid Martin, "Will Ireland be Christian in 2030?", <https://www.dublindiocese.ie/180705-will-ireland-be-christian-in-2030/>, accessed 2020-07-23.

Almost fifteen years later Hoban asks: “Who will attest to the presence of a God who loves us beyond all reason and all imagining?”⁴¹

Concluding Thoughts

Seamus Heaney (1939–2013), poet and Nobel laureate, lived through twentieth century Ireland, witnessing the changing role of the Church amidst consumerism and scandal. At times critical of Catholic teachings that oppressed, he also noted:

Catholicism has given me the right to joy: People talk about the effects of a Catholic upbringing in sociological terms – repression, guilt, prudery. What isn’t sufficiently acknowledged is the radiance of Catholicism. It gave everything in the world a meaning. It brought a tremendous sense of being, of the dimensions of reality, the shimmering edges of things. That never quite vanishes. The older I get, the more I remember the benediction of it all.⁴²

In writing of the benediction of it all, Heaney is underlining what Catholic faith, at its best, can add to life. Alongside others, the Church too has a responsibility to educate people in what it means to be human, to live humanly.

Catholic Christians celebrate the benediction that life is in their Eucharistic celebrations – but before one can appreciate this, there is a long path of formation. There is much to be done. Hoban identified the hunger for meaning among people. The Church needs to be seen to be committed to justice and respect. It needs transparency in its own structures. This has not been the case. Dialogue and debate need to be engendered. For this to happen proper theological formation needs to be made available to all members of the Church. Articulate Christians are required to lead, and to speak for the Church and for Christian values. Christian values and practices presuppose proper debate.

Consumerism has not yet replaced Christianity in Irish cultural values. Undeniably though, the values of Christianity are severely challenged. Some people call for a more synodal church, for “coresponsibility”.⁴³ In our consumerist world parents do their best to ensure their children are highly educated so that they can “succeed” in life, thus becoming wealthier than their parents. The Church leadership needs to enable Christian children (and

41. Hoban, “Another Beginning?”, 157.

42. Cited in Hoban, “Another Beginning?”, 158.

43. Léon-Joseph Suenens, *Coresponsibility in the Church*, New York 1968.

adults) to be educated in the vast repository of richness pertaining to the Christian heritage, and to be formed to live accordingly. It is time for the Church in Ireland, for all its Christians to, in the words of another Irish poet Brendan Kennelly, “begin again”:

Begin again to the summoning birds
to the sight of the light at the window,
begin to the roar of morning traffic
all along Pembroke Road.
Every beginning is a promise
born in light and dying in dark [...]

Though we live in a world that dreams of ending
that always seems about to give in
something that will not acknowledge conclusion
insists that we forever begin.⁴⁴ ▲

SUMMARY

This article explores the way in which Catholicism, its value and its life vision, once central to Irish culture and identity, has in recent decades been decentred. Some claim that consumerism and market values now occupy the centre of Irish culture. Catholicism has a long history in Ireland. However, it is in the final decades of the nineteenth century and in the decades following independence that Irish identity and Catholicism became intertwined. After independence, the Catholic Church was important in securing legitimacy for the Irish Free State. In return, the Irish government allowed the Church to extend its presence in the realms of education, health, and welfare. Change came in the 1960s as educational and social reform movements began to gather force. The Church often seemed to be rigidly conservative. Its powerful social and educational presence were resented. This resentment was greatly aggravated by scandals which emerged within Church governed institutions in the 1990s. Alongside came cultural and economic transformations. Ireland underwent what has been called a "compressed modernity". In conclusion, the paper argues that while Catholicism has indeed been decentred, it is not the case that it has simply been replaced by the forces of consumerism or global capitalist values. The situation is complex, the future is still open.

44. Brendan Kennelly, *The Essential Brendan Kennelly: Selected Poems*, Winston-Salem, NC 2011, 33.

The Polish Case

Pedophilia, Polak-Katolik, and Theology of the Nation

MAGDALENA DZIACZKOWSKA

Magdalena Dziaczkowska is a doctoral student in global Christianity and interreligious relations at Lund University.

magdalena.dziaczkowska@ctr.lu.se

Introduction

In November 2019 a Polish foundation, *Nie lękajcie się* (Do Not Be Afraid), uploaded an interactive “Map of Pedophile Priests”.¹ This map of Poland is a result of the storm that hit the ark of the Polish Church in 2018 and 2019: the revelation of many cases of child abuse. It shows where the crimes perpetrated by Catholic priests occurred. So far, the map contains information about over 520 victims and around 150 perpetrators. Moreover, it lists 24 bishops and cardinals accused of covering up these cases.

In the last thirty years, the child abuse scandals in the Catholic Church have received much attention worldwide. The Polish Church, however, for a long time stayed “pedophilia-proof”, at least officially. This bubble burst in 2018–2019 when two movies addressing the issues of pedophilia and corruption among Polish priests were released: *The Clergy* (*Kler*) and *Tell No One* (*Tylko nie mów nikomu*).² This article, however, does not intend to focus on the problem of pedophilia in the Polish Church, but rather will use this

1. “Mapa pedofilii w Kościele 2020: Gdzie w Polsce dochodziło do molestowania dzieci przez księży pedofilów?”, *Polska Times* 2020-07-01, <https://polskatimes.pl/mapa-pedofilii-w-kościele-listopad-2019-gdzie-dochodziło-w-polsce-do-molestowania-dzieci-przez-ksiezy-pedofilow-raport-lista/ar/c1-13556728>, accessed 2020-07-24.

2. On 16 May 2020, Tomasz Sekielski released a follow-up to his documentary *Tell No One*, entitled *Hide and Seek* (*Zabawa w chowanego*). In the following two weeks, the film had over seven million views.

issue as a lens through which to look at the current state of the Catholic Church in Poland.

Growing secularization, immigration, and multiculturalism form a context in which the Catholic Church is seeking to reinvent its place in a rapidly changing society, also in Poland. The above-mentioned movies illustrate very well how the static institution that could be described as a “church of possession” struggles to become a transparent community of believers. Here, I will not describe this struggle but rather point to one of its fundamental causes, which seems to be a long-established identity issue: the firm gluing of Polish and Catholic identity, known under the stereotype of *Polak-Katolik*, which is still cultivated in conservative political discourses.³

The different reactions of church⁴ officials, state authorities, and media to the revealed crimes of Catholic priests provide an important insight into how Poles perceive their national-religious identity nowadays and their view of the place of the Catholic Church in the Polish Republic. Therefore, they are an excellent lens through which one can study the underpinning of the ongoing discourse of Church and nation, as well as “imagined” Polish Catholicism in its normative dimension. Naturally, it helps to understand how Poles conceptualize their relation to the Catholic Church and the role of the latter in Polish society.

The Movies as a Litmus Test

The first movie to come out was a comedy-drama, *The Clergy* (2018), which was followed a few months later by a documentary about child sexual abuse in the Catholic Church, *Tell No One* (2019). While the first was a work of fiction, it was partially based on the real testimonies of the victims of pedophile priests, and revealed other sins of the Polish clergy as well: alcohol abuse, love affairs, and corruption within the Church structures. The second movie featured testimonies of the victims as well as scenes documenting their confrontations with the predators, and unsuccessful attempts to receive help from the Church hierarchy. The main goal of this movie was to attract public attention to the fact that the cases of child abuse were not punished, but rather remained covered up by bishops and other clergy in power. Both films were hits: in the country numbering thirty-eight million inhabitants, *The Clergy* was watched by over five million viewers (more than *Titanic* or *The Passion of the Christ*), and *Tell No One* has reached more than twenty million views on YouTube where it premiered. These numbers

3. This gluing has been the subject of an extensive sociological study by Krzysztof Kosela, *Polak i Katolik: Splątana tożsamość*, Warsaw 2003.

4. Henceforth, “church” or “the Church” signifies the Catholic Church in Poland unless otherwise is indicated.

indicate that both movies covered topics of extreme interest and importance to Polish society.

While the audiences as well as cultural commentators showed strong support for both movies, their reception by the Church, media, and authorities was complex. When it comes to *The Clergy*, the reactions of governmental bodies were negative. Both the Minister of Culture and National Heritage, Piotr Gliński, and the head of the Polish national television Telewizja Polska (TVP), Jacek Kurski, criticized the film for being a provocative caricature.⁵ Conservative media, including TVP, referred negatively to the movie, claiming that it attacks the Church and lacks credibility and good taste.⁶ The Catholic Association of Journalists in Poland called for a boycott. In many Polish cities, far-right groups were protesting in front of the cinemas that screened *The Clergy*. On the other hand, the world of culture welcomed the movie as a great artistic achievement.⁷ Moreover, some Catholic publicists (such as Andrzej Czaja, Tomasz Golonka, and Grzegorz Kramer) expressed positive opinions of the movie. Overall, interestingly, the critique stemmed more from the political party at power, Law and Justice, than from the Church itself.⁸ It is worth noticing that the Church hierarchy as such did not refer to the movie.

Tell No One has received more nuanced and serious responses, probably because the topic was much more sensitive and the movie focused on real events. The documentary was composed of a series of stories of victims confronting their perpetrators. The majority of the perpetrators had committed child abuse a few decades earlier and nonetheless had a long and successful

5. “Minister Gliński o ‘Klerze’: z tematu ważnego i poważnego zrobiono karykaturę”, *Polonia Christiana* 2018-10-11, <https://www.pch24.pl/minister-glinski-o-klerze-z-tematu-waznego-i-powaznego-zrobiono-karykature,63395,i.html>, accessed 2020-07-24; “Tandetna prowokacja”. Jak ‘Wiadomości’ TVP przedstawiły film ‘Kler’”, *wyborcza.pl* 2018-09-23, <https://wyborcza.pl/7,75398,23959845,jacek-kurski-o-klerze-to-tandetna-prowokacja.html>, accessed 2020-07-24. For more information about the reactions, see Andrzej Krajewski, “Nawet jeśli ‘Kler’ przyciągnie kilka milionów widzów, PiS nie będzie miał powodu do narzekania”, *dziennik.pl* 2018-10-01, <https://wiadomosci.dziennik.pl/opinie/artykuly/582217,kler-smarzowski-film-kosciol-prawica-lewica-pis-wiara-pedofilia.html>, accessed 2020-07-24.

6. Dominika Wielowieyska, “Dlaczego PiS tak bardzo przestraszył się ‘Kleru?’”, *wyborcza.pl* 2018-10-01, <https://wyborcza.pl/7,75968,23986763,dlaczego-pis-tak-bardzo-przestraszyl-sie-kleru-ta-nieznosna.html>, accessed 2020-07-24.

7. Paweł Pązik, “‘Wspaniały, powalający, ważny i wielki film’ - krytycy filmowi oceniają ‘Kler’”, *Press* 2018-09-19, https://www.press.pl/tresc/54661,--wspanialy_powalajacy_wazny-i-wielki-film-----krytycy-filmowi-oceniaja---kler---, accessed 2020-07-24; “Zachwyty recenzentów i oburzenie na prawicy. ‘Kler’ wywołuje skrajne reakcje”, *The World News* 2018-09-19, <https://theworldnews.net/pl-news/zachwyty-recenzentow-i-oburzenie-na-prawicy-kler-wywoluje-skrajne-reakcje>, accessed 2020-07-24.

8. Wiktor Ferfecki, “Kler nie krytykuje ‘Kleru’”, *Rzeczpospolita* 2018-10-05, <https://www.rp.pl/Kosciol/181009616-Kler-nie-krytykuje-Kleru.html>, accessed 2020-07-24; Wielowieyska, “Dlaczego PiS tak bardzo przestraszył”.

career in the Church. The movie investigated why the reported cases were not acted upon by the Church hierarchy. They were not disclosed to the police, nor were any steps taken to punish the perpetrators within the framework of canonical law.

The weight of the topic, and the precedence of how the Vatican and Conferences of Bishops in other countries had dealt with it, somehow induced Church officials to express their reactions publicly. The primate of Poland, Archbishop Wojciech Polak, has said that he does not see in the movie any attack on the Church and has expressed his apologies for all the crimes presented in the movie.⁹ Archbishop Stanisław Gądecki thanked the director of the film, Tomasz Sekielski, and also expressed his apologies on behalf of the Church hierarchy.¹⁰ However, Fr. Tadeusz Rydzyk, known mostly as the founder of the conservative Radio Maryja, claimed that the movie “is an attack on the Church, calculated to destroy it”.¹¹ Another rather prominent figure, who had been directly involved in covering up one of the cases, Archbishop Sławoj Leszek Głódź, did not even find the topic important and claimed that he did not see the movie because “he has no time for watching baloney”.¹² Eventually, he reconsidered and apologized, but his first reaction is symptomatic.

Although many reactions to these movies were quite balanced, the mechanism of defense traceable in the reactions of Rydzyk, TVP, and the Catholic Association of Journalists shows that many members of the Church do feel that its position is currently threatened. The reaction of Głódź seems to be stemming from the same syndrome of a besieged fortress. When speaking about himself not watching the movie, he added: “Do not attack me and do not provoke me because I am not as naïve as you think”, implying that the journalist asking about his impressions had a hidden agenda and was trying to undermine Głódź’s (episcopal) position.¹³ In order to understand

9. The official statement of Polak is available in both video and text: “Oświadczenie Prymasa Polski ws. filmu Tomasza Sekielskiego Tylko nie mów nikomu”, <https://www.youtube.com/watch?v=GCMuxdkpZKs>, accessed 2020-07-24; “Prymas: Film ‘Tylko nie mów nikomu’ dowodzi jak wiele Kościoł powinien się nauczyć i zmienić”, *gosc.pl* 2019-05-18, <https://www.gosc.pl/doc/5569424.Prymas-Film-Tylko-nie-mow-nikomu-dowodzi-jak-wiele-Kosciol>, accessed 2020-07-24.

10. “Abp Gądecki: dziękuję Tomaszowi Sekielskiemu”, *Rzeczpospolita* 2019-05-12, <https://www.rp.pl/Kosciol/190519918-Abp-Gadecki-dziekuje-Tomaszowi-Sekielskiemu.html>, accessed 2020-07-24.

11. “‘To walka z Kościołem obliczona na jego zniszczenie’. Ojciec Rydzyk o filmie Sekielskiego”, *Do Rzeczy* 2019-05-16, <https://dorzeczy.pl/kraj/102814/To-walka-z-Kosciolem-obliczona-na-jego-zniszczenie-Ojciec-Rydzyk-o-filmie-Sekielskiego.html>, accessed 2020-07-24.

12. “Abp Głódź o filmie Sekielskiego: Nie oglądam byle czego”, *Do Rzeczy* 2019-05-12, <https://dorzeczy.pl/kraj/102488/Abp-Glodz-o-filmie-Sekielskiego-Nie-ogladam-byle-czego.html>, accessed 2020-07-24. My translation.

13. “Abp Głódź o filmie Sekielskiego”. My translation.

the origins of this syndrome and the general context of the reception of the movies, it is useful to have a closer look at the situation of the Polish Church today.

The Particularities of Polish Catholicism

The perception of Poland as a Catholic nation is no novelty, and the latest surveys confirm it. With a population that is 87 % Catholic, Poland appears to be the most Catholic country in Europe, followed by Croatia (84 %) and Italy (78 %).¹⁴ Moreover, the denomination is tied to a high level of religiosity overall. According to the Pew Research Center, Poland is among the eight most religious countries in Europe, closely followed by Ireland.¹⁵ Contrary to Sweden, for the majority of Poles religion belongs in the public sphere and the religious character of public events is not controversial. Among such events can be included: the religious character of military oaths, religion (i.e. Catholic Catechism) classes in public schools, participation of Church officials in state ceremonies, blessing newly opened public facilities, and so on.¹⁶

Not only are Poles comfortable with showing their religion publicly, they also value private devotion and faith. Apparently, 42 % of Poles attend weekly worship and 61 % attend at least monthly. In 2015 more than 90 % of Poles described themselves as believers.¹⁷ Personal faith, however, does not always translate into trust put in the Catholic Church as an institution, or observance of the Church's teachings: only 42,7 %, a number corresponding roughly to the number of those who attend services weekly, declared themselves to be faithful to Church doctrine. Almost half of the population (49,7 %) stated that they "believe in their own way".¹⁸ But even if their beliefs do not fully correspond with what the *magisterium Ecclesiae* teaches, they remain members of the Catholic Church.

In addition, many Poles perceive negatively the political engagement of the Church. In a 2010 survey, 27 % of the respondents claimed that it is decisively too strong and 39 % assessed it as rather too strong, which means

14. Kelsey Jo Starr, "5 facts about Catholics in Europe", *Pew Research Center* 2019-12-19, <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/12/19/5-facts-about-catholics-in-europe/>, accessed 2020-07-24.

15. Starr, "5 facts about Catholics".

16. Janusz Mariański, "Katolicyzm polski w procesie przemian", *Władza Sądzenia* 6 (2015), 30–45; Janusz Mariański, "Kościół Katolicki w Polsce w procesie przemian", *Sociologia a społeczność* 3:1 (2018), 25.

17. Mariański, "Kościół Katolicki", 25.

18. "The Age Gap in Religion Around the World", *Pew Research Center* 2018-06-13, <https://www.pewforum.org/2018/06/13/how-religious-commitment-varies-by-country-among-people-of-all-ages/>, accessed 2020-07-24.

that a total of 66 % of Poles evaluate the activities of the Church as being too politically involved. At the same time, 45 % of the population thinks that the state should follow the Catholic magisterium on social issues.¹⁹

Moreover, the term “church of possession” applies literally in the Polish case: in Poland, the Church is the largest real estate owner next to the state itself, owning about 160,000 hectares of land and 17,500 churches and chapels.²⁰ Its total annual income is estimated at six billion złoty (approximately 1,36 billion Euros).²¹ It can also be described as the biggest company in the country. All of the above often draws sharp criticism, especially from socialist and left-wing circles who would prefer to see the Church as a spiritual entity, not a rich worldly corporation and an actor on the political scene.

These numbers provide a glimpse of the complicated relation of the Poles to their Catholic Church. Catholicism is still the default religious option in Poland; however, the phenomenon of Euro-secularism is becoming a noticeable tendency.²² This entails an independent approach to faith and a tendency towards deinstitutionalization. Therefore, on the one hand, Poland remains nominally the most Catholic country in Europe, with very strong markers of individual faith; on the other hand, one can easily observe increasing individualistic tendencies, i.e. unwillingness to accept the institutional framework of the Church and a preference for “believing in my own way”. At the same time, Poles would like the Church to be more separated from the political scene and thus the state to have a more secular character, yet still be guided by Christian principles of mercy and social justice. These declarations translate into how Poles vote in their elections.

***Polak-Katolik* in the Realm of Politics**

When observing the political choices of Poles in the recent decade, one can notice that the differences between the two most powerful fractions in the country – Law and Justice (*Prawo i Sprawiedliwość*, PiS) and Civic Platform (*Platforma Obywatelska*, PO) – are ideological, and therefore correspond to what one could call the two types of “Polish conscience”. The socio-economic agendas of both parties are in fact quite similar, apart from their views on ecology. The issues that divide Poles today concern same-sex

19. Mariański, “Katolicyzm polski”, 28.

20. Cezary Łazarewicz, “Prześwietlamy majątek Kościoła”, *Polityka* 2018-03-18, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kraj/1509032,1,przeswietlamy-majatek-kosciola.read>, accessed 2020-07-24.

21. “Kościół w Polsce zarabia ponad 6 mld zł rocznie?”, *Rekin Finansów* 2019-10-22, <https://rekinfinansow.pl/kosciol-polska-zarabia-6-mld-zl-rocznie/>, accessed 2020-07-24.

22. I use the term “Euro-secularism” after Janusz Mariański, who uses Peter Berger’s theoretical framework. Mariański, “Katolicyzm polski”, 31.

marriage, abortion, and accepting the Western secular paradigm of the public sphere. Therefore, it is not accidental that the conservative camp produces narratives combining the issues of Catholic identity with patriotic traditions. Rather, these values somehow seem to be threatened and are being perceived as in need of defense.

The political fight in Poland closely relates to issues of identity: the conservative camp wants to preserve the patriotic-national ideals that can be gathered under the umbrella term *Polak-Katolik* values. *Polak-Katolik* is a stereotype, which can be applied descriptively or normatively, referring to the Catholic character of the Polish nation. In order to understand better its complexities, I will adduce to the distinctions made by Brian Porter-Szűcs, which I find helpful in this case. He links the concept of the *Polak-Katolik* to the assertion that Poland is Catholic and indicates at least five possible meanings of such a phrase:

1. Political observation: Catholicism is treated as if it were the official religion of the Polish state, for example the state supports religious education and crosses and pictures of John Paul II (1920–2005) are on display in public places;
2. Demographic observation: The vast majority of Poles are Catholic;
3. Historical observation: The Catholic Church has played an important role in Polish history;
4. Anthropological observation: Catholicism serves as a marker of Polish identity in daily life (in some parts of Poland);
5. Prescriptive rule: Poland should be Catholic, and a true Pole should be Catholic.²³

The latter meaning became a fixed element of the ideological discussions about the shape of independent Poland in the twentieth century. After Poland had regained its independence in 1918, it became home to a multi-ethnic population out of which only about 65 % were ethnic Poles. During the two interwar decades (until 1939) one of the prevalent discourses was that of Roman Dmowski (1864–1939) – leader of the National Democracy political movement – who saw Poland as a country for Poles, and *Polak-Katolik* in that period was used as a criterion of exclusion of those who were “false” Poles: Bolsheviks, communists, Jews, Freemasons, and so on.²⁴ All

23. Brian Porter-Szűcs, “The Birth of the Polak-Katolik”, *Sprawy Narodowościowe: Seria nowa* 49 (2017), 6–9.

24. His most known publications are Roman Dmowski, *Mysli nowoczesnego Polaka*, Warsaw 1903; Roman Dmowski, *Niemcy, Rosja i kwestia polska*, Lviv 1908; Roman Dmowski, *Polityka polska i odbudowanie państwa*, Lviv 1925; Roman Dmowski, *Przewrót*, Warsaw 1934.

of them were seen as enemies of the Polish nation, who, by attacking Polish Catholic morality, sought to destroy the national spirit and introduce foreign control over the nation, and therefore were directly aiming at the destruction of Polishness in general.

Interestingly, this argumentation has survived until today and is mirrored in the discourses of right-wing politicians and in certain Church circles. Going back to the two clashing visions of Poland, it is worth remembering that conservative politicians very strongly underline the connection between the nation and the Church (based on the notion of *Polak-Katolik*), sometimes using the Church instrumentally to pursue their own agenda, while the liberal camp envisions a Euro-secular state. As a result, those who feel threatened by Western secular ideals often use a discourse employing military vocabulary: attack, offensive, threat, and so on. If they perceive the influx of Western ideas as an attack, they define both the Church and Poland as its subjects.²⁵ Jarosław Kaczyński (former prime minister and the leader of PiS) has explicitly stated this ideological unity between Church and state, for example in 2012: “The Church is the only depository of the system of values known by all Poles; it [the value system] is not always kept, it happens to be broken. He who attacks the Church attacks Poland, attacks the foundations of our social life.”²⁶

Western ideas of a secular state, liberal sexual morality, and gender theories are seen as a threat to the Catholic Church in Poland, to Catholic morality, and therefore to Poland itself. The clash between “Western values” and the “values known by all Poles” resonates with the memory of the past *Kulturkampf* and immediately provokes a strong defensive reaction in conservative circles. If one wants to understand the *raison d'être* of this way of thinking, one has to go back in time and have a closer look at the historical development of a theology of the nation in Poland.

Historical Conditioning

The origins of Polish statehood date to the period preceding the Christianization of Poland.²⁷ However, Poland enters the European political scene as

25. See the opinions of Rydzyk in “Biskup do Rodziny Radia Maryja: Trwa atak na Kościół, na ojca dyrektora. Nadszedł czas walki”, *dziennik.pl* 2019-07-13, <https://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/602526,bp-frankowski-o-rydzyk-lgbt-kosciol-rodzina-radia-maryja-atak-tvp-walka.html>, accessed 2020-07-24; “O. Rydzyk: Najgorszy grzech jednego kapłana nie oznacza, że wszyscy tacy są”, *Do Rzeczy* 2019-05-26, <https://dorzeczy.pl/kraj/103853/O-Rydzyk-Najgorszy-grzech-jednego-kaplana-nie-oznacza-ze-wszyscy-tacy-sa.html>, accessed 2020-07-24.

26. “Kaczyński: Kto atakuje Kościół, ten atakuje Polskę”, *Gazeta Prawna* 2012-03-17, <https://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/artykuly/603469,kaczyński-kto-atakuje-kosciol-ten-atakuje-polske.html>, accessed 2020-07-24. My translation.

27. This section offers a subjective summary of historical events that in my view contributed to the later nineteenth-century development of a theology of the nation and were

an independent country, united under the rule of Mieszko I (c. 931–992), only after the so-called Baptism of Poland (966). Accepting Christianity from Rome, not from Byzantium, was a deliberate political choice and conditioned the fate of Poland for centuries: it would always aspire to belong to the West, even though Polish culture was subject to many eastern influences (in language and dress, for example). With time, the geopolitical circumstances strengthened this choice even more.²⁸

For many centuries Poland was a multi-ethnic and multi-confessional state: the Polish-Lithuanian Commonwealth. During the reign of the Jagiellonian dynasty (especially after the Reformation) it became home to all sorts of confessions (except Arians) and became known for its religious tolerance.²⁹ Poles (or rather the Polish nobility) did not participate *en masse* in the medieval crusades but they had their own wars against the infidels a few centuries later, which contributed to the strengthening of Polish-Catholic identity, and coincided with the development of the Counter-Reformation in the Catholic Church.³⁰ The latter provided rich ideological underpinning for the Polish wars with Muslims (Ottoman Turkey), Protestant Swedes, or Orthodox Muscovites and Cossacks. The conflicts were political but religious differences helped to create ideological narratives encouraging fighting the infidels.³¹ Especially the Muslim threat lurking in the East contributed to the coining of the notion of *Polonia antemurale Christianitatis*, Poland the bulwark of Christendom. The Polish-Lithuanian Commonwealth was perceived as a defender of Europe from Muslim invasion and a *semper fidelis* daughter of Rome.³²

used as historical arguments in the relevant narratives to prove that Polishness is closely tied to Catholicism.

28. On the history of Poland, it is worthwhile consulting Norman Davies, *God's Playground: A History of Poland*, Oxford 2005; Norman Davies, *Heart of Europe: The Past in Poland's Present*, New York 2001.

29. See the Act of the Warsaw Confederation in 1573 – one of the first acts in Europe granting religious freedoms: equal treatment regardless of religious beliefs and state support for non-Catholics as well as the guarantee that the state will not join the Church in persecuting non-Catholics.

30. The acts of the Council of Trent were officially accepted by the Polish-Lithuanian Commonwealth in 1577 thanks to the initiative of king Stephen Báthory (1533–1586), who also became an active promotor of the Jesuits in the Commonwealth. He also tried to organize an anti-Turkish league but died before accomplishing the task.

31. Famous seventeenth-century author of memoirs (and soldier) Jan Chryzostom Pasek (c. 1636–1701) describes, for example, how Swedes and Danes used evil spirits as home servants, which can be read today as a folk story but gives an insight into religious patterns of othering. Quite typically, he also often describes God as cooperating with Polish armies and confusing the enemies. See Jan Chryzostom Pasek, *The Memoirs of Jan Chryzostom z Goslawic Pasek*, New York 1978.

32. See for example the anti-Turkish league envisioned by Pope Sixtus V (1521–1590) and Stephen Báthory. It was supposed to include Spain, Venice, Poland, Germany, and Moscow,

Later, when by the end of the eighteenth century the Commonwealth ceased to exist and was partitioned by the three neighbouring political powers – Protestant Prussia, Orthodox Russia, and Catholic Austria – the Catholic Church gradually started to gain a unique position in Polish society. It became a shrine of the Polish national identity, where Polish national ideals were preserved and conveyed to coming generations.³³ This does not mean that Rome supported the Polish national cause, but nonetheless many local Catholic priests did.³⁴

The nineteenth century brought a number of Polish national insurrections and a development of the Polish messianic idea, fuelling the ideology of Polish independence. The main theoretician and prophet of such messianic thought was Adam Mickiewicz (1798–1855), one of the three most important Polish poets of the era.³⁵ In fact, Mickiewicz's ideas, ascribing soteriological value to the suffering of partitioned Poland, became a foundation of Polish national identity and the understanding of Polish patriotism for the following generations of Poles. This approach became particularly prominent in the period from the November (1830–1831) and January (1863–1864) Uprisings until the defeat of the Warsaw Uprising (1944), a span of more than a century.³⁶

The Polish independence movement employed the idea of Poland being the Christ of the nations: that the Polish struggle for freedom is meaningful for all nations and eventually will help to bring freedom, justice, and independence to all oppressed nations. In fact, many Poles fought in the national insurrections of other nations: The United States, Australia, Greece, and

and therefore corresponded roughly to the Holy League from the time of the Battle of Lepanto (1571) and the Great Turkish War (1684).

33. Today this function of the Church is often preserved in Polish parishes abroad: they serve both as points of religious reference and as centres of patriotic instruction and preservation of the Polish national identity.

34. On the stance of the Vatican regarding the Polish national cause, see the papal encyclical *Cum primum*, <https://www.papalencyclicals.net/Greg16/g16cumpr.htm>, accessed 2020-07-24. On the involvement of the Polish clergy in the Polish national cause, see for example Mieczysław Żywczyński, "Kościół i duchowieństwo w Powstaniu Styczniowym (Stan badań w zarysie)", *Przegląd Historyczny* 34 (1937–1938), 512–525; Wojciech Saletra, "Duchowieństwo obszaru między Wisłą a Pilicą wobec Powstania Listopadowego 1830–1831", *Teka Komisji Historycznej* 8 (2011), 141–160; Sabina Bober & Zygmunt Zieliński, "Kościół a odzyskanie niepodległości przez Polskę", *Pamięć i Sprawiedliwość* 31 (2018), 61–80.

35. For a general understanding of the idea of Polish messianism, see Łukasz Kowalik & Paulina Litka, "Polski Mesjanizm Romantyczny", *Przegląd Filozoficzny: Nowa Seria* 27:1 (2018), 67–91; Andrzej Walicki, *Filozofia a Mesjanizm: Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warsaw 1970; Marek A. Cichocki, "Między polskim mesjanizmem a misjonizmem: Rozmowa z Andrzejem Walickim", *Teologia Polityczna* 4 (2006–2007), 30–41. For Mickiewicz's messianism, see for example Andrzej Walicki, *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Warsaw 2006.

36. Cichocki, "Między polskim".

others, under the slogan “For your and our freedom”. This attitude necessarily implied that the Polish nation, as one having a unique mission, must be characterized by very high moral standards. Freedom fighters have to be not only military leaders but must also be able to guide others on the moral and spiritual level towards establishing a new and fair socio-political order. Moreover, the conviction that Poland has an important historical mission to fulfil made it possible to maintain the claim that Poland should be restored as an independent state. Thus, Polish aspirations of independence became sacred, and as such found their fixed and undisputed place in popular Polish Catholicism. It was thanks to messianic ideas that Polish politics became ethicized and gained moral value.

Interestingly, the sacralization of patriotism was not always connected to nationalism or ethnic exclusivity. Until the defeat of the January Uprising, ideas of a multicultural Poland were still vivid; the term *Polish* could mean anyone who participated in Polish national culture and was tied neither to ethnicity nor to religion.³⁷ A Jew engaged in the Polish national cause would make as good a Pole as a Polish nobleman.³⁸ Unfortunately, this attitude started to change after the Polish uprisings failed and in consequence, the partitioning powers started to apply many restrictions on and punishments of those who defended the Polish cause. Some were sent to Siberia, some lost their estates, and some underwent the death penalty.³⁹ Polish cultural independence was heavily oppressed. Poles started to feel the weight of their defeat; and at the same time, minorities like Jews and Germans had many occasions to prosper economically, because they were not subject to equally harsh restrictions. It was then that the concept of the *Polak-Katolik* as we know it today started to emerge, denoting the ideal of a perfect (or true) Pole.

When Poland had regained independence in 1918, it was far from being a cultural or ethnic monolith, as only two-thirds of the inhabitants were Polish, and even those who were, were raised and shaped by three different

37. Cichocki, “Między polskim”, 2.

38. Worth noting is the fact that “Polishness” was largely a product of the Polish nobility (*szlachta*) – they produced the dominant Polish culture and shaped the national ideals preserved until this day, such as honour, valour, hospitality, and generosity. Polish bourgeoisie was predominantly ethnically foreign, consisting originally of Germans, Jews, Armenians, Italians, and many other nationalities. With time they became polonized, but they never achieved a cultural influence equal to that of the nobility. The large masses of the peasants started to participate in Polish culture only in the nineteenth century, therefore they inherited many of the nobility’s ideals of Polishness rather than developing their own.

39. One of the most monumental figures who lost their life was the dictator of the January Uprising, Romuald Traugutt (1826–1864). His execution was public and gained not only patriotic but also religious significance: after he had kissed a crucifix, he was hanged in front of a crowd of 30,000 people who sang the Trisagion as he was being executed.

political traditions: Russian, Prussian, and Austrian. A multicultural society was not the only challenge. The Bolshevik revolution was spreading and it seemed that independent Poland soon could be overthrown and incorporated into the Soviet Union. This situation of a sudden threat is almost an archetypal pattern that Poles recognize immediately, and as history has proven, they can react swiftly and mobilize their forces. Therefore, in the lurking danger of a Bolshevik invasion, the Polish episcopate made it clear that “the Catholic Church will become the national shield and a fortress against the inundation of anarchy and evil”.⁴⁰ Worth noticing is that the victory over the Bolsheviks in the Battle of Warsaw (often called miraculous) took place on the great Marian feast of the Assumption, 15 August 1920, and was seen as a divine intervention. Poland, again, fulfilled its role as *antemurale Christianitatis*.

During the following two decades of independence, all the enemies of Poland were often personified by the Jews, as in a letter by Cardinal August Hlond (1881–1948) written in 1936:

It is a fact that Jews are waging war against the Catholic Church, that they are steeped in free-thinking, and constitute the vanguard of atheism, the Bolshevik movement, and revolutionary activity. It is a fact that Jews have a corruptive influence on morals and that their publishing houses are spreading pornography. It is true that Jews are perpetrating fraud, practicing usury, and dealing in prostitution. It is true that, from a religious and ethical point of view, Jewish youth are having a negative influence on the Catholic youth in our schools.⁴¹

Hlond, who served as the primate of Poland, saw atheism, the Bolshevik movement, and revolutionary activity as tools aiming not only for the deprivation of Polish youth but also as an attack on Polish independence through a weakening of the Polish spirit.⁴² Thus, one who threatens Catholic morality becomes an enemy of the nation. Two Polish spiritual giants would continue this line of thought later under the communist regime: Cardinal Stefan Wyszyński (1901–1981) and Karol Wojtyła (John Paul II).

40. Brian Porter, *Faith and Fatherland: Catholicism, Modernity, and Poland*, New York 2011, 329.

41. Quoted in Ronald E. Modras, *The Catholic Church and Antisemitism: Poland, 1933–1939*, Chur 1994, 346.

42. Grzegorz Bachanek, “Kardynał August Hlond w walce o duszę narodu w latach 1945–1948”, in Wojciecha Polaka, Arkadiusz Czwołek & Sylwii Galij-Skarbińskiej (eds.), *Czas próby: Kościół katolicki w okresie PRL*, Toruń 2017, 15–25.

Wyszyński, Wojtyła and the Theology of the Nation

The tragic events of the Second World War⁴³ and the following change of Poland's borders resulted in post-war Poland becoming an ethnically monolithic state with a vast majority of its inhabitants being Catholics. However, the communist rule thwarted the National Democrats' dream of Poland being a country of *Polak-Katoliks*. The Church was constantly under the radar, and various oppressions ensued. During this period, the Church constituted a sort of ideological counterbalance to communist propaganda, and all opposition, no matter if Catholic or not, became to a certain extent politically Catholic. On an ideological level, Wyszyński and Wojtyła created a very sophisticated theology of the nation during this period.⁴⁴ They both claimed that the nation was both material and spiritual, created by God, and as such belonged to the realm of natural law – unlike the state, which is just a product of human agreement.⁴⁵ For Wyszyński, every nation is educated by God and given a specific task in God's salvific plan for the world. However, when nations do not obey God's calling and sin against Him, they perish.⁴⁶ This understanding of the nation is very biblical: a nation is a natural extension of a family, a group created by God, and chosen by God to fulfil a specific mission (ideas very similar to those present within Polish messianism) and to be faithful to God, thereby giving witness before the other nations.

This is the reason why Wyszyński directed so much effort at denouncing and condemning Polish sins: alcohol abuse, petty theft, dishonesty at work, sexual immorality, and so on. For him, they, as sins, posed a serious threat to the continuity of the Polish nation and its freedom (understood spiritually, but accompanied by a conviction that this is the only way to achieve political freedom). In this vision, the Church becomes a sacrament of the nation,

43. Usually, the number of Polish victims of the Second World War is estimated at three million Jews (90 % of the entire Jewish population of Poland) and three million non-Jews. However, it remains unclear how many Polish citizens really perished in the Second World War. It is known that out of a population of 35 million in 1939, 24 million remained in 1948. When considering these numbers, one should also take migration and changed borders into account.

44. See Stefan Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna: Rozważania społeczne*, Poznań 1993. This book was written in the 1940s but published much later. Wojtyła's thoughts on the theology of the nation were expressed in the most detailed way in his book written as John Paul II, *Memory and Identity: Conversations at the Dawn of a Millennium*, Rizzoli 2005.

45. For more on their understanding of the nation, see for example Jerzy Lewandowski, "Teologia rzeczywistości ziemskich w kerygmacie Stefana Kardynała Wyszyńskiego", *Studia Prymasowskie* 1 (2007), 165–197; Paweł Machalski, "Naród, pamięć i tożsamość w nauczaniu społecznym św. Jana Pawła II", *Analecta Cracoviensia* 46 (2014), 63–82; Paweł Skibiński, "Naród oczami przyszłego prymasa: Rozważania Ks. Stefana Wyszyńskiego w książce *Miłość i sprawiedliwość społeczna*", *Teologia Polityczna* 4 (2006–2007), 270–282.

46. Lewandowski, "Teologia rzeczywistości", 166; Porter, *Faith and Fatherland*, 350–351.

where the national values become purified, sanctified, and fortified by the transformative light of divine revelation.⁴⁷ At the same time, everything that is not Catholic is understood as opposing the essential nature of the nation and thus constituting a threat to its well-being. What is not morally acceptable from the Catholic point of view is seen as fundamentally harmful to the nation, because it kills its spirit. Therefore, the good of the nation and of the Catholic Church become one.

Also for John Paul II, the fate of the nation was intrinsically connected to God's salvific plan, but maybe even more in the eschatological dimension. In his famous homily given in Warsaw during his first pilgrimage to Poland as a pope, he stated:

It is impossible without Christ to understand and appraise the contribution of the Polish nation *to the development of man and his humanity* in the past and its contribution today also [...]. It is necessary to follow the traces of what, or rather who, Christ was for the sons and daughters of this land down the generations. Not only for those who openly believed in him and professed him with the faith of the Church, but also for those who appeared to be at a distance, outside the Church. For those who doubted or were opposed.

It is right to understand the history of the nation through man, each human being of this nation. At the same time man cannot be understood apart from this community that is constituted by the nation. [...] *It is therefore impossible without Christ to understand the history of the Polish nation* – this great thousand-year-old community – that is so profoundly decisive for me and for each one of us. If we reject this key to understanding our nation, we lay ourselves open to a substantial misunderstanding. We no longer understand ourselves. It is impossible without Christ to understand this nation with its past so full of splendour and also of terrible difficulties.⁴⁸

John Paul II ties the history of the Polish nation to the history of salvation and indicates that in Christ, Poles can find the fullness of their national identity. For him, even those Poles who “doubted or were opposed” to the Church remain part of the nation, seen biblically – as a community that is predestined to be saved as a group. Therefore, every Pole somehow remains engrafted in Christ. He highlights that Poles cannot understand their

47. Lewandowski, “Teologia rzeczywistości”, 170–171.

48. “Homily of His Holiness John Paul II”, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790602_polonia-varsavia.html, accessed 2020-07-24. Italics in original.

identity and the history of their nation without Christ, as if He was the inner nature of a bond keeping the nation together.

It is impossible to understand this city, Warsaw, the capital of Poland, that undertook in 1944 an unequal battle against the aggressor, a battle in which it was abandoned by the allied powers, a battle in which it was buried under its own ruins – if it is not remembered that under those same ruins there was also the statue of Christ the Saviour with his cross that is in front of the church at Krakowskie Przedmieście.⁴⁹

Christ shares in the suffering of the Polish capital, in the defeats and triumphs of the nation. Somehow, the Church is a visible sign of this presence of Christ. From the apostolic letter “Tertio millennio adveniente” one can also learn that the Pope is sure of the eschatological role of the nations that are supposed to give witness to Christ and as communities are responsible for reconciliation, peace, and social justice in the world.⁵⁰ Thus, one must conclude that Polishness, which cannot be interpreted rightly without Christ, finds its fullness only within Catholicism.

Naturally, these ideas have been reflected also in the documents of the Polish Conference of Bishops. Already in the 1970s, the Polish Episcopate stated that “destroying religion would constitute the destruction of the foundation of the Nation. For the bond between the faith and Polishness was and is so strong, that undermining one leads to the ruin of the other.” The same conviction was expressed in the claim that, “in Poland attacks on Catholicism are simultaneously attacks on the national spirit, on the national heritage – they are attacks on our very selves”.⁵¹

Conclusion

Grounding national unity in Catholicism, as Wojtyła and Wyszyński did, had to result in complications and tensions between the religious and the national component of Polish identity. When one becomes familiar with the ideas discussed above, it is not surprising to hear Jarosław Kaczyński say that attacking the Church is tantamount to attacking Poland. He says nothing new, but merely reflects decades of discourse on the theology of the Polish nation.

49. “Homily of His Holiness John Paul II”.

50. “Tertio millennio adveniente”, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19941110_tertio-millennio-adveniente.html, accessed 2020-07-24.

51. Porter, *Faith and Fatherland*, 349–350.

This understanding, although it might seem shocking or even heterodox to some Western Catholics, has a deep historical conditioning. The messianic ideas developed during the times of the partitions had a great impact on the sanctification of the nation and resulted in gluing the Polish national and Catholic identities together. This state was enhanced and preserved through the political oppressions of the twentieth century: the Bolshevik threat, the Second World War, and finally the Communist regime, when the Church served as a sacrament of the nation, preserving the national ideals and incorporating them in the sphere of the *sacrum*. The nation was understood as God's creature, entrusted with a mission in the history of salvation. Whether this understanding is specific to Poland only, I leave for further comparative investigation.

Today the political circumstances seem far from the severity of the Communist regime. Nonetheless, the defensive mechanism, linking attacks (real or imagined) on the Catholic Church to attacks on the Polish nation, prove that the concept of *Polak-Katolik* still underpins public discourses. The reactions to the films raising issues of immorality in the Polish Church are an excellent illustration of this phenomenon.

The aim of this short article is not to evaluate whether the Polish-Catholic glued identity is a positive or a negative phenomenon *per se*. Shocking as it may sound to a Swedish reader, it is a legitimate approach (one of many) to lived religion, filtered by national sensitivities and shaped by history. However, it has to be noticed that when it came to the recently revealed cases of child sexual abuse perpetrated by Catholic priests, *Polak-Katolik* identity did not help to establish transparency and open dialogue. Rather, it facilitated politicization of the discourse and digging even deeper into the trenches of the old familiar narrative that the good of the Church (as an institution) is joined to that of the nation. It is a sign of hope for the Church that its hierarchy (for example Archbishop Wojciech Polak) seems to be less attached to the idea than some of the politicians. ▲

SUMMARY

This article is a reflection on contemporary Polish-Catholic identity. It begins by reflecting on how a gluing-together of national and religious identity is evident in discourses about the most pressing challenge of the Catholic Church in Poland today: the child abuse scandals. The revelation of these crimes is bound up with the premieres in 2018 and 2019 of the movies *Clergy* and *Tell No One*. The reactions generated by the movies betray a set of ideas that assumes equality between the good of the Church and the good of the nation. Critique of the Church is seen as an attack,

both on the Catholic Church and on the Polish nation. The article then proceeds to unpack the theology of the nation that underpins public discourse on the place of the Church in Polish society today. The main point of reference is the historical development of the notion of *Polak-Katolik* as a normative term describing who a real Pole is. The article presents a subjective choice of the historical circumstances that were most formative of this permanent *synechia* of the national and the religious: the partitions of Poland, the Polish fight for independence, the ideas of Polish messianism, and the theology of the nation developed by Cardinal Stefan Wyszyński and Karol Wojtyła (John Paul II).

Protest i traditionens namn

Den katolska traditionalistiska rörelsen

YVONNE MARIA WERNER

Yvonne Maria Werner är professor i historia vid Lunds universitet.

yvonne_maria.werner@hist.lu.se

Inledning

Det finns en livaktig traditionalistisk rörelse inom katolska kyrkan. Bakgrunden är de reformer som genomfördes som ett resultat Andra Vatikankonciliet 1962–1965. Konciliet banade väg för en mer öppen form av katolicism, som av många konservativt sinnade katoliker uppfattades som ett avsteg från den katolska tron och traditionen. För att värna vad man uppfattar som den sanna katolicismen har dessa traditionalistiska grupper med Prästbrödraskapet S:t Pius X (SSPX) i spetsen byggt upp församlingar och missionscentra vid sidan av de etablerade katolska församlingarna. Sedan 1988, då rörelsens ledare, den emeriterade franske ärkebiskopen Marcel Lefebvre (1905–1991) utan påvligt tillstånd lätit viga fyra av sina präster till biskopar och därmed ådragit sig exkommunikation, är rörelsen splittrad i en inom- och en utomkyrklig gren.¹

I denna artikel kommer jag att belysa den traditionalistiska rörelsens uppkomst, utveckling och verksamhet och diskutera dess betydelse för dagens katolska kyrka. Om denna katolska rörelse har det skrivits och debatterats mycket. I Sverige kom de katolska traditionalisterna i fokus i januari 2009. Då sände Sveriges Television en intervju med en av S:t Piusbrödraskapets

1. En utförlig dokumentation ges i "Das Schisma der Traditionalisten: Dokumente, Anmerkungen, Ausblick", *Der Fels* 1988:7/8; Gabriel Adriányi, "Das Schisma Lefebvre", *Forum Katholische Theologie* 5 (1989), 255–270; "Wende zur Tradition: Sonderausgabe über die Priesterbruderschaft St. Petrus", *PUR-magazin* 1989:1.

biskopar, Richard Williamson, där denna relativiserade förintelsen genom att hävda att ”endast” några hundratusen skulle ha blivit dödade. Intervjun spreds snabbt över världen och blev en skandal för Vatikanen, särskilt som Benedictus XVI samma vecka hävt bannlysningen av brödraskapets fyra biskopar. Att påven tog bestämt avstånd från Williamsons uttalande och kort därefter gjorde ett besök i Israel hjälpte föga. I svenska medier tolkades påvens agerande som ett stöd för förintelseförnekare och ärkereaktionär konservatism.²

Det speciella med dessa katolska traditionalistiska rörelser är att de håller fast vid den katolska livsform som var gängse fram till och med mitten av 1960-talet, då den katolska kyrkan genom Andra Vatikankonciliets reformer slog in på nya vägar. Här möter man inte bara den så kallade tridentinska liturgin och alla de andaktsformer som var vanliga före detta koncilium utan också en förkonciliär prästutbildning, trospraxis och teologisk diskurs.³ I modern teologisk forskning brukar denna form av katolicism karaktäriseras som fundamentalistisk, och begreppet ”förkonciliär” används inte sällan som en synonym till trångsynt dogmatism, inskränkthet och formalism.⁴ Men före Andra Vatikankonciliet var denna katolska livsform, vars främsta uttrycksform var den högtidliga, starkt ritualiserade liturgin, i stort sett allenarådande i den katolska kyrkan. Den var påbjuden norm och levande verklighet. När man läser skönlitteratur med katolska teman eller reseberättelser från katolska länder från perioden före 1962 är det denna katolicism man möter.⁵

Den ultramontana eran – antimodernism med moderna medel

Fram till Andra Vatikankonciliet i början av 1960-talet hade den katolska kyrkan och kulturen en tämligen enhetlig prägel. Detta var en frukt av den ultramontana (mot Rom orienterade) väckelse- och reformrörelse som under 1800-talets första hälft gjort sitt segertåg genom den katolska världen och som utgjorde basen för den katolska kyrkans utveckling i centralistisk och antimodernistisk riktning. Ultramontanismens av nythomismen präglade teologiska och filosofiska principer kom från seklets mitt att få karaktären av officiell kyrklig ideologi. Påven uppfattades inte bara som en väktare av den kristna tron och moralen utan också som en garant för kyrkans frihet

2. Se Astrid Söderbergh Widding, ”Uppdrag gransknings uppföljning av Williamsonaffären”, *Signum* 35:7 (2009), 3–4.

3. Franz Schmidberger, ”Theologie und Spiritualität des hl. Messoffers: Eine Katechese”, *Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X.*, april 2000, 14–37.

4. Wolfgang Beinert (red.), *”Katholischer” Fundamentalismus: Häretische Gruppen in der Kirche*, Regensburg 1991; Peter Henrici, ”Was heißt und wie erkennt man Fundamentalismus?”, *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 30 (2001), 497–506.

5. Joseph Ratzinger, *La mia vita: Ricordi (1927–1977)*, Rom 1997, 110–113.

och katolikernas rättigheter gentemot den moderna statsmaktens absoluthetsanspråk. Denna uppslutning kring påvemakten ledde till att påvliga encyklikor och romerska direktiv kom att få stor genomslagskraft i den katolska världen.⁶

Katolicismen framträdde under denna tid inte bara som en religiös gemenskap utan också som en världsåskådning, och i en rad encyklikor tog påvarna avstånd från liberalismens politiska, ekonomiska, sociala och kulturella grundsatser och därmed också från strävan att utveckla ett modernt, sekulariserat statssystem. Mot detta ställdes de traditionella katolska principerna om de andliga värdenas primat och den statliga maktens bindning vid en evigt giltig, gudomlig naturrätt, för vilken kyrkan var garant. Idealet var den katolska staten, där stat och kyrka samverkade till gagn för det allmänna bästa och själarnas frälsning. För att försvara kyrkan mot statliga ingrepp och skapa gynnsamma förutsättningar för inre och yttre mission byggde den katolska hierarkin i samverkan med de allt starkare katolska lekmanarörelserna upp social infrastruktur med skolor, sjukhus och organisationer och föreningar av alla de slag. Samtidigt bildades katolska politiska partier och en slagkraftig tidningspress för att tillvarata katolska intressen. De strävanden som förekom att anpassa den katolska läran till det moderna samhällets principer stämplades som ”modernism” och 1910 infördes en särskild antimodernist, som alla katolska ämbetsinnehavare hade att avlägga.⁷

Genom den förhärskande nyskolastiska teologin gavs detta hierarkiska katolska kyrkosystem en strikt logisk, dogmatiskt grundad motivering, vilket även återspeglades i den högtidliga liturgin och i den kanoniska rätten. Ekumenisk samverkan med andra kristna kyrkor avvisades bestämt med motiveringen att endast den katolska kyrkan var Kristi sanna kyrka. Anhängare av andra kristna konfessioner uppmanades att ”återvända” till moderkyrkan. Detta var de katolska konversionernas gyllene tidsålder, då hundratusentals icke-katolska kristna fann vägen till den utåt så enhetliga katolska trosgemenskapen med dess strikta hierarkiska ordning och fasta lärosystem.⁸ Men mot slutet av Pius XII:s (1876–1958) pontifikat, vilket kan betecknas som den ultramontana katolicismens kulmen, började systemet knaka i fogarna. Kallelserna till ordenslivet började avta och ett växande antal katoliker, inte minst då ungdomar, vände kyrkan ryggen. Även om

6. Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Moderne*, Freiburg 1992, 69–119. Angående ultramontanismen, se Gisela Fleckenstein & Joachim Schmiedl (red.), *Ultramontanismus: Tendenzen der Forschung*, Paderborn 2005.

7. Urs Altermatt, ”Katholizismus: Antimodernismus mit modernen Mitteln”, i Urs Altermatt, Heinz Hürten & Nicolaus Lobkowicz (red.), *Moderne als Problem des Katholizismus*, Regensburg 1995, 33–50.

8. Angående den katolska konversionsrörelsen, se Yvonne Maria Werner, *Nordisk katolicism: Katolsk mission och konversion i Danmark i ett nordiskt perspektiv*, Göteborg 2005.

nedgången i ett nutida perspektiv var relativt liten och antalet praktiserande katoliker i många katolska stift fortfarande låg runt 60 procent, så var den ändå ett tecken på att kyrkans betydelse i samhället var på väg att minska.⁹

I länder med konfessionellt blandad befolkning som Tyskland, Holland och Schweiz noterade katolska pastoralteologer oroande tendenser till en avmattning av det katolska engagemanget bland de unga, och i Frankrike talades om behovet av inre mission. Bland katolska teologer fanns ett växande missnöje med den stränga censuren och reglementeringen samt mot den rådande avgränsningen gentemot den icke-katolska världen, och inom den liturgiska rörelsen höjdes röster för en reform av gudstjänstlivet för att möjliggöra ett mer aktivt deltagande från lekmännens sida. I andra kretsar uttryckte man förhoppning om en mer öppen hållning till andra kristna samfund och en katolsk medverkan i den ekumeniska dialogen.¹⁰ Den schweiziske teologen Hans Urs von Balthasar (1905–1988) sammanfattade i en berömd bok från 1952 dessa stämningar i fältropet ”Schleifung der Bastionen”, rivning av bastionerna.¹¹

Liturgireform och förändringar av den katolska livsformen

Det var för att tillmötesgå dessa reformsträvanden och för att göra kyrkan bättre rustad att möta den moderna tidens utmaningar som den nye påven Johannes XXIII (1881–1963) i januari 1959 kungjorde sitt beslut att inkalla ett kyrkomöte till Rom. Konciliet, som han gav namnet Andra Vatikankonciliet, skulle enligt påvens intention ha en pastoral karaktär. Det övergripande målet var *aggiornamento*, alltså en vitalisering och reform av det kyrkliga systemet och dess rättsliga, disciplinära och liturgiska uttrycksformer.¹²

Att liturgin kom att ägnas så stor uppmärksamhet under konciliet sammanhänge med den liturgiska rörelse som inletts i slutet av 1800-talet och som med centrum i det tyskspråkiga området växte sig stark under 1900-talets första hälft. Till en början handlade det främst om att öka den

9. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Moderne*, 105–119.

10. Wilhelm Damberg, *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980*, Paderborn 1997, 555–583. Se också Alfons Fischer, *Pastoral in Deutschland nach 1945: I. Die "Missionarische Bewegung" 1945–1962*, Würzburg 1985, 39–144.

11. Heinz Hürten, ”Deutscher Katholizismus unter Pius XII: Stagnation oder Erneuerung”, i Franz-Xaver Kaufmann & Arnold Zingerle (red.), *Vatikanum II und Modernisierung: Historische, Theologische und soziologische Perspektive*, Paderborn 1996, 59–60.

12. Giuseppe Alberigo, ”Die Ankündigung des Konzils: Von der Sicherheit des Sich-Veschanzens zur Faszination des Suchens”, i Giuseppe Alberigo & Klaus Wittstadt (red.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils: I. Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter*, Mainz 1997, 1–60; Étienne Fouilloux, ”Die Vor-Vorbereitende Phase (1959–1960): Der langsame Gang aus der Unbeweglichkeit”, i Giuseppe Alberigo & Klaus Wittstadt (red.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils: I. Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter*, Mainz 1997, 61–102.

liturgiska allmänbildningen, bland annat genom att trycka dubbelspråkiga bönböcker och därmed få folket att aktivt följa med i gudstjänsten. Liturgin, inte de privata andaktsböckerna, skulle forma den enskildes fromhetsliv. Efter första världskriget utvecklades den liturgiska rörelsen till en ungdomsrörelse, och kravet på liturgiska reformer för att möjliggöra ett mer aktivt deltagande från lekfolkets sida trädde alltmer i fokus. Dessa strävanden tog sig också uttryck i ett nytt kyrkomedvetande, där kyrkans karaktär av gemenskap betonades starkare än tidigare och därmed också lekfolkets aktiva roll.¹³ Rörelsen bidrog till att öka det religiösa engagemanget men framkallade även motstånd. Kritikerna, bland dem många biskopar, talade om gruppbildningar i församlingarna och om en nedvärdering av vanliga troendes stilla andaktsliv.¹⁴ Med konciliet aktualiserades dessa konflikter mellan liturgiska reformivrare och deras kritiker och blev en del av en större reformagenda.

Konciliet, som inleddes i oktober 1962, pågick med mindre avbrott i tre år och avslutades den 8 december 1965. Snart utkristalliserades två grupperingar bland konciliefäderna, en reformsinnad majoritet representerad av ledande tyska, franska, belgiska och holländska biskopar och deras teologiska rådgivare, och en mer konservativ minoritet som samverkade nära med den romerska kurian och som företrädde främst av italienska, spanska och latinamerikanska biskopar. I den sistnämnda gruppen intog den inledningsvis nämnde ärkebiskop Lefebvre, som vid denna tid var generalprior för en missionsorden, en framträdande position.¹⁵

Resultatet av konciliefädernas treåriga arbete sammanfattades i nio dekret, tre deklARATIONER och fyra konstitutioner, varav de båda som behandlar kyrkan och uppenbarelsen betecknas som dogmatiska. I dessa texter framtonar en ny kyrklig självförståelse, som på många sätt innebar ett brott med den tidigare dominerande synen på kyrkans väsen och uppdrag i världen. Kyrkan framställs inte längre som en sakral organisation som står i motsättning till det moderna samhället och dess liberala principer utan som en del

13. Arnold Angenendt, *Liturgie und Historik: Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?*, Freiburg 2001, 17–75; Winfried Haunerland, ”Liturgische Bewegung und das Zweite Vatikanische Konzil”, i Helmut Hoping, Winfried Haunerland & Stephan Wahle (red.), *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*, Freiburg 2016, 15–26.

14. Dessa konflikter behandlas ingående i Theodor 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.

15. Giuseppe Ruggieri, ”Der schwierige Abschied von der kontrovers theologisch geprägten Ekklesiologie”, i Giuseppe Alberigo & Klaus Wittstadt (red.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965): 2. Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst*, Mainz 2000, 331–419.

av detta samhälle och dess historia, och anspråket att vara den enda sanna kyrkan har tonats ner.¹⁶

Denna perspektivförskjutning framträder tydligt i konciledeklarationen *Dignitatis humanae*, där kyrkan tvärt emot den tidigare doktrinen bekänner sig till religionsfrihetens princip. Hade man tidigare utgått ifrån att endast den katolska kyrkan objektivt sett ägde en rätt att existera medan andra religioner på sin höjd kunde bli föremål för en pragmatiskt bestämd tolerans, kom man nu att beteckna religionsfriheten som en av Gud given mänsklig rättighet. I konciliets pastoralkonstitution *Gaudium et spes* erkänns det moderna samhällets grundprinciper: den individuella självbestämmanderätten, pluralismen och utvecklingstanken. Därmed bortföll grunden för en specifik katolsk världsåskådning och idén om en katolsk stat på konfessionell grund uppgavs till förmån för ett mer pluralistiskt samhällskoncept.¹⁷

Den teologiska nyorienteringen, vilken ledde till en genomgripande reform av hela det kyrkliga systemet, hälsades av många med glädje. Vissa grupper krävde mer långtgående reformer, medan andra betraktade de nya riktlinjerna som ett avsteg från den katolska renlärigheten. Invanda religiösa mönster sattes i fråga, och mycket av det som tidigare ansetts vara en omistlig del av den katolska tron sopades bort eller förklarades vara öppet för teologisk diskussion. Följden blev att den katolska kyrkan råkade in i en djupgående identitetskris, vilken tog sig uttryck i en växande inomkyrklig polarisering och i en försvagning av det kyrkliga läroämbetets auktoritet. Konciliekrisen förstärktes av den genomgripande samhällsomvandling som under samma period gjorde sig gällande i västvärlden.¹⁸

Den förändring som mer än andra kom att sätta sin prägel på den efterkonciliära utvecklingen var den nya liturgi som infördes i början av 1970-talet och som kan ses som ett försök att liturgiskt realisera den nya kyrkosyn som framträder i konciledokumentet. I den reformerade liturgin har de hierarkiska och juridiska aspekterna tonats ner till förmån för gemenskapstanken, och lekfolkets medverkan i trosförmedlingen lyfts fram på ett helt annat sätt än tidigare. På motsvarande sätt har liturgireformen medfört att gudstjänstens ceremoniella karaktär försvagats till förmån för

16. En sammanfattande samtida utvärdering av konciliets resultat ges i Karl Rahner & Herbert Vorgrimmler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1966.

17. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, 175–179; Michael N. Ebertz, "Deinstitutionalisierungsprozesse im Katholizismus: Die Erosion der Gnadenanstalt", i Franz-Xaver Kaufmann & Arnold Zingerle (red.), *Vatikanum II und Modernisierung: Historische, Theologische und soziologische Perspektive*, Paderborn 1996, 375–394.

18. Franz-Xaver Kaufmann, "Zur Einführung: Probleme und Wege einer historischen Einschätzung des II. Vatikanischen Konzils", i Franz-Xaver Kaufmann & Arnold Zingerle (red.), *Vatikanum II und Modernisierung: Historische, Theologische und soziologische Perspektive*, Paderborn 1996, 9–31. Se också Edwin Gatz (red.), *Die katholische Kirche in den Ländern Europas seit dem Ende des zweiten Weltkrieges*, Paderborn 1998.

den dialogiska gemenskapen mellan präst och församling och att latinet nästan helt ersatts av folkspråk. Lekfolkets medverkan har därmed blivit en integrerad del av det rituella skeendet.¹⁹

De nya gudstjänstformerna mottogs av många katoliker med glädje och entusiasm, men för andra bröt en hel värld samman. Bland de missnöjda fanns ett stort antal vanliga katoliker, men också präster, prästkandidater, ordensfolk, intellektuella och, sist men inte minst, konvertiter. På den andra sidan formerade sig grupper av katoliker, ofta under ledning av ordensfolk eller teologer, som önskade driva reformverksamheten betydligt längre, och bortfallet av det tidigare strikta liturgiska regelverket ledde på vissa håll till att liturgin och gudstjänstrummet kom att tjäna som fritt experimentfält för dessa reformivrare. Magnifika högaltaren monterades ned och ersattes med fristående enkla bord, altartabernaklen flyttades bort, bilder och statyer avlägsnades och kostbara altardukar, mässhakar och andra gudstjänstföremål av traditionellt snitt slängdes eller såldes på basarer. Många har skildrat och försökt förklara denna katolska kulturrevolution. Man har bland annat pekat på det allmänna kulturklimatet vid tidpunkten för Andra Vatikanconciliet och på de ekumeniska strävandena, vilka på många håll ledde till en nedtoning av sådant som tidigare uppfattats som typiskt katolskt.²⁰

De liturgiska förändringarna blev den utlösande faktorn för uppkomsten av en traditionalistisk proteströrelse. Ett första steg togs med bildandet av föreningen *Una Voce* i Paris 1964, vars syfte var att värna om det latinska liturgispråket och den gregorianska koralen. Liknande föreningar grundades runt om i västvärlden och i Latinamerika, och 1967 slogs de nationella föreningarna samman till en internationell federation med säte i Zürich. *Una Voce* blev snart en samlingspunkt för alla dem som var missnöjda med den efterkonciliära reformverksamheten i allmänhet och med den reformerade liturgin i synnerhet. För dessa katoliker framstod den nya folkspråkliga mässordningen som en symbol för den kyrkliga krisen och som ett avsteg

19. Hans Bernhard Meyer, *Eucharistie – Geschichte, Theologie, Pastoral*, Regensburg 1989, 305–392; Angenendt, *Liturgie und Historik*, 180–186. En intressant jämförelse mellan orationerna i det nya och gamla missalet presenteras i artiklar av Lorenzo Bianchi och Gianni Baget Bozzo i *30 Giorni: Nella Chiesa e nel mondo* 15:1 (1997). De visar här att dessa böner – och det i den auktoritativa latinska versionen – fått en mer inomvärldslig och didaktisk karaktär genom att de tidigare starkt framträdande anspelningarna på synd och skuld tonats ned, imperativformerna ersatts av indikativ och tonvikten flyttats från Guds nådiga ingripande till det mänskliga handlandet.

20. Klaus Gamber, *Fragen in die Zeit: Kirche und Liturgie nach dem Vatikanum II*, Regensburg 1989; Michael Davies, *Liturgical Time Bombs in Vatican II: The Destruction of Catholic Faith through Changes in Catholic Worship*, Rockford, IL 2003; Aidan Nichols, *Looking at the Liturgy: A Critical View of Its Contemporary Form*, San Francisco, CA 1996; Gianni Baget Bozzo, *Il futuro del cattolicesimo: La chiesa dopo papa Wojtyła*, Casale Monferrato 1997, kap. 11.

från de katolska principerna.²¹ Försvaret gällde alltså inte bara liturgin i sig utan hela det teologiska och ideologiska system som den var ett uttryck för. Därmed kom den äldre liturgiska ordningen, vilken nu började kallas den ”tridentinska”, att framstå som en symbol för dogmatisk renlärlighet.

Prästbrödraskapet S:t Pius X

Verklig fart tog denna traditionalistiska proteströrelse efter det att Marcel Lefebvre ställt sig i spetsen för den. Han hade, som nämnt, på konciliet framstått som en av de ledande inom den konservativa minoritetsgruppen. På begäran av en grupp franska prästseminarister vid det franska kollegiet i Rom, som var missnöjda med de radikala förändringar som genomförts där, upprättade Lefebvre sommaren 1969 ett internationellt prästseminarium med säte först i Freiburg och sedan i Ecône i Schweiz.²² Följande år grundade han La Fraternité Saint-Pie X, S:t Piusbrödraskapet, vilket liksom prästseminariet godkändes av den lokale katolske biskopen. I februari 1971 erhöll Piusbrödraskapet provisoriskt godkännande även av den romerska kleruskongregationen. Ett tjugotal seminarister inträdde i seminariet, och nya intressenter anmälde sig i strid ström. Vägörare skänkte pengar till verksamheten, och snart upprättades filialer, bland annat i Rom. Lefebvre mötte till en början viss välvilja från delar av den romerska kurian, men relationerna blev kyligare efter det att han öppet förklarar att han inte ämnade acceptera den nya liturgin och de efterkonciliära reformdekreten.²³

Därmed var det slut med den romerska välviljan, och i maj 1975 upphävdes det kyrkorättsliga tillståndet för Piusbrödraskapet. Lefebvre överklagade beslutet med motiveringen att det stod i strid med kanonisk rätt, och i ett personligt brev till Paulus VI (1897–1978) uttryckte han sin förbundenhet med den Heliga stolen. I sitt svar avvisade påven detta överklagande och manade till underkastelse under det romerska beslutet, vilket därmed gavs uttrycklig påvlig sanktion. Av den fortsatta brevväxlingen framgår att Lefebvre inte hade en tanke på att ge upp sitt verk, och i stället för att underkasta sig bönföll han påven att sätta stopp för, som han uttryckte det, de

21. Iso Baumer, ”Das Frömmigkeitsbild der Traditionalisten”, i Jakob Baumgartner (red.), *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*, Regensburg 1979, 53–79; Lorenz Weinrich, ”Una Voce vor 30 Jahren”, *Una Voce-Korrespondenz* 26 (1996), 3–13.

22. Några av sina inlägg under konciliet utgavs i Marcel Lefebvre, *J'accuse le Concile!*, Martigny 1976. En utförlig dokumentation ges i Michael Davies, *Apologia pro Marcel Lefebvre*, Kansas City, MO 1979–1987.

23. Davies, *Apologia*, vol. 1, 21–77; Daniele Menozzi, ”L'opposition au concile (1966–1984)”, i Giuseppe Alberigo & Jean-Pierre Jossua (red.), *La Réception de Vatican II*, Paris 1985, 429–451. Se också Wilhelm Damborg, ”Die Priesterbruderschaft St. Pius X. (FSSPX) und ihr politisch-geistesgeschichtlicher Hintergrund”, i Peter Hünermann (red.), *Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder*, Freiburg 2009, 69–122.

grasserande heresierna och återställa den förkonciliära kyrkliga och liturgiska ordningen. Lefebvre började nu också viga präster i Ecône, vilket ledde till att han i juli 1976, efter upprepade varningar, belades med *suspensio a divinis*, vilket innebar att han blev suspenderad från prästämbetet och därmed förbjöds fira mässa och meddela sakramenten. Denna sanktion gällde även de av honom vigda prästerna. Men Lefebvre svarade med att förklara beslutet ogiltigt och fortsatte sin verksamhet, vilken nu antog alltmer demonstrativa former. Detta kom till uttryck också i den vallfärd till Rom som S:t Piusbrödrskapet organiserade med anledning av det heliga året 1975.²⁴ Vid en predikan i samband med en mässa i Lille i augusti 1976, till vilken mer än 10 000 katoliker infunnit sig, deklarerade Lefebvre att han såg det som sin uppgift att förse kyrkan med traditionstroga präster, att bekämpa den inomkyrkliga modernismen samt att omvända människor till den sanna tron och den sanna kyrkan.²⁵

Teologiska kontroversfrågor

Begreppet tradition är centralt för den traditionalistiska rörelsen. I nutida katolsk teologi skiljer man mellan apostolisk tradition, alltså den gudomliga uppenbarelse manifesterad i Bibeln och kyrkans lära, och de kyrkliga traditionerna. Men inom den nyskolastiska teologin, som var förhärskande fram till Andra Vatikankonciliet, gjordes inte denna tydliga distinktion utan man utgick från ett bredare traditionsbegrepp, där även de kyrkliga traditionerna, särskilt då liturgin, inbegreps. Kyrkans tradition sågs som en i grunden oföränderlig samling läror och heliga riter, som det ankom på påven att värna och i oförvanskad form förmedla. Ett utmärkande drag var vidare att äldre traditionsvittnesbörd i form av konciliebeslut och auktoritativa texter av olika slag tolkades i ljuset av aktuella påvliga dekret och encyklikor.²⁶

Förutsättningen för detta kyrkliga system var en statisk traditionsförståelse som ständigt på nytt bekräftades av de på varandra följande påvarna i deras läroförkunnelse. Från denna utgångspunkt utgjorde det ett problem att Andra Vatikankonciliet dokument på vissa punkter gick rakt emot det som påvarna från Gregorius XVI (1765–1846) till Pius XII deklarerat i otaliga läroskrivelser.²⁷ I detta läge kunde man antingen välja att följa den

24. Davies, *Apologia*, vol. 1, 63–305; Adriányi, ”Das Schisma Lefebvre”, 259–264; Menozzi, ”L’opposition au concile”, 451–456.

25. Davies, *Apologia*, vol. 1, 229–245. En fransk opinionsundersökning från 1976 visade att närmare 30 procent av de franska katolikerna ställde sig positiva till Lefebvre och hans motstånd mot de kyrkliga förändringarna.

26. Richard Boeckler, *Der moderne römisch-katholische Traditionsbegriff: Vorgeschichte, Diskussion um das Assumptio-Dogma, Zweites Vatikanisches Konzil*, Göttingen 1967, 65–85.

27. Hermann J. Pottmeyer, ”Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche”, i Dietrich Wiederkehr & Karl Gabriel (red.), *Wie*

ultramontana metoden och förklara den regerande påvens beslut som gällande norm, vilket många konservativa konciliefäder valde att göra, eller också utgå från att de närmast föregående påvarnas läroskrivelser utgjorde normen. Lefebvre och hans följeslagare valde den sistnämnda vägen, och rörelsen kom därmed samtidigt att utveckla en delvis ny traditionsförståelse där läroutvecklingen under 1800- och första hälften av 1900-talen kom att framstå som norm och riktmärke.²⁸

Också på en annan punkt innebar Andra Vatikankonciliet nyorientering ett problem för de katolska traditionalisterna. Fram till konciliet hade katolicismen framträtt inte bara som ett dogmatiskt trossystem och en religiös livsform utan också som en filosofiskt och teologiskt förankrad världsåskådning, kort sagt ett religiöst motiverat alternativ till de sekulära ideologierna. Denna politiska dimension uppgavs nu, något som tydligt markerades i konciliedekretet om religionsfriheten och i konstitutionen *Gaudium et spes*. Det är därför också just dessa koncilietexter som vid sidan av dekretet om ekumeniken utsattes för hårdast kritik från traditionalistiskt håll.²⁹ I de publikationer och tidskrifter som utgavs av S:t Piusbrödraskapet och dem närliggande rörelser framtonar idealet av en förmodern, monarkisk samhällsordning byggd på den förkonciliära katolska sociallärans grund. De rojalistiska inslagen är särskilt framträdande inom den franska grenen av den traditionalistiska rörelsen, och den franske tronpretendenten av huset Bourbon var närvarande vid de schismatiska biskopsviågarna 1988.³⁰

Ärkebiskop Lefebvre – en framgångsrik missionsbiskop

Att just Lefebvre kom att ställa sig i spetsen för motståndet mot de efterkonciliära reformerna blev av stor betydelse för den traditionalistiska rörelsens fortsatta utveckling. Han hade under nästan hela sin prästerliga bana arbetat som missionär, först som missionspräst i Gabon i Afrika och därefter under tio år som biskop och apostolisk delegat för Nordafrika. Från 1962 till 1968 var han ordensgeneral för Helgeandsfäderna, spiritianerna. Han hade

geschichte Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche, Freiburg 1991, 95–105.

28. Christian Dahlke, *Die Piusbruderschaft und das Zweite Vatikanische Konzil*, Saarbrücken 2012, 39–75.

29. Joseph A. Komonchak, "Das Vatikanum II und die Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Liberalismus", i Franz-Xaver Kaufmann & Arnold Zingerle (red.), *Vatikanum II und Modernisierung: Historische, Theologische und soziologische Perspektive*, Paderborn 1996, 375–394; Dahlke, *Die Piusbruderschaft*, 84–173. Se också Joseph Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 395–400.

30. En dokumentation ges i ett specialnummer av *Fideliter*, Hors-Série, 29–30 juni 1988. Här framträder också kopplingen till representanter för huset i Bourbon.

under sin tid som missionär samlat stor erfarenhet av organisation, prästutbildning och missionsarbete.³¹

Detta var bakgrunden till att S:t Piusbrödraskapet, till skillnad från andra traditionalistiska grupperingar, fick en fast ledningsstruktur och ett regelverk byggt på klara principer. En av dessa principer var att brödraskapets medlemmar måste erkänna den regerande påvens legitimitet och jurisdiktion samt att den egna verksamheten skulle betraktas som en nödfallsåtgärd, inte som något permanent. Lefebvre tog avstånd från de protestgrupper som krävde påvens avgång eller som hävdade att påvestolen var vakant (sedisvakantister). Hans mål var att få den romerska kyrkoledningen att återställa den tidigare rådande kyrkliga ordningen, och i sina brev till påven och medlemmar av den romerska kurian var han noga med att använda gängse titulatur och underdåniga uttryckssätt.³² S:t Piusbrödraskapet kom snart att framstå som den katolska traditionalismens kärntrupp, till vilken likasinnade grupper och snart också kloster och ordenskommuniteter anslöt sig. Lefebvre var den obestridde ledaren för denna växande traditionalistiska rörelse.³³

Prästseminariet i Ecône hade till en början haft som mål att utbilda präster för själavård i ordinarie församlingar, och inför de första prästvigningarna i juni 1975 hade Lefebvre träffat avtal med biskopar om anställning för de nyvigda prästerna. Vid denna tid fanns det fortfarande möjlighet att utverka tillstånd (indult) att få använda den gamla mässriten, och de engelska biskoparna hade genom ett dekret från gudstjänstkongregationen 1971 getts rätten att utfärda sådana specialtillstånd.³⁴ Att S:t Piusbrödraskapets präster skulle komma att fira den tridentinska liturgin sågs alltså till en början inte som något större problem. Men genom de romerska sanktionerna omintetgjordes dessa planer. De av Lefebvre förrättade prästvigningarna betraktades visserligen som giltiga men de var kyrkligt olagliga, vilket innebar att de av honom vigda prästerna inte kunde anställas i ordinarie församlingar. I detta läge började S:t Piusbrödraskapet bygga upp egna församlingar, så kallade ”priorat”, och missionscentra vid sidan av de etablerade församlingsstrukturerna. Detta betraktades dock som en nödfallsåtgärd i väntan på att den

31. Adriányi, ”Das Schisma Lefebvre”, 255–258; Dahlke, *Die Piusbruderschaft*, 18–22.

32. En god bild av rörelsens kyrkopolitiska program och kritik mot den efterkonciljära utvecklingen ges i Marcel Lefebvre, *Ils l'ont découronné: Du libéralisme à l'apostasie – La tragédie conciliaire*, Escuroles 1987. Se även Hubert Wolf, ”(Anti-)Modernismus und II. Vatikanum”, i Hubert Wolf (red.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche: Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*, Paderborn 1998, 17–21.

33. Émile Poulat, *Une église ébranlée: Changement, conflit et continuité de Pie XII à Jean-Paul II*, Tournai 1980, 266–281. De grupper som ställde sig utanför urartade snart i sin radikalism och de flesta upplöstes efter några år eller förde en tynande sekteristisk tillvaro.

34. Annibale Bugnini, *La riforma liturgica, 1948–1975*, Rom 1983, 320–322.

romerska kyrkoledningen skulle avblåsa den, som man menade, skadliga reformverksamheten eller åtminstone ändra sin avvisande attityd till den traditionalistiska rörelsen. I väntan på detta skulle Piusbrödraskapets erbjudande ”säkert” giltiga sakrament och möjliggöra ett fromhetsliv av förkonciliärt snitt. Med början i Schweiz och Frankrike upprättades priorat och missioner runt om i det katolska Västeuropa, i USA, Latinamerika, Kanada, Australien, Nya Zeeland, Filippinerna och Gabon i Afrika. Efter murens fall utvidgades verksamheten också till katolska länder i Östeuropa som Polen, Ungern och Tjeckien samt till de skandinaviska länderna.³⁵

Utvecklingen i Frankrike

I S:t Piusbrödraskapets tidskrifter, vilka började utkomma på franska 1976 och snart också på en rad andra språk, kan man följa verksamhetens expansion och utveckling. Den första tidskriften var *Fideliter*, som än i dag fungerar som rörelsens officiella organ för den fransktalande delen av Europa. Särskilt framgångsrikt har Piusbrödraskapet varit i Frankrike, där man under perioden 1976–1990 grundade ett trettiotal priorat med fast stationerade präster och ett hundratal missionsstationer. Det hela började i blygsam skala med ett tiotal präster som begav sig ut på missionsresor över hela Frankrike. De tog kontakt med traditionsorienterade lekmanorganisationer, höll föredrag, delade ut broschyrer, firade mässa enligt tridentinsk rit och meddelade sakramenten i provisoriskt upprättade kapell. Just mässfirandet spelade en huvudroll, och de broschyrer som delades ut under denna första tid tog framför allt sikte på liturgin.³⁶

År 1978 flyttades den franska distriktsledningen till Paris, där man året dessförinnan övertagit – eller snarare ockuperat – kyrkan Saint-Nicolas du Chardonnet, som alltsedan dess varit Piusbrödraskapets centrum i den franska huvudstaden. Denna kyrka erbjöd en passande yttre ram för att fira den tridentinska liturgin i dess fulla prakt och tjänade – och så är det än i dag – därmed som ett viktigt missionsredskap för rörelsen. Men i de flesta fall fick man nöja sig med provisoriska kapell. Runt alla dessa olika typer av gudstjänstlokaler uppstod församlingsgemenskaper, vilka åtog sig att finansiera den löpande verksamheten. Vidare anordnades stora vallfärder, däribland

35. En kronologisk översikt över Piusbrödraskapets utveckling ges i Ramón Angles, ”A Short History of the Society of Saint Pius X”, http://archives.sspcx.org/SSPX_FAQs/a_short_history_of_the_sspcx-part-1.htm, besökt 2020-07-30. Rörelsens självbild och program framträder klart i Marcel Lefebvre, *Un évêque parle, écrits et allocutions, 1963–1973*, Paris 1977. Se också Christian Laffargue, *Pour l’amour de l’Église: Entretiens avec Annie Laurent*, Paris 1999, 16–55. Christian Laffargue (1948–2020) inträdde i seminariet i Ecône 1973 och var fram till 1988 präst i Piusbrödraskapet.

36. Tidskriften *Fideliter* grundades 1976 med Paul Aulagnier som huvudredaktör. I en intervju från hösten 1991 gör denne en tillbakablick på denna utveckling. *Fideliter* 1991:84.

den årliga vallfärden till Chartres som drog till sig allt större människomassor – och har fortsatt att göra det. Det ska här tilläggas att denna form av vallfärder i det närmaste upphörde inom den officiella katolska kyrkan i Frankrike efter konciliet. Syftet med dessa evenemang är att befästa de egna anhängarna i deras trosövertygelse men också att vinna nya grupper för ”traditionens sak”. Detta syfte tjänade också de skolor som efterhand upprättades eller, i de fall det rörde sig om redan existerande katolska skolor, omfunktionerades till konfessionella skolor av traditionellt katolskt snitt.³⁷

Misslyckade försoningsförsök och exkommunikation 1988

Efter valet av Johannes Paulus II (1920–2005) till påve i oktober 1978 återupptogs de avbrutna förhandlingarna mellan den traditionalistiska rörelsen och den romerska kurian. Dessa förhandlingar tog ny fart efter det att den bayerske kardinalen Joseph Ratzinger tre år senare utnämns till prefekt för kongregationen för tros läran. Dessa förhandlingar gällde inte bara Piusbrödraskapets kyrkliga status och liturgin utan också en rad lärofrågor, som exempelvis religionsfrihetsdoktrinen och dess förenlighet med den tidigare gällande lärotraditionen. Som ett första steg mot en försoning utfärdades 1984 ett indult, som gjorde det möjligt att med stiftsbiskopens medgivande på vissa villkor använda de förkonciliära liturgiska böckerna.³⁸

Hösten 1987 lät Ratzinger anordna en apostolisk visitation av S:t Piusbrödraskapets kommuniteter och etablissemang, vilken utföll till ömsesidig belåtenhet. Slutpunkten på denna försoningsprocess blev en överenskommelse som undertecknades av Ratzinger och Lefebvre den 5 maj 1988. Överenskommelsen innebar att S:t Piusbrödraskapet lovade underordna sig påvens auktoritet och den nya kanoniska lagen samt erkände den nya liturgins giltighet. I gengäld erhöll brödraskapet status av en apostolisk gemenskap direkt underställd den Heliga stolen och med rätt att använda de före konciliet gällande liturgiska böckerna. Vidare gavs löfte om att påven skulle ge tillstånd till vigning av en biskop som med tiden skulle kunna efterträda Lefebvre och överta hans funktioner inom rörelsen.³⁹

37. Utvecklingen kan följas i rörelsens tidskrifter som *Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X für den deutschen Sprachraum*, *Si Si No No – Courier de Rome* och *Fideliter* samt via dess hemsidor: <https://fsspx.org/en/history-of-the-SSPX>, besökt 2020-07-30.

38. Andrea Tornelli, *Ratzinger: Custode della fede*, Cassale Monferrato 2002, 101–109. Dekretet, daterat den 3 oktober 1984, är avtryckt i ”Kongregation für den Gottesdienst”, *Una Voce-Korrespondenz* 14 (1984), 322–324.

39. Adriányi, ”Das Schisma Lefebvre”, 265–268. Korrespondens och förhandlingar finns dokumenterade i *Dossier sur les consécrations épiscopales*, Ecône 1988 och i *Fideliter*, Hors-Série, 29–30 juni 1988. Angående Ratzingers syn på liturgi-problematiken, se Joseph Ratzinger, *Gott und die Welt: Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart 2000, 354–356.

Denna överenskommelse, som i praktiken innebar att S:t Piusbrödraskapet erkändes som en unierad kyrklig gemenskap med egen liturgi, blev emellertid av kort varaktighet. Redan dagen efter undertecknandet kungjorde Lefebvre i ett brev till Ratzinger att han ämnade viga biskopar i slutet av juni samma år. Från Roms sida svarade man att påven skulle kunna ge mandat för biskopsvigning, men först den 15 augusti. Men Lefebvre, som av allt att döma misstrodde den romerska kyrkoledningen, bestämde sig för att skrida till verket utan påvligt mandat, och den 29 juni vigde han i Ecône i närvaro av en stor mängd troende fyra av sina medarbetare till biskopar. Som medkonsekrator fungerade den förutvarande biskopen av Campos i Brasilien, Antonio de Castro Mayer (1904–1991), som samverkat med Lefebvre under konciliet och som efter sin emeritering 1981 ställt sig i spetsen för den traditionalistiska rörelsen i sitt stift.⁴⁰

Genom denna i sig giltiga men kyrkligt olagliga handling ådrog sig de båda konsekratorerna och de fyra nyvigda biskoparna exkommunikation, alltså uteslutning ur den katolska kyrkans sakramentala gemenskap. Från S:t Piusbrödraskapets sida svarade man med att förklara exkommunikationen ogiltig, vilket motiverades med att man handlat i nödvärn i syfte att rädda kyrkan undan total upplösning. Efter biskopsvigningarna i Ecône, och ännu mera efter Lefebvres död 1991, kom S:t Piusbrödraskapet att inta en alltmer oförsonlig hållning till den officiella katolska kyrkan. Sedan 1994 leds rörelsen av en av de fyra biskoparna, fransmannen Bernard Fellay.⁴¹

Ecclesia Dei och den traditionalistiska rörelsens splittring

Exkommunikationen av de sex biskoparna bekräftades genom den påvliga skrivelsen "Ecclesia Dei" den 2 juli 1988, som innehöll en maning till alla troende att bevara enheten med Rom och inte följa Lefebvre i schismen. Påven lovade att dessa katolikers berättigade anspråk skulle komma att tillgodoses, och han uppmanade biskoparna att göra generöst bruk av 1984 års indult. Den schismatiska handlingen uppgavs botten i en felaktig traditionsförståelse, där traditionen ställs i motsättning till det aktuella kyrkliga läroämbetet. Samtidigt inskräpades vikten av trohet mot kyrkans tradition och vaksamhet mot felaktiga och godtyckliga utläggningar.⁴² Sett i ett längre

40. *Dossier sur les consécrations épiscopales*; "Das Schisma der Traditionalisten". Angående Castro Mayer, se Luc Perrin, "Rom, Campos und Ecône – 2000–2002", *Una Voce-Korrespondenz* 33 (2003), 204–207.

41. "Ni schismatiques ni excommuniés", *Si Si No No – Courrier de Rome*, 1988:15. Se också "Documents sur Mgr Marcel Lefebvre et la Fraternité sacerdotale saint Pie X (F.S.P.X.)", <http://jesusmarie.free.fr/fsp.html>, besökt 2020-07-30.

42. Johannes Paulus II, "Ecclesia Dei", i *Acta Apostolicae Sedis* 89 (1988), 1495–1497. Skrivelsen finns även tillgänglig digitalt via http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/eccsdei/index_it.htm, besökt 2020-07-30.

perspektiv kan man säga att denna påvliga skrivelse kom att utgöra upptakten till en mer konservativ teologisk linje från den romerska kyrkoledningens sida. Detta kom till uttryck i en rad lärodokument, som exempelvis den påvliga skrivelsen ”Ad tuendam fidem” från 1998. Denna utveckling har mött stark kritik från teologiskt håll, där man intressant nog tar fasta på samma kritikpunkter som S:t Piusbrödraskapet, om än från en motsatt utgångspunkt.⁴³

Som jag inledningsvis framhöll ledde de schismatiska biskopsvigningarna i Ecône till att den traditionalistiska rörelsen splittrades i en utomkyrklig och en Romtrogen falang. En grupp präster lämnade S:t Piusbrödraskapet och grundade med Roms godkännande Prästbrödraskapet S:t Petrus, vilket fick sitt centrum i Wigratzbad vid Bodensjön. Här upprättades också ett internationellt prästseminarium, vilket utbildar präster i enlighet med de före konciliet gängse principerna. S:t Petrusbrödraskapet har i dag närmare 300 präster och runt 130 seminarister.⁴⁴

Vid sidan av S:t Petrusbrödraskapet finns det även en rad andra prästbrödraskap, kloster och katolska organisationer som gör bruk av privilegiet att använda de före konciliet gällande liturgiska böckerna och som därmed bidrar till att upprätthålla den förkonciliära katolska liturgiska och kulturella traditionen. Som ett exempel kan nämnas de båda stora benediktinklostren i Le Barroux i Provence, med tillsammans mer än 200 munkar och nunnor, och Institut du Christ-Roi, Kristus konungens institut, vars franskspråkiga prästseminarium i Gricigliano utanför Florens liksom det i Wigratzbad utbildar präster enligt förkonciliär modell. Institut du Christ-Roi har återupptagit den gamla korherretraditionen, vilket ger de liturgiska ceremonierna en särskild glans, särskilt när någon kardinal infinner sig för att presidera vid gudstjänsterna. Även den världsvida Una Voce-federationen ställde sig på den Romtrogna sidan.⁴⁵

Genom den påvliga skrivelsen ”Ecclesia Dei” erkändes dessa gruppers rätt att på vissa villkor fira gudstjänst och meddela sakramenten i enlighet med den förkonciliära liturgiska och disciplinära ordningen. Ett särskilt organ inom den romerska kurian, kallat Ecclesia Dei och lett av en

43. Peter Hünermann, ”Den Glauben gegen Irrtümer verteidigen’: Kritische Reflexionen eines Dogmatikers zu den jüngsten römischen Verlautbarungen”, i Albert Franz (red.), *Bindung an die Kirche oder Autonomie? Theologie im gesellschaftlichen Diskurs*, Freiburg 2001, 291–303.

44. På Petrusbrödraskapets hemsida ges en presentation av rörelsen på flera språk: <https://www.fssp.org/en/>, besökt 2020-07-30. Se också ”Wende zur Tradition”; Roland Scheulen, *Die Rechtsstellung der Priesterbruderschaft ”St. Petrus”: Eine kritische Untersuchung auf dem Hintergrund der geltenden Struktur und Disziplin der lateinischen Kirche*, Essen 2001.

45. Löpande information ges i tidskriften *Revue de l’Institut du Christ-Roi Souverain Prêtre*, vilken utkommit sedan början av 1990-talet, samt på <https://institute-christ-king.org/institute>, besökt 2020-07-30.

kardinalprefekt, upprättades för att bistå och övervaka den inomkyrkliga traditionalistiska rörelsens olika institut, kloster och brödraskap och för att i konfliktfall fungera som en mellaninstans i förhållande till de lokala biskoparna. *Ecclesia Dei* drogs in i början av 2019 som ett led i påve Franciskus reform av kurian.⁴⁶

Rom och de inomkyrkliga traditionalisterna

Inom den katolska hierarkin har det rått delade meningar om hur man ska förhålla sig till de traditionalistiska grupperna och deras krav på att fira gudstjänst enligt tridentinsk rit. Men flera av de mera namnkunniga kardinalerna i Rom gav dem sitt stöd, bland dem kardinal Ratzinger, den senare Benedictus XVI, som vid flera tillfällen medverkat vid högtidliga liturgiska arrangemang enligt tridentinsk rit.⁴⁷ En förutsättning för detta stöd var emellertid att de traditionalistiska grupperna uttryckligen accepterade giltigheten av den nya liturgin och Andra Vatikankonciliet lärodokument, om än med tillägget att de ska läsas i ljuset av den katolska traditionen.

S:t Petrusbrödraskapet och övriga Romtrogna traditionalistiska prästsammanslutningar arbetar i princip enligt samma modell som S:t Piusbrödraskapet. Skillnaden är dock att detta apostolat bedrivs i samverkan med respektive stiftsbiskop. I de fall man inte erhåller tillstånd från stiftsbiskopen – och dessa fall är många – avstår man alltså från att skicka präster eller etablera verksamheter. Det ankommer i dessa fall på lekfolket i stiftet att försöka övertyga stiftsbiskopen om att tillåta tridentinskt mässfirande. Många biskopar ställer sig kallsinniga till den katolska traditionalismen, vilken anses bidra till splittring.⁴⁸ Andra däremot har accepterat tridentinskt mässfirande i sina stift, däribland de båda katolska biskoparna i de nordiska länderna. I Sverige är en präst från Kristus konungens institut sedan 2011 permanent stationerad i Stockholm.⁴⁹ Den danske katolske biskopen Czesław Kozon har vid åtskilliga tillfällen firat pontifikalmässa enligt äldre rit och även vigt

46. Johannes Paulus II, "Ecclesia Dei"; Franciskus, "Circa la Pontifica Commissione 'Ecclesia Dei'", http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/ecclsdei/index_it.htm, besökt 2020-07-30.

47. "Wallfahrt nach Rom", *Informationsblatt der Priesterbruderschaft St. Petrus* 1998:86; "Zehn Jahre Priesterbruderschaft St. Petrus 1988 bis 1998", *Informationsblatt der Priesterbruderschaft St. Petrus* 1998:87, 21–23.

48. Detta dokumenteras fortlöpande i *Una Voce-Korrespondenz*. Se också Hugette Pérol, *Le sans-papiers de l'Eglise: Les successeurs de Monseigneur Lefebvre aujourd'hui. Un enquête – un débat*, Paris 1996.

49. Information om den äldre ritens firande i Danmark, Finland, Norge och Sverige går att finna här: <http://katolikker.dk/>, besökt 2020-07-30; <https://www.katolinen.net/min-faders-hus/20191124>, besökt 2020-07-30; <http://tlm.katolsk.no/>, besökt 2020-08-18; <https://www.katolskakyrkan.se/forsamlingsliv/masstider/latinsk-massa-extraordinarie-formen>, besökt 2020-07-30.

präster enligt den äldre ordningen vid S:t Petrusbrödraskapets prästseminarium i Wigratzbad. I oktober 2018 var han huvudcelebrant i Peterskyrkan i samband med den traditionsorienterade pilgrimsfärden *Populus Summorum Pontificum*, som sedan 2012 anordnas varje år och vars höjdpunkt är en pontifikalmässa enligt tridentinsk rit i Peterskyrkan.⁵⁰ I november 2019 firade den svenske katolske stiftsbiskopen, kardinal Anders Arborelius, tridentinsk levithögmässa i Göteborg – och fler lär följa.⁵¹ Det ska tilläggas att inte alla de som deltar i dessa gudstjänster ser sig som en del av den traditionalistiska rörelsen.

Den tridentinska riten – en extraordinarie form av den romerska liturgin

Genom skrivelsen ”Summorum Pontificum” den 7 juli 2007 dekreterade Benedictus XVI att den äldre liturgin i fortsättningen skulle gälla som en extraordinarie form av den romerska liturgin och kunna firas av alla katolska präster som så önskar. I ett följebrev riktat till världens biskopar uttryckte påven sin förhoppning att den nya och den gamla liturgin, vilka han betecknade som två uttrycksformer av samma romerska liturgi, ska befrukta varandra ömsesidigt. Men åtgärden motiverades också av en önskan att åstadkomma en försoning med S:t Piusbrödraskapet och integrera den schismatiska delen av den traditionalistiska rörelsen i den officiella katolska kyrkan.⁵²

Dialogen med dessa traditionalister återupptogs i samband med jubelåret 2000, och i januari 2009 upphävde, som jag nämnde inledningsvis, den Heliga stolen exkommunikationen av S:t Petrusbrödraskapets präster. I dessa samtal har företrädarna för S:t Piusbrödraskapet hållit fast vid uppfattningen att Andra Vatikankonciliet lär om ekumenik, religionsfrihet och kollegialitet står i strid med kyrkans tidigare lära.⁵³ Dialogen har fortsatt under påve Franciskus, som i en skrivelse från september 2015 med anledning av det förestående heliga året beslutade att ge fullmakt åt S:t Piusbrödraskapets präster att förmedla syndaförlåtelse, som det uttrycks i dekretet,

50. För en rapport om *Summorum Pontificum*-vallfärden 2018, se ”Msgr. Kozon ledde årets Summorum Pontificum vallfärd”, *Vatican News* 2018-10-30, <https://www.vaticannews.va/sv/kyrkan/news/2018-10/msgr-kozon-ledde-arets-summorum-pontificum-vallfard.html>, besökt 2020-07-30.

51. Mässan firades i Kristus konungens församlingskyrka. ”Levithögmässa: Predikan av Kardinal Arborelius. 23 november 2019, Göteborg”, *Katolsk Horisont* 2019-12-07, <https://www.katolsk-horisont.net/video/levithogmassa-predikan-av-kardinal-arborelius-23-november-2019-goteborg>, besökt 2020-07-30.

52. Benedictus XVI, ”Summorum pontificum”, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/la/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20070707_summorum-pontificum.html, besökt 2020-07-30.

53. Intervju med kardinal Castrillón Hoyos (1929–2018) i *30Giorni: Nella Chiesa e nel mondo* 18:11 (2000); *Fideliter* 2002:149; Perrin, ”Rom, Campos und Ecône”, 203–226.

”validly and licitly”, ett beslut som sedermera förlängdes. Nästa steg blev att påven genom en skrivelse från Troskongregationen i mars 2017 auktoriserade stiftsbiskoparna att ge brödraskapets präster fullmakt att förrätta kyrkorättsligt giltiga vigslar.⁵⁴

Lekmannaengagemang och tradition – en utblick

De inomkatolska traditionalisterna utgör i dag en betydande grupp med egna prästseminarier, ordensgemenskaper, församlingar, skolor och sociala inrättningar. Andelen prästkallelser är relativt sett stor, och på många håll har de traditionalistiska grupperna fler prästkallelser än den officiella kyrkan. I västvärlden är det de traditionellt orienterade klostren och komuniteterna som drar till sig unga aspiranter, medan de ordenssamfund som anpassat sig till mer sekulära levnadsformer är på väg att dö ut.⁵⁵

Den traditionalistiska rörelsen i dess olika förgreningar är i första hand en religiös rörelse, om än med starka kulturkonservativa förtecken. Man håller fast vid den traditionella förkoniciliära katolicismen och dess liturgiska, asketiska och andliga uttrycksformer. Men på ett mer konkret plan har de katoliker som engagerar sig i någon av dessa traditionalistiska grupper, inom eller utom den katolska kyrkans juridiska ramverk, faktiskt i betydligt högre grad än vad som är fallet i den katolska kyrkan i stort realiserat en av de centrala punkterna i Andra Vatikankonciliets reformarbete, nämligen strävan att öka lekmanansvaret i kyrkan.⁵⁶ De traditionalistiska församlingar och mässcentra som upprättats runt om i den katolska världen är helt beroende av de engagerade lekmannens frivilliga finansiella och materiella insatser, vilket lett till att lekmannainflytandet är mycket stort. På den punkten skiljer sig den moderna katolska traditionalismen klart från sin förkoniciliära förlaga.

Samtidigt fortgår den inre upplösningen av det tidigare så fasta katolska kyrkosystemet, och den traditionalistiska rörelsen har, trots att intentionen

54. Massimo Faggioli, ”Francis & the Traditionalists: Pastoral Pragmatism, Firmness in Defense of Vatican II”, *Commonweal Magazine* 2019-02-04, <https://www.commonwealmagazine.org/francis-traditionalists>, besökt 2020-07-30.

55. En översikt ges i ”Priestly Societies and Religious Orders using Traditional Missals”, <http://www.fiuv.org/p/priestly-societies-and-religious-orders.html>, besökt 2020-07-30. Angående ordenslivet i västvärlden efter Andra Vatikankonciliet, se Eutimio Sastre Santos, *La vita religiosa nella storia della Chiesa e della società*, Milano 1997, 962–982. Under perioden 1961–1981 minskade nyrekryteringen till ordenslivet med runt 98 procent. Se Joseph Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens: Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München 1985, 102–103.

56. Hermann J. Pottmeyer, ”Der mühsame Weg zum Miteinander von Einheit und Vielfalt im Verhältnis von Gesamtkirche und Ortskirchen”, i Albert Franz (red.), *Was ist heute noch Katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche*, Freiburg 2001, 291–310. Pottmeyer hävdar här att lekfolket i många fall inte levt upp till den mera krävande form av engagemang och ansvar konciliets reformer syftade till och i stället fasthåller vid de invanda mönstren, vilket lett till att kyrkan även fortsättningsvis framstår som en klerikal organisation.

var den motsatta, på sitt sätt bidragit till denna utveckling. Lefebvre och hans anhängare försökte bekämpa den kulturella moderniseringsprocess som de efterkonciliära reformerna var ett uttryck för, men samtidigt var de själva typiska representanter för det individualistiska tänkande som utgör själva motorn i denna modernisering. De åberopade sig på den kyrkliga traditionen och auktoriteten men förbehöll sig samtidigt rätten att själva avgöra vari denna tradition bestod, vad som utmärkte en rättmätig auktoritet och på vilka villkor man skulle vara skyldig att lyda. Om Andra Vatikanconciliet satt en teologisk spärr för ett återupplivande av det ultramontana kyrkosystemet, så kan de katolska traditionalisterna sägas ha dragit sitt strå till stacken genom att i ord och handling ifrågasätta själva det fundament som denna kyrkliga ordning byggde på – den kyrkliga auktoritetsprincipen.

Men detta gäller främst den del av rörelsen som följde Lefebvre i schismen och som efter hand utvecklats alltmer sekteristiska tendenser. De inomkatolska traditionalistiska grupperna följer en annan utveckling. Här finner man, intressant nog, vissa paralleller till den förkonciliära liturgiska rörelsen. I båda fallen står liturgi i fokus, och då som nu kritiseras anhängarna för att skapa splittring och konflikt i församlingarna. Också generationskonflikten är en gemensam nämnare. Det har framför allt varit yngre katoliker som engagerat sig liturgiskt, medan många i de äldre generationerna känt sig provocerade av dessa liturgientusiaster och deras, som man menat, bristande respekt för det ordinarie gudstjänstlivet. Slutligen är det liturghistoriska intresset en förenande länk, liksom också strävan att följa med i och förstå kyrkans liturgi. Sett i detta perspektiv framstår den liturgiska rörelsen som en vägberedare både för Andra Vatikanconciliets liturgireform och för de grupper i dagens katolska kyrka som engagerar sig för att reaktivera den liturgi som denna reform var tänkt att ersätta. ▲

SUMMARY

There is a growing traditionalist movement within the Catholic Church, which started as a reaction to the reforms implemented as a result of the Second Vatican Council (1962–1965). The council paved the way for a more open form of Catholicism that for many conservative-minded Catholics appeared as a departure from Catholic faith and tradition. To safeguard what was perceived as true Catholicism, these traditionalist groups, with the Fraternity of St. Pius X (SSPX) at the forefront, founded parishes and mission centres alongside the ordinary Catholic parish structures. In 1988, the leader of the movement, the retired French Archbishop Marcel Lefebvre (1905–1991), consecrated four of his priests as bishops without papal permission, thus triggering automatic

excommunication. Since then, the traditionalist movement has been divided into two branches, as some members disassociated from SSPX and, with the approval of the Holy See, formed new traditionalist societies, among them the Fraternity of Saint Peter (FSSP). Yet, a common characteristic is the adherence to a pre-conciliar ecclesiastical order, above all the so-called Tridentine liturgy, which is regarded a prerequisite for dogmatic orthodoxy. This article aims to shed light on the rise, development, and activities of these traditionalist movements and discuss their significance in today's Catholic Church.

Catholicism in Sweden

Embodying the Church of Mission

RYSZARD BOBROWICZ

Ryszard Bobrowicz is a doctoral student in practical theology at Lund University.

ryszard.bobrowicz@ctr.lu.se

Introduction: Catholic Revival within the Swedish Religious Landscape

The Swedish religious landscape is full of contradictions. On the one hand, Sweden is described as one of the most secularized countries in the world. And, according to some measures, it is – religious participation is at an all-time low and only about 19 % of the population see themselves as religious,¹ religious schools are frowned upon,² religion itself is rarely discussed and is established as a category of otherness, often treated as odd and out-dated,³ and, at least in principle, public expressions of religiosity remain objectionable.

On the other hand, Sweden, similarly to neighbouring Denmark and Norway, falls under the so-called “Scandinavian paradox”.⁴ Although the Swedish state parted ways with the Evangelical Lutheran Church of Sweden

1. Kancho Stoychev, *Voice of the People 2015*, Zurich 2015, 135.

2. See, for example, Per Dannefjord, Emilia Ericson & Ulf Gustafsson, “Religiösa skolor leder till segregering”, *SVT Opinion* 2016-07-01, <https://www.svt.se/opinion/replik-religionsfrihet>, accessed 2020-07-31; “Debatten om religiösa friskolor”, *Svenska Dagbladet* 2020-05-28, <https://www.svd.se/om/debatten-om-religiosa-friskolor>, accessed 2020-07-31.

3. Kerstin von Brömssen, “Reflections on Pupils’ Talk about Religion in Sweden”, in Marie Carlson, Annika Rabo & Fatma Gök (eds.), *Education in “Multicultural” Societies: Turkish and Swedish Perspectives*, London 2007, 141–159; Karin Kittelmann Flensner, *Religious Education in Contemporary Pluralistic Sweden*, Gothenburg 2015; David Thurfjell, *Det gudlösa folket: De postkristna svenskarna och religionen*, Stockholm 2016.

4. Peter Lüchau, “Atheism and Secularity: The Scandinavian Paradox”, in Phil Zuckerman (ed.), *Atheism and Secularity: 2. Global Expressions*, Santa Barbara, CA 2009, 177–196.

in 2000, the latter is still a majority church, responsible for several public duties, such as burials and maintenance of graveyards. Political parties can still influence church elections, and, as some argue, since the break of formal ties, the politicization of the Church of Sweden has increased.⁵ Historically religious symbols and rituals are also visible everywhere – from the cross on the flag and Christian public holidays to celebration of St. Lucia in many workplaces.

While the membership rates of the Church of Sweden went rapidly down from 82,9 % in 2000 to 57,7 % in 2018,⁶ several factors contributed to the increase in the percentage of other faiths, thus radically pluralizing Swedish society. Among the quickly growing “newcomers” are the historically oppressed Catholics, who began their revival in the twentieth century, mainly due to immigration, and, to a minor extent, conversions. In the span of the last two decades, the number of Catholics in Sweden nearly doubled and is currently estimated at around 150,000.⁷ Furthermore, although they remain a small percentage of the Swedish population (c. 1,5 %), their presence in public discussions is much more significant.

In this article, I will analyze the changing role of the Swedish Catholic Church both locally and within the global Church, presenting the Diocese of Stockholm and new Swedish Catholicism as an embodiment of the turn towards the “Church of Mission”. The Second Vatican Council initiated this turn and developed it in papal documents such as *Redemptoris Missio* and *Evangelii Gaudium*. In conclusion, I will compare the Swedish approach with that of places where Catholicism is slowly losing its established position, considering it as a possible model for further renewal and development.

The Diocese of Stockholm: Small and Large at the Same Time

Sweden has been described as a Catholic “periphery” in the media coverage,⁸ and, looking at the number of Catholics and the secular posi-

5. Anders Ekenberg, “The Church in Sweden: Secularisation and Ecumenism as Challenges”, *Polonia Sacra* 20:2 (2016), 23–45; Ulf Ekman, “The Reformation’s Divisions Still Mark Sweden – as the Pope’s Visit Shows”, *Catholic Herald* 2016-10-28, <https://catholicherald.co.uk/the-reformations-divisions-still-mark-sweden-as-the-popes-visit-shows/>, accessed 2020-08-11.

6. “Svenska kyrkans medlemsutveckling år 1972–2019”, <https://www.svenskakyrkan.se/filer/1374643/Medlemmar%20i%20Svenska%20kyrkan%201972-2019.pdf>, accessed 2020-07-31. For more details, see Jonas Bromander & Pernilla Jonsson, *Medlemmar i rörelse: En studie av förändringar i Svenska kyrkans medlemskår*, Uppsala 2018.

7. See “Kyrkan i Sverige”, <https://www.katolskakyrkan.se/kyrkan-i-sverige>, accessed 2020-07-31.

8. John L. Allen Jr., “As Pope Francis Gives Sweden a Cardinal, What’s Behind His Scandinavian Push?”, *Crux Now* 2017-06-26, <https://cruxnow.com/analysis/2017/06/pope->

tion of Sweden, it is hard to argue that it is not. Since the Reformation, Catholics have been marginalized and between the sixteenth and mid-nineteenth centuries they could face deportation and even the death penalty. Only in the 1970s were the last anti-Catholic measures taken away. Even after that, waves of anti-Catholic sentiment have occurred with some regularity, balancing between views of Catholicism as either exotic or dangerous.⁹

Despite these problems, the position of the Catholic Church in Sweden seems to have been systematically improving since the Diocese of Stockholm was formed in 1953. Spanning across the largest surface area in Europe and comprising 44 parishes, the Roman Catholic Diocese of Stockholm received the status of registered religious affiliation in the year 2000, allowing it to, among other things, collect the so-called *kyrkoavgift*, which replaced the formerly collected “dissenters’ tax”.

During the 65 years of its existence, the Diocese of Stockholm has experienced two papal visits, first in 1989 by John Paul II (1920–2005), whose visit was part of a tour of the whole of Scandinavia, and again in 2016, when Francis came to commemorate the 500th anniversary of the Reformation. Both visits received significant attention, but in a widely different manner: the first visit was broadly criticized, while the second was met with ecumenical hope on the Lutheran side, joy among the Catholics, and curiosity from the rest of the Swedish population.

Moreover, in these 65 years the status of the Stockholm diocese within the Catholic Church was strengthened. In 1998 Anders Arborelius became the first Swede to become a Catholic bishop in Sweden since the Reformation, diminishing the exotic status of Scandinavian Catholicism, and in 2002 the Apostolic Nunciature was moved from Vedbaek in Denmark to Stockholm. In 2016 Elisabeth Hesselblad (1870–1957), a Swedish Bridgettine, was canonized, and in 2017 Arborelius was offered a red hat, becoming the first Swedish cardinal in history and soon receiving the title of “Swede of the Year” from *Fokus* magazine.¹⁰

The Diocese of Stockholm is also involved in the ecumenical dialogue, primarily through the Christian Council of Sweden. As Arborelius has

francis-gives-sweden-cardinal-whats-behind-scandinavian-push/, accessed 2020-07-31; Joe Slama, “Cardinal Arborelius Shows the Church’s Scandinavian ‘Peripheries’”, *Catholic News Agency* 2017-06-28, <https://www.catholicnewsagency.com/news/cardinal-arborelius-of-stockholm-shows-the-churchs-northern-peripheries-33002>, accessed 2020-07-31.

9. See more in, for example, Yvonne Maria Werner, “‘The Catholic Danger’: Liberal Theology and Anti-Catholicism in Sweden”, in John Wolffe (ed.), *Protestant-Catholic Conflict from the Reformation to the Twenty-First Century: The Dynamics of Religious Difference*, London 2013, 166–187.

10. Johan Hakelius, “Årets Svensk: Anders Arborelius”, *Fokus* 2017-12-14, <https://www.fokus.se/2017/12/var-man-vatikanen/>, accessed 2020-08-02.

indicated, cooperation on the local level seems to be the most effective.¹¹ For example, in Lund, since the visit by Francis in 2016, the local Cathedral belonging to the Church of Sweden and the Catholic Parish of St. Thomas have held joint Vespers in each other's buildings. After renovation works began on its church in late 2018, the Catholic parish was offered to move temporarily into the Cathedral and celebrate Sunday Mass there. Father Johan Lindén, St. Thomas's pastor, stated that "this is not merely a practical solution but a fruit of the Holy Father's visit and the joint document 'From Conflict to Communion'".¹²

At the same time, several widely publicized conversions garnered bad press. Among them was that of Ulf Ekman, a pastor and the founder of the charismatic "megachurch" Livets Ord. His conversion was a huge surprise to many, as, over 25 years earlier, Ekman was among the fiercest critics of John Paul II's visit to Sweden. His conversion was therefore highly criticized as causing "pain and disillusion".¹³ Similarly, the conversion of some members of Stiftelsen Berget, a contemplative community offering retreats and meditation space, and the introduction of daily mass in the Catholic rite at their premises (alongside the Lutheran), received sharp critique from the archbishop of the Church of Sweden, Antje Jackelén.¹⁴

Despite the growing curiosity about Catholicism, there is also a problem with information about, and the "marketing" of, the Catholic Church in Sweden. In a book written with his wife Birgitta, Ulf Ekman pointed to a profound lack of knowledge and anti-Catholic resentment as some of the reasons behind their former aversion to Catholicism.¹⁵ In the wake of the sexual abuse crisis, a vast majority of news referring to the Catholic Church in Swedish media is also primarily negative, showcasing its crisis and corruption, and thereby strengthening anti-Catholic sentiments.

11. Karl Gustel Wörnberg, "Bishop Anders Arborelius Reflects on Being First Native Swede Named Cardinal", *Catholic World Report* 2017-06-09, <https://www.catholicworldreport.com/2017/06/09/bishop-anders-arborelius-reflects-on-being-first-native-swede-named-cardinal/>, accessed 2020-07-31.

12. Zita Ballinger Fletcher, "Sweden's Lutherans to Let Catholic Parish Hold Masses in Lund Cathedral", *Crux Now* 2018-04-10, <https://cruxnow.com/global-church/2018/04/swedens-lutherans-to-let-catholic-parish-hold-masses-in-lund-cathedral/>, accessed 2020-07-31.

13. Ruth Moon, "Conversion of Sweden's Most Influential Pastor Causes 'Pain and Disillusion'", *Christianity Today* 2014-03-14, <https://www.christianitytoday.com/news/2014/march/sweden-pentecostal-converts-catholicism-ulf-ekman-word-life.html>, accessed 2020-07-31.

14. Ekman, "The Reformation's Divisions".

15. Ulf Ekman & Birgitta Ekman, *Wielkie Odkrycie: Nasza Droga Do Kościoła Katolickiego*, Kraków 2017, 201-204.

Shift towards the Church of Mission

In an article on the “Scandinavian push”, John L. Allen Jr. describes the growing role of the Diocese of Stockholm as a significant part of Francis’ broader strategy of the “Church of the Peripheries”, which aims to strengthen Catholicism in the most remote parts of the world, at least from the Catholic perspective.¹⁶ As Allen argues, Francis seems to be viewing the local Catholic Church in Sweden, which grows primarily through immigration, as more tuned-in to the needs of migrants and refugees, and thereby more likely to defend their rights. This found confirmation in the words of then newly installed Cardinal Arborelius.¹⁷ Allen also highlights Francis’ ecumenical interests, especially in the “world of the Reformation”, for which purpose Arborelius is expected to build bridges with more credibility and authority.

The last point was emphasized by Francis in an interview given soon after his visit to Lund. Talking with Ulf Jonsson, a Jesuit priest from the Catholic parish in Uppsala, Francis emphasized two things that Catholics can learn from their Lutheran counterparts: appreciation for reforms and deepened attention to Scripture.¹⁸ At the same time, Francis shared his thoughts on the balance between the ecumenical and pastoral aspects of Catholic leadership. As he stated, he had hesitated to celebrate a Mass for the Swedish Catholics because he wanted to remain open and ecumenical. However, as he reflected on his “role as pastor of a flock of Catholics”, he decided to celebrate a Mass after all, just moving it to another day than that of the commemoration of the Reformation. At the end of the interview, Francis reiterated his understanding of the “Catholic” as open and welcoming, not having rigid perspectives.

This approach might be seen as controversial and novel, but, as the gradual development of Catholicism in Sweden shows, Francis’ strategy is not a revolutionary change in approach. Instead, it is a continuation of the strategy that commenced during the Second Vatican Council. As Gerard Hall and Michael Muonwe argue, the Second Vatican Council offered the first significant shift from a colonially understood missiology towards a new understanding of what can be termed the “Church of Mission”, which should

16. Allen, “As Pope Francis”.

17. Carol Glatz, “Sweden’s First Cardinal Missioned with Promoting Church in Largely Secular Country”, *America Magazine* 2017-05-25, <https://www.americamagazine.org/faith/2017/05/25/swedens-first-cardinal-missioned-promoting-church-largely-secular-country>, accessed 2020-07-31.

18. Ulf Jonsson, “Interview with Pope Francis on the Occasion of His Apostolic Trip in Sweden”, *Ecumenical News* 2016-10-28, <https://www.ecumenicalnews.com/article/interview-with-pope-francis-on-the-occasion-of-his-apostolic-trip-in-sweden/54043.htm>, accessed 2020-07-31.

seek to engage continuously in a critical dialogue with all cultures.¹⁹ Furthermore, while some Catholic theologians may accuse John Paul II and Benedict XVI of a restorative approach,²⁰ this “missionary” line of thinking has been deepened by them as, for example, comprehensively described by John Paul II in *Redemptoris Missio*. In this encyclical, John Paul II argued that Church activities should focus on three types of missions: addressing those who have never experienced Christ, bearing witness in established communities, and evangelizing anew regions that lost their faith.²¹

In *Evangelii Gaudium*, Francis reaffirmed this direction, seeking the roots of the ecclesiastical renewal in its missionary character:

I dream of a “missionary option”, that is, a missionary impulse capable of transforming everything, so that the Church’s customs, ways of doing things, times and schedules, language and structures can be suitably channelled for the evangelisation of today’s world rather than for her self-preservation. The renewal of structures demanded by pastoral conversion can only be understood in this light: as part of an effort to make them more mission-oriented, to make ordinary pastoral activity on every level more inclusive and open, to inspire in pastoral workers a constant desire to go forth and in this way to elicit a positive response from all those whom Jesus summons to friendship with himself.²²

To emphasize his message, Francis established October 2019 as an Extraordinary Missionary Month under the theme “Baptised and Sent: The Church of Christ on Mission in the World”, calling all Catholics, including laypeople, to reflect on their role in the missionary activities of the Church.²³

The Diocese of Stockholm, then, exemplifies Francis’ focus on the missionary and open character of the Catholic Church. First, it has a task of

19. Gerard Hall & Michael Muonwe, “Towards Integrative Christian Theology and Experience: Missiology, Inculturation & Practical Theology”, in Claire E. Wolfteich & Annemie Dillen (eds.), *Catholic Approaches in Practical Theology: International and Interdisciplinary Perspectives*, Leuven 2017, 50–51.

20. Most significantly in Hans Küng, *Can We Save the Catholic Church?*, London 2013, 31–34.

21. John Paul II, *Redemptoris Missio: On the Permanent Validity of the Church’s Missionary Mandate*, § 33, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html, accessed 2020-07-31. It must be noted, though, that the understanding of the term mission evolved over time and had a varying shape, with different points of emphasis, in each pontificate.

22. Francis, *Evangelii Gaudium*, § 27, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, accessed 2020-07-31.

23. See “Baptised and Sent: The Church of Christ on Mission in the World”, <http://www.october2019.va/en.html>, accessed 2020-07-31.

re-evangelization in a country that seems to be gradually leaving behind its Christian roots. Second, it is called to be a witness to the welcoming character of the Catholic faith. Third, it is supposed to work towards the true “Catholicity” of the Church, bridging gaps between denominations. Fourth, it is supposed to represent Catholic diversity, universality, and missionary character through the fact that it has a significant presence of sixteen missions, ranging from Polish to Vietnamese. Fifth and finally, it is supposed to represent the renewed approach to inculturation by working with the best elements of Swedish culture.

The last point has been captured well by Arborelius in another interview:

Sweden has an open heart for questions between justice, peacemaking, [and] reconciliation. [...] On many issues, there is a common outlook, I would say. Of course, there are other issues that are more difficult, abortion and so forth, but there are issues where the Swedish society can show something beautiful.²⁴

Arborelius himself has a role to play in all that. As the Ekmans write, the death of an influential Lutheran bishop, Bertil Gärtner (1924–2009), created a leadership void among conservative Christians in Sweden. This role has been gradually filled by Arborelius.²⁵ Similarly, Federico Cenci points out that not only Catholics, but also “many other people who are not Catholic look to him as a moral and spiritual authority who works for peace and solidarity on the world level”.²⁶

Moreover, apart from leading the Christian conservatives, Arborelius speaks on behalf of all religious people. For example, in a recent letter written for the Feast of the Epiphany, he argued:

It is regrettable that those who have found the way to Christian faith are no longer shown acceptance and empathy in our country. [...] many signs point to a lack of respect for and understanding of those who believe and what they believe in. [...] In a pluralistic society like

24. Joshua J. McElwee, “New Swedish Cardinal Suggests High-Level Advisory Group of Women”, *National Catholic Reporter* 2017-06-28, <https://www.ncronline.org/news/people/new-swedish-cardinal-suggests-high-level-advisory-group-women>, accessed 2020-07-31.

25. Ekman & Ekman, *Wielkie Odkrycie*, 224.

26. Federico Cenci, “Interview: Bishop of Stockholm: ‘In Sweden, the Catholic Community Is Growing Every Year’”, *Zenit* 2016-10-24, <https://zenit.org/2016/10/24/interview-bishop-of-stockholm-in-sweden-the-catholic-community-is-growing-every-year/>, accessed 2020-07-31.

ours, we should be more careful not to create unnecessary tensions that build up walls and fuel division.²⁷

The Diocese of Stockholm also mirrored the work on behalf of religious people in a pushback against the proposed ban on religious schools.²⁸

Arborelius also represents a new face of the Church. He lauded the transfer of authority on liturgical translation to the local bishops, praising the strengthened role of the local Church. He proposed a new advisory body of women that was supposed to mirror the College of Cardinals, giving them an opportunity for participation in the Church's leadership. Finally, he emphasized the reliance on laypeople, stating that "in our countries, it's quite natural because we live in a very democratic society and you rely a lot upon the help of laypeople".²⁹ All of these have been a visible part of Francis' strategy.

The missionary character of the Catholic Church in Sweden is, finally, represented in the calling of individuals, who are supposed to be witnesses of faith in their everyday life. The fact that Francis supports the Catholic Church in Sweden seems to influence their possibilities of engagement positively. In the words of Arborelius:

This is a sign that the Catholic Church is truly part of Sweden, after centuries of marginalization and persecution. People are becoming more used to seeing Catholics in society. Until now, Catholics were more in the cultural and intellectual sphere, and very little in the area of political or social organization. But now, it's possible for a Catholic to reach these positions. The Swedish ambassador to Italy [Robert Rydberg], for example, is Catholic.³⁰

27. "Sweden: Card. Arborelius (Stockholm), 'Do Not Create Tensions That Build up Walls and Fuel Division'", *SIR* 2019-01-07, <https://www.agensir.it/quotidiano/2019/1/7/sweden-card-arborelius-stockholm-do-not-create-tensions-that-build-up-walls-and-fuel-division/>, accessed 2020-07-31.

28. Mary Farrow, "Catholics Decry Swedish Political Party's Plan to Close All Religious Schools", *Catholic News Agency* 2018-03-20, <https://www.catholicnewsagency.com/news/catholics-decry-swedish-political-partys-plan-to-close-all-religious-schools-58561>, accessed 2020-07-31.

29. McElwee, "New Swedish Cardinal".

30. Alexandre Francheteau, "A Hunger for Truth from the Only Region in Europe Where the Church Is Growing", *Aleteia* 2018-01-03, <https://aleteia.org/2018/01/03/a-hunger-for-truth-from-the-only-region-in-europe-where-the-church-is-growing/>, accessed 2020-07-31.

A Way of Renewal?

Sweden seems to exemplify the Church of Mission well, because it is not a Church of Possession. It is not connected to the national identity,³¹ it has no established position and is, therefore, less susceptible to corruption and political collaboration. While the local denominations with a historically strong standing have been accused of cultivating the culture of “clericalism”,³² a similar culture is largely diminished in a country where parishes are so far apart, priests are so few, and the laity has a significant say in all Church matters. Instead of looking to grow or retain its position, as Philip Geister put it, the Catholic community in Sweden may play the role of a “creative minority”.³³ Because of that, however, the Catholic Church in Sweden seems to be able to propose novel solutions and thereby can be used to offer at least some principles of renewal also in other parts of the world.

What seems to work well in the Swedish case, and could be reapplied elsewhere with ease, includes a greater inclusion of women (who serve, for example, as altar servers, lectors, and distributors of communion during Masses, a sight that would be difficult to experience in the neighbouring and overwhelmingly Catholic Poland), a more significant role of permanent deacons and a greater recognition of lay theologians, ecumenical cooperation that has real visibility (as in the case of Lund mentioned above), and interreligious work towards a common goal. Greater emphasis could also be put on the increased appreciation for modern culture in the spirit of the Second Vatican Council. Increased scrutiny of the actions of the Church management could be beneficial for transparency. The Diocese of Stockholm can, finally, provide a testing ground for re-evangelization, offering strategies of better inclusion.

Simultaneously, the Swedish approach is not without its vices. In Francis’ plan high reliance is put on the person of Cardinal Arborelius, which has its benefits but also its dangers (especially for those who, like Hans Küng,

31. As in the case of Poland, described in Magdalena Działkowska, “The Polish Case: Pedophilia, *Polak-Katolik*, and Theology of the Nation”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 96 (2020), 235–251.

32. Cindy Wooden, “Clericalism: The Culture That Enables Abuse and Insists on Hiding It”, *Catholic News Service* 2018-08-22, <https://www.catholicnews.com/services/englishnews/2018/clericalism-the-culture-that-enables-abuse-and-insists-on-hiding-it.cfm>, accessed 2020-07-31; Jason Blakely, “Sexual Abuse and the Culture of Clericalism”, *America Magazine* 2018-08-23, <https://www.americamagazine.org/faith/2018/08/23/sexual-abuse-and-culture-clericalism>, accessed 2020-07-31.

33. Philip Geister, “Creative Minorities as a Starting Point of Theology”, public lecture delivered at the University of Hamburg 2019-10-10. The term “creative minority” was introduced in Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, Oxford 1934–1961, and later popularized in the Catholic context by Benedict XVI in many of his addresses.

see overreliance on leadership as strongly problematic).³⁴ The fact that he is presented as the leader of conservative Christians strengthens his position interdenominationally, but at the same time constitutes a point of polarization with the Church of Sweden and the Swedish state, diminishing and, on some occasions, hindering the possibility of working towards common goals, especially on a central level.³⁵

This is aggravated by a certain atmosphere surrounding conversions. Among the reasons for their change of denominational affiliation, former members of the Church of Sweden tend to allege the constancy, stability, and firmness in content of the beliefs represented by the Catholic Church, which they see as operating regardless of secularism.³⁶ Additionally, a few conversions have had a negative focus, with accusations directed against the Church of Sweden, for instance, that it is “tainted by atheism”.³⁷

The conservative/liberal polarization may also affect those Catholics who see themselves as liberal, and gradual evolutionary changes within the Church proposed by Arborelius may seem insignificant. For some of them, like poet Marcus Birro, the Swedish Catholic Church should lead the new wave of revolution, challenging Rome when it comes to celibacy, contraception, and homosexuality.³⁸ The pressure to conduct radical reforms has been even more emphasized since two cases of abuse of minors were reported in Sweden in April 2010. At the same time, traditionalist movements have their own presence, trying to pull the rope in the other direction.³⁹

There is also a certain one-sidedness in the Lutheran-Catholic relations, with Lutherans opening their places of worship, as in the previously mentioned Lund, or in Visby, where the pastor of the local Cathedral placed a bowl with holy water next to the entrance to make Catholics feel at home.⁴⁰

34. Küng, *Can We Save*, 37.

35. Christina Anderson, “Pope Francis, in Sweden, Urges Catholic-Lutheran Reconciliation”, *The New York Times* 2016-10-31, <https://www.nytimes.com/2016/11/01/world/europe/pope-francis-in-sweden-urges-catholic-lutheran-reconciliation.html>, accessed 2020-07-31.

36. “Pope Heads to Sweden, Where Catholics Thrive after 500 Years”, *VOA News* 2016-10-28, <https://www.voanews.com/europe/pope-heads-sweden-where-catholics-thrive-after-500-years>, accessed 2020-07-31.

37. Catherine Marciano, “Pope Francis Holds Catholic Mass in Secular Sweden”, *The Local* 2016-11-01, <https://www.thelocal.se/20161101/pope-francis-greets-catholics-in-secular-sweden>, accessed 2020-07-31.

38. Marcus Birro, “Catholics in Sweden Must Challenge Rome”, *The Local* 2010-04-14, <https://www.thelocal.se/20100414/26070>, accessed 2020-07-31.

39. For more information about traditionalist movements, see Yvonne Marie Werner, “Protest i traditionens namn: Den katolska traditionalistiska rörelsen”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 96 (2020), 253–272.

40. Henrik Radhe, “Katolsk flirt i Visby domkyrka efter 500 år”, *Helagotland.se* 2018-05-16, <https://helagotland.se/samhalle/katolsk-flirt-i-visby-domkyrka-efter-500-ar-15174860.aspx>,

At the same time, Catholics do not offer similar welcomes to Lutherans and remain ecumenically stuck in the joint Declaration on the Doctrine of Justification. The lack of reciprocity in openness from the Catholic side can build resentment and, in the long run, backfire, causing the ecumenical relations to collapse.

The Diocese of Stockholm struggles, finally, with the formation of second- and third-generation Catholics, who follow their Swedish counterparts and move away from the faith of their parents, keeping it only as cultural baggage useful to mark the rites of passage and holidays. The “Church of immigrants” will need to find the best ways to attract its youth, giving them the adequate means to operate faithfully in the secular culture.

Despite all these problems, however, the Church of Mission seems to be a realistic way of renewal and development in the West, where Christianity gradually becomes a song of the past, as the Diocese of Stockholm is the only Catholic Church in Europe growing at a fast pace.⁴¹ Being as young as it is, it has already shown how significant it can be in the future of Catholicism, and it has only recently received means to work towards the strategy proposed by Francis. The coming years will show whether and how it will meet these challenges. ▲

SUMMARY

Since its establishment in 1953, the Roman Catholic Diocese of Stockholm has been growing at a fast pace, both due to migration and, to a minor extent, conversions. During that time its position has strengthened significantly, wearing off the historical resentments and becoming a significant interfaith agent. It also became an important periphery in Pope Francis' vision of the Church, which found its concrete expression in his visit in 2016. The article analyzes this changing role of the Swedish Catholic Church, both locally and within the global Church, presenting the Diocese of Stockholm and new Swedish Catholicism as an embodiment of the turn towards the Church of Mission. The article frames these developments in the context of the Second Vatican Council, which initiated such a turn and developed it in papal documents such as *Redemptoris Missio* and *Evangelii Gaudium*. In conclusion, the article compares the Swedish approach with that of places where Catholicism is slowly losing its established position, considering it as a possible model for further renewal and development.

accessed 2020-07-31.

41. The concept could perhaps also assist in finding an answer to the need for reform in countries such as Ireland, as described in Fáinche Ryan, “Consumerism Replaces Catholicism? The Case of Ireland”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 96 (2020), 219–233.

Kelly James Clark. *God and the Brain: The Rationality of Belief*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans. 2019. 232 s.

Kan man identifiera vilka neurofysiologiska processer som är verksamma i religiösa upplevelser och till och med framkalla sådana? Är vi utrustade med särskilda medvetandemekanismer som gynnar uppkomsten av gudstro och andra religiösa trosföreställningar? Och ska vi i sådana fall dra slutsatsen att sådana trosföreställningar endast är inbillningar? Om detta handlar boken *God and the Brain* av den amerikanske filosofen Kelly James Clark.

Den forskningsinriktning som är hans huvudsakliga objekt är den kognitionsvetenskapliga religionsforskningen som studerar religiösa trosföreställningar, erfarenheter och beteenden med utgångspunkt i det mänskliga medvetandets tankeprocesser som resultatet av biologisk evolution. Ett exempel på sådana kognitiva mekanismer är vår känslighet för att upptäcka "agens", vilken tycks vara medfödd eller åtminstone mycket tidigt utvecklad. Det prasslar till i löven och vi anar omedelbart att "någon" är närvarande. Denna mekanism är dock överkänslig så att vi ibland upptäcker agens som inte finns. Detta har fått vissa religionsforskare att dra slutsatsen att gudstro och annan tro på "övernaturliga agenter" är orsakad av otillförlitliga medvetandeprocesser och inte av något som existerar i verkligheten.

Clark är kritisk till denna benägenhet att bortförklara en upplevelse eller uppfattning genom att hänvisa till bakomliggande psykologiska eller fysiologiska mekanismer. Alla våra upplevelser orsakas av stimuli och motsvaras av processer i medvetandet/hjärnan (han använder orden synonymt), men det innebär inte att de alla är inbillningar. Att man på konstlad väg kan framkalla gudsupplevelser innebär endast att dessa specifika upplevelser är illusioner, inte att alla gudsupplevelser är det. Inte heller utgör det bevis för att Gud inte finns, lika lite som

möjligheten att framkalla upplevelsen av ett träd innebär att träd inte finns.

Det kunskapsteoretiska resonemang som Clark för utgår från en kritik av evidentialismen, det vill säga uppfattningen att man bara ska tro på sådant som det finns goda skäl att hålla för sant. Denna är förvisso en rimlig princip inom vetenskapen, men han menar att vi tror på en mängd saker som vi inte kan uppge skäl för, det är åtminstone inte så vi kommit fram till dem. Ta som exempel andras medvetanden. Hur vet jag att de människor som omger mig har medvetande, ett inre liv, att de tänker och upplever saker? Ja, inte är det för att jag resonerat mig fram till det och kan ange skäl för det, eller för att jag genomfört vetenskapliga tester. Det är i stället något jag, liksom minsta barn, intuitivt inser. I själva verket är, enligt Clark, de flesta av våra trosföreställningar av denna intuitiva art, och han utvecklar ett synsätt på rationalitet enligt vilket våra föreställningar bör betraktas som "oskyldiga tills motsatsen bevisas": vi är berättigade att tro det våra kognitiva mekanismer frambringar, det som faller sig "naturligt" för oss, så länge det inte uppstår skäl att tvivla.

För de flesta människor är gudstro en sådan spontan, självklar trosföreställning, menar Clark. Att det finns en gud är något vi bara inser, ingenting vi resonerar oss fram till. Och på samma sätt som när det gäller andras medvetanden är vi rationella i att tro på Guds existens tills vi blir överbevisade om motsatsen. Den teologiska förklaringen är att Gud vill ha en relation till oss människor och därför utrustat oss med en särskild "gudsmeکانism" eller *sensus divinitatis*. Att vi faktiskt är utrustade med en sådan ger numera den kognitionsvetenskapliga religionsforskningen empiriska belägg för.

Om vi är beredda att gå med på att vi bör lita på att våra kognitiva mekanismer i de flesta fall ger oss en något sänär korrekt uppfattning om verkligheten, och om vi går med på att vi är utrustade med något som skulle kunna benämnas en kognitiv gudsmeکانism, bör vi även gå med på att denna (i

de flesta fall) ger oss en (något sänär) korrekt uppfattning om Gud, menar Clark.

Det finns mycket vi inte vet och troligen aldrig kommer att kunna veta. Det händer ofta att vi misstar oss. Vi har alla en tendens att tillskriva den som inte delar våra åsikter och trosföreställningar inte endast felaktigheter utan även bristande rationalitet, men den troende och den icke troende kan vara lika rationella i att tro som de gör utifrån sina utgångspunkter, menar Clark. Boken utmynnar därför i en uppmaning till ödmjukhet inför de människor som hyser trosföreställningar vi själva inte delar.

Boken är pedagogiskt skriven och lättläst för var och en som är intresserad av den så kallade tro-och-vetande-debatten. Texten är kryddad med en mängd konkreta, ofta humoristiskt formulerade exempel. Till det positiva hör också författarens modesta anspråk: att visa att den troende, lika väl som den icke troende, kan vara rationellt berättigad att tro det hen gör.

Trots förtjänsterna har jag ändå viss kritik. För det första bygger Clark i hög grad sin argumentation på religionens ”naturlighet”, men det är tveksamt om religiös tro är så självklar som han vill hävda: att det är lika naturligt att tro på Gud som att tro på andras medvetanden. En annan invändning är att han inte tillräckligt tydligt skiljer mellan olika slags gudsbilder: Gud, gudar, spöken, förfäders andar, demoner och så vidare. Clark gör ingen större skillnad mellan dessa, de är alla uttryck för någon form av gudstro. Men det är tveksamt om de alla är lika rimliga att tro på. Till sist menar jag att det är problematiskt att dra paralleller mellan trosföreställningar om den naturliga världen, såsom andra människors medvetanden, och den övernaturliga, såsom Guds existens. Givet att Gud finns är det bara att förvänta sig att Gud försett oss med tillförlitliga mekanismer för att komma i kontakt med Gud. Ateisten ser dock andra sätt att förklara människors gudstro, och hon behöver inte gå med på att de identifierade mekanismerna är

tillförlitliga i religiösa sammanhang bara därför att de tycks vara det i andra.

*Lotta Knutsson Bråkenhielm
TD, Stockholm*

**Daniel Enstedt & Katarina Plank (red.).
Levd religion: Det heliga i vardagen. Lund:
Nordic Academic Press. 2018. 352 s.**

Denne redigerte boken om hverdagsreligion eller levd religion (“lived religion”) inneholder nitten kapitler som behandler et stort mangfold av temaer. Det de har felles er fokuset på religion i samtiden og som menneskers handlinger. De fleste kapitlene handler om mennesker i Sverige. Kapitlene er interessante for den empiri de presenterer, men de er også ment å illustrere, og fremme, en spesiell tilnærming til studiet av religion som redaktørene fremmer med stor entusiasme. Det er denne tilnærmingen som kalles “hverdagsreligion” eller “levd religion”. I det første kapitlet forklarer de to redaktørene på en dyktig måte hva disse begrepene innebærer. Hverdagsreligion eller levd religion synes hovedsakelig å referere til en sosiologisk diskurs og omfatter mange typer materiale. “Levd religion” oppsto som en fagfornyer og kritisk retning innenfor religionssosiologien og var der rettet mot dominansen av studiet av institusjonell religion. Religionssosiologi har tradisjonelt vært studium av religion i vestlige samfunn, og så å si alle essayene i boken som omhandler hverdagsreligiøsitet, handler om europeere og amerikanere. Boken faller slik innenfor det tradisjonelle religionssosiologiske interessefelt.

Redaktørene kontekstualiserer sin kritikk av deler av religionsvitenskapen på følgende måte: “Det rækker inte att undersöka hur religion framställs i textböcker eller medier (rapporterad religion) eller hur individer eller organisationer framställer sig själva och de traditioner de tillhör (representerad religion). Vi behöver även undersöka levd religion för att få syn på vad människor gör” (s. 10). At enkelte religionsvitere har skrevet om

samtidsreligion uten å gjøre feltarbeid, men har bygget på fremstillinger i medier, utvalg i bokhyller og institusjoners selvpresentasjoner, blir her med rette kritisert. Redaktørene legger til flere betingelser for forskning på levd religion, slik som å styre unna institusjonalisert religion og organiserte religiøse aktiviteter og religionenes eliter. Ikke alle essayene i boken følger disse begrensningene på materialet. Men uansett, det er hverdagslivet til lekfolk som er det ideelle studieobjekt. Hva er så materialet for studiet av hverdagsreligion? Det er, ifølge redaktørene blant annet “ritualer, kroppsliggjørende (embodiment), genus, seksualitet, etnicitet, alder, sjukdom och hälsa, makt, relationer, praktiker, emotioner, värderingar, spatialitet, vardagslivets religiositet, erfarenheter, opplevelser, barnuppfosttran, arbetsliv, familjeliv, bilder, tecken, symboler, narrativ, materialitet och artefakter” (s. 13). Redaktørene identifiserer syv dimensjoner av levd religion: materialitet, kroppslighet, religiøs praksis, relasjoner, makt, det romlige, og fortellinger (s. 14). Redaktørene gjør en god jobb når de forklarer “levd religion”-tilnærmingen, men de kunne kanskje også diskutert begrepet “det hellige”, som også brukes i bokens tittel, i forbindelse med hvordan materiale identifiseres.

Boken har fem deler: “Religion i fält”, “Plats och materialitet”, “Liv och arkiv”, “Samhälle och institutioner” og “Kropp och seksualitet”. Kapitlene som presenterer nytt empirisk materiale som er blitt tilgjengelig gjennom feltarbeid, er de mest interessante, men alle bokens kapitler er verd å lese. Blant essayene jeg fant mest interessante var Simon Stjernholms om sufisme og Marianne Fibigers essay om hindu-prosesjoner. Sufisme brukes i flere betydninger, og særlig er bruken i eldre religionshistorisk litteratur misvisende. Stjernholm presenterer også en viktig kritikk av levd religion-perspektivet. Marianne Fibigers essay forklarer hvordan prosesjoner har fått økt betydning for hinduer på Mauritius. Prosesjoner er eksempel på festivalisering av religion typisk

for samtidens hinduisme. Kapittelet hennes er basert på feltforskning, men det passer egentlig ikke helt inn i boken fordi det som hun beskriver, er ikke hverdagsreligion, men organiserte religiøse festivalaktiviteter.

Begrepet “levd religion” synes knyttet til religionssosiologi og til studiet av religion i Vesten. Det å studere religion som noe folk gjør, er egentlig ikke nytt. Stjernholm nevner i sitt essay for eksempel at studiet av islam som levd religion begynte i 1968 med antropologen Clifford Geertz (1926–2006) i *Islam Observed*. Av tidlige studier av religion i India basert på langvarig feltarbeid kan nevnes William H. Wisner (1890–1961), en amerikansk misjonær som bodde i Karimpur, en landsby nær Lucknow, og utga bøkene *Hindu Jajmani System* (1936) og *Behind Mud Walls* (1930). Sistnevnte bok ble oppdatert av antropologen Susan S. Wadley med egne feltarbeid i samme landsby som hun startet i 1967 og hun fulgte opp med nye feltarbeid i landsbyen de neste tiårene. I 1950 kom både Shyama Charan Dubes (1922–1996) *Indian Village*, McKim Marriotts antologi *Village India* og Mysore Narasimhachar Srinivas (1916–1999) antologi *India's Villages*. Alle disse var antropologer. Jeg vil ikke fremheve noen av disse tekstene nødvendigvis som forbilder, og jeg nevner dette ikke for å kritisere essayene i boken, men for å oppfordre religionsvitere til ikke å begrense studiet av religion som noe mennesker gjør, til det sosiologiske “lived religion” perspektivet, men inkludere antropologien og verden utenfor Vesten.

Bokens kapitler viser hvor viktig feltforskning er som metode i religionsvitenskapen for å forstå religion. Det er allerede flere tiår siden religionsvitenskapelige masteroppgaver sluttet å være dominert av tekst-studier. Endringen av religionsvitenskap fra studiet av fortid til nåtid har til en stor grad allerede skjedd, og faget trenger nå å finne en balanse mellom studie av fortid og nåtid. Språk-, historie- og *long durée*-perspektiver er helt avgjørende for forståelsen. Fokuset på levd religion kan komplementere

historiske tilnærminger til religionsforskning og er kanskje særlig en fagfornyer innenfor religions sosiologien og religion i skolen.

Knut A. Jacobsen
Professor, Bergen

Jan-Olav Henriksen. *Christianity as Distinct Practices: A Complicated Relationship*. London: T&T Clark. 2019. 216 s.

I sin nye bok plæderer Jan-Olav Henriksen for att kristendom – och religion generellt – ska forstås primært som praktik, inte tro. Det som skiljer kristendomen från andra religioner är dess karaktäristiska praktiker (*practices*), som alla är relaterade till och måste forstås i ljuset av Jesusberättelsen. Det kompliserade förhållande som bokens underbruk syftar på är förhållandet mellan tro och praktik. Förutom att dessa påverkar varandra på intrikata vis är all religiös praktik tätt sammanvävd med olika slags vardaglig praktik och kan inte skiljas ut som en separat sfär.

Boken har två huvuddelar, den första teoretisk, den andra ett försök att ”rekonstruera” kristendomen som ”clusters of practices”. Del ett bygger vidare på Henriksens föregående bok, *Religion as Orientation and Transformation* (2017). Inledningsvis etableras en pragmatisk forståelse av religion: religion tillhandahåller kunskaper och värderingar som hjälper oss att orientera oss i tillvaron. Dessa kunskaper och värderingar förmedlas bland annat genom riter och symboler och de påverkar vårt vardagliga handlande. Samtidigt är religionen endast en del av alla de resurser vi använder för att orientera oss och finna oss till rätta i världen, varför den är oskiljaktig från mänsklig kultur generellt. En i viss mån särskiljande egenskap hos religion är ändå dess förmåga att bidra till social och personlig förvandling (*transformation*). Förvandling ska därvid forstås i vid bemärkelse, från den enskildes omvändelse till olika former av socialt och politiskt engagemang.

Hur detta fungerar fördjupas i de följande kapitlen med hjälp av perspektiv och begrepp lånade från bland annat antropologin, evolutionsbiologin, religionsfilosofin, semiotiken och ritforskningen. De som är verksamma inom respektive fält kommer kanske inte att finna så mycket nytt här, men perspektiven sammanförs i ett nog så intressant bygge som är författarens eget.

En kritisk synpunkt på bokens första del är att Henriksen inte går till botten med vad religion är. Å ena sidan kunde han ha varit mer radikal och ifrågasatt religion som kategori över huvud taget. Det gör till exempel Mika Vähäkangas i sin nya bok *Context, Plurality and Truth* (2020). Begreppet religion, menar Vähäkangas, skapades av upplysningsfilosofier som samlingsbegrepp för allt det irrationella och vidskepliga inom den egna kulturen som de ville distansera sig ifrån. Den ur upplysningen framsprungna moderniteten behöver på samma vis essentialisera religion för att kunna hävda en egen identitet. Henriksen driver visserligen starkt de post-sekulara teserna att religion är sammanvävt med kulturen, inte kan särskiljas i en separat sektor, inte är en privatsak och så vidare. Men genom att ingående diskutera vad religion är, hur den fungerar och hur kristendomen skiljer sig från andra religioner, bidrar han i praktiken till att upprätthålla bilden av religion som en distinkt kategori och därmed något från den ”vanliga” kulturen åtskilt.

Å andra sidan kan vi teologer inte sluta tala om religion så länge alla andra gör det. Men vi kan försöka precisera begreppet. Henriksens strategi att framhålla funktionerna orientering och förvandling räcker inte. Samma funktioner har ju sekulara ideologier och praktiker såsom marxismen. För min del håller jag med sociologen Rodney Stark om att det vi kallar religion måste innehålla antaganden om det övernaturliga och om en yttersta mening. Detsamma, fast med andra ord, säger teologer som Paul Tillich (1886–1965) och Hans Urs von Balthasar (1905–1988). Dessa menar dock att sådana antaganden är ofrånkomliga, eftersom människan

upplever sig som en andlig varelse och sin existens som grundad i en yttersta verklighet. Om man, som de, erkänner att människan är en *homo spiritualis*, kan man använda begreppet religion för att beteckna en samling kulturella praktiker som särskilt artikulerar hur ett samhälle eller en grupp inom samhället relaterar till det andliga och en yttersta mening – utan att för den skull dra en skarp gräns mellan sådana praktiker och kulturen i övrigt. Då kan man också fortsätta att studera ”religion” utan att göra det till en sektor i samhället.

Bokens andra huvuddel gjorde mig förbryllad. Utifrån teoridelen hade jag väntat mig att Henriksen skulle presentera och diskutera några typiskt kristna praktiker hämtade ur verkligheten. I stället går han till Nya testamentet och börjar med att diskutera vad Jesus praktiserade och hur han anknöt till eller förvandlade traditionell praktik i sin samtid. På den grunden bygger Henriksen sedan stommen till en normativ teologi. Trots sina premisser faller han alltså tillbaka på ett inarbetat tillvägagångssätt inom protestantisk teologi: först läses Bibeln utifrån ett visst perspektiv, sedan formuleras teologi och så görs tillämpningar på kyrkan. Även det teologiska innehållet är protestantiskt präglad, ibland med tydligt lutherska drag såsom i påståendet ”All human beings, morally speaking, are on the same level *coram Deo*” (s. 135). Dessvärre är det en inskränkt protestantism som framträder. Reformationen framställs som en parallell till hur Jesus gjorde upp med fariséerna: genom ett korrekt bruk av Skriften visade reformatörerna att frälsning är en gåva som inte kan vinnas genom moralisk ansträngning. Det är gammal konfessionell propaganda som inte borde förekomma efter publiceringen av den luthersk-katolska deklarationen *Från konflikt till gemenskap* (2013).

Behandlingen av sakramenten är lika inskränkt. De är bara två, dop och nattvard. Därutöver finns det andra inslag i livet som kan markeras religiöst, med riter som konfirmation, bröllop och begravning. Giftermål

sägs vara en allmän praxis som kristna legitimerar med hjälp av bibeltexter. Möjligheten att Jesus har givit äktenskapet en ny innebörd nämns inte. För en majoritet av världens kristna (katoliker, ortodoxa och orientaler) är dock äktenskap mellan döpta en bild för föreningen mellan Kristus och kyrkan, och har just den semiotiska karaktär med anknytning till Jesusberättelsen som Henriksen vill se hos sakrament och sakramentsliknande handlingar. Konfirmationen påstås inte vara ett sakrament ”in most Christian contexts”, eftersom Henriksen endast behandlar den protestantiska konfirmationen och ser den som en övergångsrit för barnets inträde i vuxenvärlden. Den smörjelse som majoriteten av världens kristna ser som ett sakrament som förmedlar helig Ande, förankrat i Andens nedstigande över Jesus när han döps, nämner han inte. Ordinationen förbigår han också, trots att en central del av Jesu praktik var att kalla lärjungar och sända ut dem på uppdrag. Exemplet blottar inte bara ett smalt konfessionellt perspektiv utan visar hur detta tyvärr hindrar Henriksen från att fullfölja sin konstruktiva ansats i bokens första del.

Bokens del två kan på intet vis sägas presentera de praktiker som är karaktäristiska för kristna generellt. Förutom de nämnda bristerna saknas hela sjok av kristen praxis: åminnelsen av avlidna, klosterliv, ikoner, processioner, fasta, pilgrimsvandring och så vidare. Varför blev det så? Kanske kan man säga att Henriksen bevisar sin egen tes: religion består verkligen av distinkt praktik sammanvävd med kultur. Ingen, inte heller en akademiker, kan enkelt ta sig ur sin givna väv.

Stephan Borgehammar
Professor, Lund

**Kaia S. Rønsdal. *Calling Bodies in Lived Space: Spatial Explorations on the Concept of Calling in a Public Urban Space*.
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
2018. 202 s.**

Här är ett verk som kommer få betydande inverkan på utvecklingen av det relativt unga fältet diakonivetenskap som disciplin vid sidan av systematisk teologi. I sin doktorsavhandling, som här har omarbetats till bok, tar Kaia S. Rønsdal avstamp i den skandinaviska skapelseteologin med särskilt fokus på Gustaf Wingrens (1910–2000) koncept av kallelse. Detta kombineras med ett teoretiskt ramverk som hämtas från Michel Foucault (1926–1984) samt Henri Lefebvre (1901–1991). Till detta kommer Rønsdals egna observationer och fenomenologiska analys från de allmänna utrymmen som hon studerat.

I bokens första två kapitel redogör Rønsdal för kallelsen, främst utifrån Wingren men även samtida bidrag från Cecilia Nahnfeldt och Kari Martensen. Rønsdal argumenterar för en modifierad förståelse av kallelsen. I stället för att förstå kallelsen som något som kommer inifrån hos den kallade, argumenterar Rønsdal för en kallelse som är extern, där någon kallar oss till uppmärksamhet. Rønsdal vill således lägga ett större fokus på den som kallar, den andre, för att betona samspelet mellan den kallade och den som kallar. Här betonar Rønsdal den spatials och förkroppsligade aspekten av kallelsen som ser till betydelsen av de platser och utrymmen i vilka människor lever och möts. Därför väljer Rønsdal att fokusera sin studie på offentliga platser, med störst fokus på Jernbanetorget i Oslos innerstad. Med sin diakonala ingång tillsammans med kallelsens emfas på hjälp till den behövande riktas fokus på de marginaliserade och utsatta i samhället: hemlösa, tiggare, användare av olika substanser med flera – de som kan benämnas ”andra” i förhållande till samhällsnormen.

De efterföljande fem kapitlen har ett metodologiskt och teoretiskt fokus, där Rønsdal redogör för sina tillvägagångssätt samt etiska

överväganden kring insamlandet av empiriskt material. Materialet utgörs av observationer Rønsdal gjort som utomstående part, där händelser av möten människor emellan i offentliga utrymmen studerats. Rønsdals teoretiska ramar utgår ifrån Foucaults heterotopia, vilken innebär att en annanhet bryter in i samhället och utmanar normen, samt Lefebvres spatialitetsteori som fokuserar på producerandet av ett rum mellan människor och allas rätt till detta utrymme. Rønsdal gör därefter en nytolkning av Jernbanetorget och den interaktion mellan polisen och de människor som lever sina liv där, för att tolka de rum dessa relationer producerar och reproducerar, samt hur detta bryter igenom det ordinära mönstret. Författaren reflekterar även kring hur forskaren både påverkas av det som observeras, men också hur hennes närvaro kan påverka händelserna inom det allmänna utrymmet, eftersom hon genom sin kroppsliga närvaro delar det gemensamma utrymmet med andra kroppar.

I bokens fyra sista kapitel gör Rønsdal en omtolkning av kallelsen utifrån sina observationer som hon benämner ”berättelser”, samt den teoretiska bakgrunden. Hon betonar här den signifikanta händelse där olika kroppar möter varandra, som enligt henne sker före medvetna överväganden av de roller och strukturer som påverkar deltagarnas möte. I detta ofärgade möte möts enligt Rønsdal parterna som likvärdiga aktörer i en kallelserelation, genom att vara situerade kroppar i världen. Frågan som jag ställer mig är om vi verkligen släpper all förförståelse i mötet? Är det möjligt, eller bär vi det alltid med oss? Måste vi mötas förmedvetet för att drabbas av den andre? Rønsdal presenterar även sitt konstruktiva bidrag till diakonivetenskapen för utvecklingen av studiet och vikten av att kombinera praktik och teori, för att avslutningsvis sammanfatta arbetet med reflektioner kring kallelsen och hur detta gestaltas genom oanade möten i oanade utrymmen. I detta möte menar författaren att kallelsen blir evident, då den kallandes behov drabbar

den kallade när de i det förmedvetna mötet låter sig drabbas.

Rønsdal lyckas mycket väl med att väva samman sitt teoretiska material från Foucault och Lefebvre med sitt koncept av kallelse samt sina egna empiriska observationer från Oslo, för att argumentera för en kallelse-relation som ser till båda parter. Författarens långa erfarenhet inom socialt arbete stärker verket, då hon är insatt i de marginaliserade människornas livssituation. Utifrån sina observationer spekulerar Rønsdal kring vad som sker i mötet, vad som får aktörerna att agera på specifika sätt och hur de påverkas av mötet. I detta väver hon ibland in sin egen förförståelse, av hur till exempel hemlösa ser sitt förhållande till polisen, vilken är den främsta andra aktören vid sidan av de som lever i det offentliga utrymmet. Denna insatthet skapar dock en viss dissonans, då de marginaliserades röster från hennes tidigare erfarenheter ibland lyser igenom hennes reflektion, medan polisens part är stum. Här menar jag att det varit gynnsamt att ha intervjumaterial från människorna som är del av hennes observationer, för en fördjupad förståelse av deras upplevelse, då Rønsdal inte har insikt i polisarbetet. För att vara en avhandling i systematisk teologi bär avhandlingen väldigt lite prägel av den aspekt kring det gudomliga som kanske vanligtvis förväntas. Rønsdal själv menar att detta inte är det centrala för hennes arbete då det viktiga är den mänskliga interaktionen och kallelsen, oavsett var den kommer ifrån. Detta visar på ämnesfältets bredd, med en skapelseteologisk ingång, vilken betonar varje människa som skapad. På så vis finns Gud redan med från början och ger ett bidrag till teologins roll i det offentliga utrymmet. Med detta sagt, tror jag att Rønsdals avhandling är ett viktigt bidrag till såväl synen på kallelse som de spatiala sammanstötningar som sker i samhällets offentliga utrymmen, i synnerhet från ett diakonalt perspektiv.

Jakob Signäs
Masterstudent, Lund

Melvin Tinker. *Veiled in Flesh: The Incarnation – What It Means and Why It Matters.* Westmont, IL: InterVarsity Press. 2019. 208 s.

Omslaget är i fluorescent orange, med titeln i svart och silver. En passande inramning för en annorlunda bok om inkarnationen.

Inkarnationen, av latinets *in* och *carne* ”i köttet”, Guds Sons människoblivande, är ämnet för Melvin Tinkers bok. Författaren är pastor på Englands nordostkust, författare och talare med internationell plattform. Titeln, *Veiled in Flesh*, ”Av köttet dold”, är tagen från en hymn. Tinker hävdar att inkarnationen, jämsides med treenigheten och försoningen, är kristendomens viktigaste doktriner. Efter läsningen av hans framställning torde få säga emot.

Boken har två avdelningar. Den första är en exegetisk utläggning av Hebréerbrevet 1:1–14, på inte mindre än 77 sidor. Den andra är en systematisk-teologisk, huvudsakligen tematisk presentation av hur kyrkan tankemässigt bearbetat sin tro på att Jesus är Kristus, kommen i köttet (1 Joh. 4:1–3).

Men det fluorescanta orangea och det silversvarta då? Det ligger i framställningen och till vilka Tinker riktar sig. Det senare först: många kristna blir lite svävande på målet när de ska uttrycka hur de tänker sig att Jesus är Gud och människa samtidigt – för att inte tala om hur icke troende kan tänka. Faktiskt riktar sig Tinker frimodigt till bägge dessa grupper, samtidigt. Han förutsätter inget, utan söker i sin framställning med exempel ur samtidig kultur, i vidaste mening, hävda tesen om Guds människoblivande. Kristus blev människa i världen och det är i denna värld Tinker hävdar inkarnationen. Språket är tillgängligt, spänstigt och fräscht: silversvart på fluorescent orange!

I utläggningen av Hebréerbrevets första kapitel står den preexisterande Sonen, den tredje personen i Gudomen i fokus. Detta är intressant, eftersom annars Lukas och Matteus berättelser om Jesus födelse mest brukar citeras i inkarnations-

sammanhang. Men Guds Son blev inte till, föddes, i ett stall utanför Betlehem några år innan vår tideräknings början. Det är i det perspektivet Sonens relation till änglar blir aktuell, något som teologer i dagens ”änglälösa” värld kan se som irrelevant – men inte Tinker: han har sökt på internet och bläddrat i veckotidningar och funnit att ämnet är glödhett.

Är då detta egentligen en populär framställning, klatschig, men utan djup? Inte alls, på intet sätt. Tinker har en djup förståelse (även om hans språk är tillgängligt finns där även ”finliret” i uttryckssätten: han trampar aldrig snett och är aldrig vårdslös med orden) av inkarnationen, sådan den definieras inom ramen för konciliet i Kalcedon 451. Tinker ger en grafisk illustration med ”The Chalcedonian Box” (s. 122) av vad den tematisk-teologiska framställningen dittills utvecklats, det vill säga att Kristus är sann Gud (Nicaea 325), sann människa (Konstantinopel 381), en person (Efesos 431) och har två naturer (Kalcedon 451). Detta är den enda ”tekniska” sammanfattningen i Tinkers framställning, och att han redan givit ordentligt med kött på benen, med citat och förklaringar från tidiga och sentida kyrkofäder, parade med illustrationer från vår egen tid. Läsaren är väl förberedd och tar tacksamt emot.

Det verkar alltså som att Tinker är rätt traditionell, då? Ja, han är djupt rotad i klassisk kristen troslära. Jämför man sedan Tinker med andra nyligen utgivna monografier i klassisk tradition om inkarnationen, till exempel Stephen J. Wellums *God the Son Incarnate* (2016), så är det tydligt att Tinker i kapitel 9, ”The Mind of Christ”, lägger tyngdpunkten något annorlunda än Wellum i diskussionen om monothelism och dyothelism (om Jesus hade en, ”mono”, vilja eller två, ”dyo”, något förenklat uttryckt: om Jesu vilja ska kopplas till hans person eller till hans två naturer). Denna diskussion förs inom ramen för förståelsen av Sonens *kenosis* (Fil. 2:6–11), där Tinker redan i kapitel 7 redogjort för sin uppfattning, med brett kyrkohistoriskt stöd: ”tömmandet”

(*ekenosen*) ska förstås som ett Guds ödmjuka upptagande av mänsklighet, alltså mer som ett tillägg än som ett avläggande. Tinker vet att han nu är ute i farlig terräng och citerar såväl Alexander Pope (1688–1744) om dårar som rusar in ”dit änglar frukar gå” som Hilarius av Poitiers (ca 315–367): ”Avfallingarnas och hädarnas skuld tvingar oss till det som är olagligt [...] våra sinnen utsätts nu för farorna med mänskligt tal”. Men i delvis anslutning till *Functional Kenotic Christology* ställer han dock frågan om *kenosis* kan ha inneburit mer än enbart ett tillägg, om ”tömmandet” inte också ska förstås som åtminstone ett psykologiskt djupläggande av den gudomliga naturens vilja i inkarnationen. Här smattrar det förstås av briserande landminor på bägge sidor om stigen – och röken är antagligen fluorescerande orange och silversvart.

Tankeväckande för en skandinavisk läsekrets kan också vara vad Donald McLeod noterar i förordet: ”Martin Luther är vida ihågkommen för att ha lagt huvudvikt vid läran om rättfärdiggörelsen. ’Om läran om rättfärdiggörelsen går förlorad’ framhöll han, ’går hela kristendomens lära under’. Men det finns läror som är mer grundläggande. Rättfärdiggörelsen vilar på Kristi ställföreträdande försoning, och den vilar i sin tur på läran om inkarnationen” (s. xi).

Bo Krister Ljungberg
TD, Knivsta

*Att tolka Bibeln i dag: Påvliga
bibelkommissionens dokument om
bibeltolkningen i kyrkan (1993).* Stockholm:
Veritas. 2020. 128 s.

Simone Sinn, Dina El Omari & Anne Hege
Grung (red.). *Heilige Schriften heute
verstehen: Christen und Muslime im Dialog.*
Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 2019.
214 s.

Leif Svensson. *A Theology for the
Bildungsbürgertum: Albrecht Ritschl in
Context.* Berlin: De Gruyter. 2020. 346 pp.