

Den postreformatoriska katolicismen i Norden

Mission, konversion och alternativa identitetsdiskurser

YVONNE MARIA WERNER

Yvonne Maria Werner är professor i historia vid Lunds universitet.

yvonne_maria.werner@hist.lu.se

Större delen av min forskning har en inriktning mot religion, framför allt då med sikte på den postreformatoriska katolicismen i Norden. I denna artikel kommer jag att ge inblickar i och presentera några resultat av denna forskning med fokus på den katolska missionen i Skandinavien och de alternativa identitetsdiskurser som denna missionsverksamhet skapade. Jag kommer också att belysa genusediskurser och manlighetsideal.¹

Konfessionalisering och katolsk mission

En viktig utgångspunkt för min forskning har varit den av den tyske historikern Olaf Blaschke lanserade teorin om perioden 1830–1970 som ”en andra konfessionell era”, präglad av konfessionell konsolidering och därav betingade konflikter. Det är, även om jag också gjort en del studier om det sena 1900-talet, framför allt denna period jag forskat på. För den katolska kyrkans del markerade Andra Vatikankonciliet 1962–1965, som

Denna artikel är en reviderad version av den föreläsning som författaren höll i maj 2022 när hon utsågs till hedersdoktor vid teologiska fakulteten vid Lunds universitet.

1. Artikeln anknyter till mina arbeten på detta forskningsfält, främst Yvonne Maria Werner, *Världsvid men främmande: Den katolska kyrkan i Sverige 1873–1929*, Uppsala 1996; Yvonne Maria Werner, *Kvinnlig motkultur och katolsk mission: Sankt Josefsyrarna i Danmark och Sverige 1856–1936*, Stockholm 2002; Yvonne Maria Werner, *Nordisk katolicism: Katolsk mission och konversion i Danmark i ett nordiskt perspektiv*, Göteborg 2005; Yvonne Maria Werner, *Katolsk manlighet: Det antimoderna alternativet. Katolska missionärer och lekmän i Skandinavien*, Göteborg 2014; Yvonne Maria Werner, *En kort introduktion till vägen till Rom: Om nordbors konversion till den katolska kyrkan*, Stockholm 2021.

banade väg för en mer öppen, ekumeniskt orienterad katolicism, slutet på den konfessionella eran. Blaschke anknyter till studier som visat på de kristna konfessionernas betydelse i formeringen av nationella identiteter och det nära sambandet mellan konfessionell kultur och nationell identitet.² Denna koppling fick konsekvenser för de religiösa minoriteterna, vilka för att inte framstå som främmande och onationella kom att utveckla strategier för att påvisa den egna religionens hemortsrätt i landet. I de nordiska länderna befann sig katolikerna i denna situation.

Under perioden efter 1850 förstärktes den katolska kyrkans ställning i Europa både på det politiska och på det kulturella området. Detta visade sig också på missionens område och ledde till ökade katolska missionsinsatser världen över.³ Katolicismen fick samtidigt en markerat konfessionell och "ultramontan", alltså romorienterad, inriktning. Den katolska konfessionalismen kom att tjäna som bas för en religiöst präglad världsåskådning med klart politiska syften, vilken stod i skarp motsatsställning till den liberala ideologi som utgjorde fundamentet för den moderna statsrättsutvecklingen. Denna utveckling gick hand i hand med en aktivering av den folkliga religiositeten, en mobilisering av de troende och en förstärkning av påvemakten. Katolicismen kom därmed att framstå som en "antimodern" motkultur i det moderna samhället.⁴

Det religiösa ordenslivet, som under denna tid betecknades som ett "fullkomlighetens stånd", ansågs vara det mest fulländade uttrycket för den katolska livsformen. Ordensfolket representerade den katolska motkulturen i dess mest radikala form, vilket förklarar varför den "kulturkamp" mellan kyrka och stat som under denna tid rasade i många länder främst drabbade just ordensfolket.⁵ I protestantiska länder som de nordiska framträdde

2. Olaf Blaschke, "Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?", *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), 38–75; Olaf Blaschke, "Der Dämon des Konfessionalismus: Einführende Überlegungen", i Olaf Blaschke (red.), *Konfessionen im Konflikt: Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002, 13–70. Jämför Manfred Geyer & Hartmut Lehmann (red.), *Religion und Nation – Nation und Religion: Beiträge zu einer Geschichte*, Göttingen 2004; Urs Altermatt & Franziska Metzger (red.), *Religion und Nation: Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2007. Se också Hugh McLeod, *Secularisation in Western Europe, 1848–1914*, Basingstoke 2000.

3. Jacques Gadille & Jean-François Zorn, "Der neue Missionseifer", i Jacques Gadille, Martin Gretschat & Jean-Marie Mayeur (red.), *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*, vol. II, Freiburg 1997, 133–155, 162–164. Se också Claude Prudomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878–1903): Centralisation romaine et défis culturels*, Rom 1994.

4. För en överblick av detta forskningsfält, se Karl-Egon Lönne, "Katholizismus-Forschung", *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), 128–170; Gisela Fleckenstein, Joachim Schmiedl (red.), *Ultramontanismus: Tendenzen der Forschung*, Paderborn 2005.

5. Jan de Maeyer, Sofie Leplae & Joachim Schmiedl (red.), *Religious Institutes in Western Europe in the 19th and 20th Centuries: Historiography, Research and Legal Position*, Leuven 2004.

katolicismen som en motkultur i dubbel bemärkelse. Arvet från reformationen var långt in på 1900-talet en självklar och viktig del av den nordiska nationella identiteten. Katolicismen betraktades som en vidskeplig religion och som ett främmande ideologiskt system, och den ”katolska faran” var ett ständigt återkommande tema i den mediala debatten.⁶

Med de nordiska religionslagarnas liberalisering i mitten av 1800-talet öppnades vägen för den katolska kyrkans återkomst i Norden. Enligt den dåvarande katolska kyrkoläran, som starkt betonade anspråket att vara den enda sanna kyrkan, betraktades även protestantiska länder som missionsfält. Organisatoriskt var de skandinaviska länderna så kallade apostoliska prefekturer eller vikariat och som sådana underställda kuredpartementet för mission, Sacra Congregatio de Propaganda Fide. De katolska präster och ordensmedlemmar som var verksamma i de nordiska länderna var följaktligen missionärer och hade till uppgift att bedriva mission. Många konverterade och de katolska församlingarna bestod till stor del av konvertiter.⁷

I min forskning om den katolska verksamheten i Norden har jag använt mig av korrespondens från de nordiska katolska stiftsarkiven, vaticanarkiven, en rad ordensarkiv och arkiv från katolska missionsorganisationer. Materialet är på flera olika språk: det romerska materialet är främst på latin, som under denna tid fortfarande var den katolska kyrkans officiella språk, och italienska medan korrespondensen i de lokala ordensarkiven till största delen är på folkspråk, i detta fall på franska, italienska och tyska. En del av den interna brevväxlingen är på skandinaviska språk.

Flertalet av de katolska präster som var verksamma i de nordiska länderna tillhörde religiösa ordnar eller kongregationer, vilket innebar att de levde i egendomsgemenskap, var underkastade en ordensregel och stod i ett religiöst förankrat lydtnadsförhållande till sin ordensledning. Jag har fokuserat på tre manliga ordensgemenskaper, nämligen barnabitorde, ett på 1530-talet grundat italienskt prästbrödraskap, Jesu sällskap (jesuitorden) och dominikanorden. Italienska barnabiter slog sig ner i Stockholm och i Christiania (Oslo) i början av 1860-talet och de spelade en viktig roll under det nordiska katolska missionsarbetets initiala fas. De fungerade också som biktfäder

6. Yvonne Maria Werner, ”’Den katolska faran’: Antikatolicismen och den svenska nationella identiteten i ett nordiskt perspektiv”, *Scandia* 81:1 (2015), 40–61. Angående antikatolicismen i Norden, se Yvonne Maria Werner & Jonas Harvard (red.), *European Anti-Catholicism in a Comparative and Transnational Perspective*, Amsterdam 2013, <https://doi.org/10.1163/9789401209632>. Se också Frode Ulvund, *Religious Otherness and National Identity in Scandinavia, c. 1790–1960: The Construction of Jews, Mormons, and Jesuits as Anti-Citizens and Enemies of Society*, Berlin 2021, 208–262, <https://doi.org/10.1515/9783110657760>.

7. Werner, *Nordisk katolicism*, 7–176; Bernt I. Eidsvig, ”Den Katolske kirke vender tilbake”, i John. W. Gran et al. (red.), *Den Katolske kirke i Norge: Fra kristningen til idag*, Oslo 1993, 143–363.

för de franska systrakongregationer som var verksamma i Stockholm och två av dem tjänstgjorde som hovkaplaner hos den katolska änkedrottningen Josefina (1807–1876).⁸

Jesuitorden representerade i särskilt hög grad den ultramontana konfessionalismen och dess religiösa ideal. De jesuiter som var verksamma i Norden tillhörde den nordtyska ordensprovinsen och som inlett verksamhet i Norden som en följd av kulturkampen i Tyskland på 1870-talet, vilken etablerat sig i Danmark och Sverige som en följd av kulturkampen i Tyskland på 1870-talet och som hade en dominerande ställning både i den danska och den svenska missionen. Jesuitorden utgjorde själva sinnebilden för allt det negativa som i protestantiska länder förknippades med katolicismen, men trots detta var det just jesuiterna som drog till sig flest nordiska konvertiter.⁹

Dominikanorden företrädde en mer asketisk tradition än de båda andra ordenssamfundet och har till skillnad från dessa även en kvinnlig gren. Under mellankrigstiden etablerade sig dominikanfäder från ordens franska provins i Norge och Sverige, där de samverkade med franska dominikansystrar.¹⁰

Katolsk mission i de nordiska länderna

Den katolska missionsoffensiv som satte in i mitten av 1800-talet riktade sig alltså också mot Skandinavien, där man i skydd av den liberaliserade religionslagstiftningen kunde bygga upp ett nät av församlingar och missionsstationer. Särskilt framgångsrik var den katolska missionsverksamhet i Danmark, där det sedan 1849 rådde i det närmaste total religionsfrihet. Här kunde man bedriva en aktiv missionsverksamhet och utan inskränkningar uppta både vuxna och, förutsatt att föräldrarna gav sitt tillstånd, barn i den katolska kyrkan. Den ökning av den katolska befolkningen från knappt 1 000 personer i mitten av 1800-talet till 25 000 i början av 1930-talet berodde till stor del just på konversioner. Runt sekelskiftet 1900 uppgick antalet danska konvertiter årligen till mellan två- och trehundra. I Norge och i än högre grad i Sverige försvårades missionsverksamheten av de där gällande dissenterlagarna, vilka visserligen medgav de ”främmande” religionssamfundet vissa rättigheter men ingen fullständig religionsfrihet.¹¹

8. Werner, *Katolsk manlighet*, 74–95.

9. Werner, *Nordisk katolicism*, 106–110, 134–143. Om den ultramontana spiritualiteten, se Norbert Busch, *Katholische Frömmigkeit und Moderne: Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*, Gütersloh 1997.

10. Werner, *Katolsk manlighet*, 192–221. Om dominikansystrarna, se Katrin Åmell, ”Kulturmöte i kloster: Dominikansystrar i Sverige 1931–2000”, i Yvonne Maria Werner (red.), *Kvinnligt klosterliv i Sverige: En motkultur i det moderna samhället*, Ängelholm 2005, 121–167.

11. Werner, *Nordisk katolicism*, 33–35, 389–391; Eidsvig, ”Den Katolske kirke”, 155–165. Om religionsfriheten och katolska kyrkan i Sverige, se Werner, *Världsvid men främmande*, 30–99,

Ett första mål med det katolska missionsarbetet var att bygga upp en infrastruktur med församlingar, skolor, sjukhus, ålderdomshem och andra verksamheter. Mest framgångsrik var missionen som sagt i Danmark, där det i början av 1920-talet fanns trettiofem församlingar, sexton katolska sjukhus och ett trettiofem skolor. En rad religiösa ordnar och kongregationer etablerade sig i Skandinavien och upprättade kommuniteter i anslutning till de katolska församlingarna. De manliga ordenssamfunden övertog ofta församlingsansvar, medan de kvinnliga ordenssamfunden huvudsakligen ägnade sig åt skolundervisning, sjukvård och annat socialt arbete. Bland de manliga ordnarna framträdde särskilt jesuiterna, och i början av 1900-talet hade orden fem residens i Danmark och Sverige samt ett jesuitkollegium i Ordrup utanför Köpenhamn.¹²

Vad gäller de kvinnliga kongregationerna märktes främst Sankt Josefsystrens kongregation från Chambéry i Frankrike. Redan vid 1900-talets början drev Josefsystrens inte mindre än femton sjukhus och tjugotre skolor, däribland fem franska flickskolor och ett lärarinneseminarium i Danmark, Norge och Sverige – och trenden var stigande. I början av 1930-talet fanns runt 800 Josefsyster i Skandinavien, varav flertalet var verksamma i Danmark.¹³ Ordensfolkets starka närvaro i de katolska missionerna i Skandinavien var även det en konsekvens av de ultramontana idealen med dess starka betoning av det celibatära ordenslivets högre värde i förhållande till livet i ”världen”. I den katolska doktrinen var äktenskapet visserligen ett sakrament, men samtidigt underströks den celibatära levnadsformens högre värde i förhållande till det äktenskapliga livet. Liksom äktenskapet och det välordnade hushållet utgjorde normen i den reformatoriska samhällsläran var klosterlivet riktmärke i den katolska samhällsdoktrinen, och det var endast de celibatära livsformerna som präst eller medlem av en religiös orden som betraktades som ett religiöst kall i egentlig mening.¹⁴

241. I Finland var det fram till religionsfrihetslagen 1922 förbjudet att uppta finska medborgare i den katolska kyrkan. Se Karl Vuorela, *Finlandia Catholica: Katolinen kirkko Suomessa 1700-luvulta 1980-luvulle*, Helsingfors 1989.

12. Werner, *Nordisk katolicism*, 100–143; Werner, *Världsvid men främmande*, 128–146, 275–286. Se också Preben Hampton-Frosell, *Omkring Jesu Hjerter: En københavnerkirkes baggrund og betydning*, Köpenhamn 1995; Sebastian Olden-Jørgensen, *Sankt Andreas Kirke 1873–1998: Strejfflys over livet i og omkring kirken i 125 år*, Ordrup 1998. I Norge var jesuitorden i lag förbjuden, vilket förhindrade en etablering där.

13. Josefsystrens verksamhet Norden skildras utförligt i Werner, *Kvinnlig motkultur och katolsk mission*.

14. Rainer Birkenmeier, ”Geistliche Berufe”, i Walter Kasper (red.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 2, 3:e uppl., Freiburg 1994, 306–307; Michel Dortel-Claudot, ”Vie consacrée”, i André Derville, Paul Lamarche & Aimé Solignac (red.), *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, vol. 16, Paris 1994, 654–706.

Genusperspektiv

Den katolska kyrkan mötte ett starkt motstånd i det nordiska samhället och katolicismen ansågs utgöra ett hot mot det egna landets integritet och nationella identitet. De katolska ordnarna betraktades som särskilt farliga, inte minst de kvinnliga. Många uppfattade dem som propagandainstrument för katolicismen och som ett försåtligt lockbete för de nordiska kvinnorna. En viktig faktor i sammanhanget var just celibatsidealet och den starka ställning den monastiska livsformen hade i den dåtida katolicismen. Enligt luthersk uppfattning var klosterväsendet ett papistiskt påfund och att gå i kloster och avlägga ett livslångt kyskhetslöfte ansågs vara både onaturligt och oetiskt.¹⁵

Den komplementära syn på könen som utmärkte den lutherska kallelse-läran med dess betoning av kvinnans underordning fanns också i den katolska traditionen. Men här erbjöd ordenslivet i dess mångfaldiga former ett alternativ till äktenskapet som inte bara var accepterat utan som dessutom ansågs ha ett högre värde. De kvinnliga ordensinstitut som var verksamma i de nordiska länderna var så kallade social-karitativa kongregationer som ägnade sig åt socialt arbete, skolundervisning och sjukvård. Ordenssystrarna bidrog till att bygga upp ett modernt, men samtidigt genuint, katolskt friskolesystem och de var på många sätt pionjärer på sjukvårdens område.¹⁶ De katolska kvinnokongregationerna styrdes från högsta nivå och neråt utslutande av ordenssystrarna själva och detsamma gällde för de institutioner de drev. Sjukhusen leddes av en priorinna och hennes stab av sjuksköterskor, som också de anställda läkarna var underställda, vilket framkallade en hel del kritik i media. Från en nordisk horisont representerade de kvinnliga ordensinstituten en främmande kultur som på viktiga punkter stod i strid med det rådande, lutherskt präglade normsystemet och dess kvinnosyn. Detta har nog haft sin betydelse för de många nordiska kvinnor som under årens lopp sökte sig till den katolska kyrkan och till det katolska ordenslivet.¹⁷

Kvinnorna kom under 1800-talets lopp att få en alltmer framträdande roll i det kyrkliga livet och flera forskare, bland dem den brittiske historikern Callum Brown, har gjort gällande att det skedde en feminisering av den

15. Werner, ”Den katolska faran”; Werner & Harvard (red.), *European Anti-Catholicism*.

16. Om de kvinnliga ordensinstituten under perioden, se Yvonne Turin, *Femmes et religieuses au XIX siècle: Le féminisme en religion*, Paris 1989; Relinde Meiwes, ”Arbeiterinnen des Herrn”: *Katholische Frauenkongregationen des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt 2000; Kristien Suenens, *Humble Women, Powerful Nuns: A Female Struggle for Autonomy in a Men's Church*, Leuven 2020.

17. Else-Britt Nilsen, *Nonner i storm og stille: Katolske ordenssøstre i Norge i det 19. og 20. århundre*, Oslo 2001; Werner, *Kvinnlig motkultur och katolsk mission*. Se också Yvonne Maria Werner, ”Himmelskt fängelse eller andligt vilorum: Svenska perspektiv på klosterliv”, i Kerstin Elworth et al., *Värstingkristna i drevet*, Skellefteå 2010, 35–39.

kristna kulturen. I den borgerligt liberala kultureliten sammankopplades kristendomen i ökad utsträckning med kvinnlighet och mjuka värden samtidigt som den av män dominerade offentligheten alltmer sekulariserades.¹⁸ Andra forskare har lyft fram de kristna organisationernas och missionsrörelsernas betydelse för kvinnors emancipationssträvanden i den protestantiska världen och de socialt inriktade kvinnliga ordensinstitutens starka expansion och växande inflytande inom katolicismen.¹⁹

Feminiseringstesens kan tyckas gå stick i stäv mot den ovan nämnda hypotesen om en andra konfessionalisering. Men som vi kunnat visa inom det av mig ledda forskningsprojektet ”Kristen manlighet – en modernitetens paradox” var konfessionalismen till delar en reaktion mot just feminisering och sekularisering.²⁰ Blaschke, som medverkade i detta projekt, visar utifrån studier av tysk katolicism i hur hög grad kopplingen mellan konfession och nation präglades av en strävan att befästa, försvara och förnya kristna manlighetsideal. Medan man på protestantiskt håll markerade den egna konfessionens manliga karaktär genom att anknyta till den borgerligt liberala diskursens nationalism och statspatriotism, inriktade man sig inom katolicismen framför allt på att instrumentalisera traditionellt manliga egenskaper och verksamheter för kyrkliga syften. Detta kom särskilt tydligt till uttryck i de mansföreningar som jesuiterna tog initiativ till i början av 1900-talet och som i Tyskland utvecklades till en verklig massrörelse.²¹

18. Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation, 1800–2000*, London 2001. En översikt av feminiseringstesens implementering ges i Tine Van Osselaer & Thomas Buerman, ”Feminization Thesis: A Survey of International Historiography and a Probing of Belgian Ground”, *Revue d'histoire ecclésiastique* 103 (2008), 497–534, <https://doi.org/10.1484/J.RHE.3.180>; Patrick Pasture, ”Beyond the Feminization Thesis: Gendering the History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries”, Patrick Pasture & Jan Art (red.), *Beyond the Feminization Thesis: Gender and Christianity in Modern Europe*, Leuven 2012, 7–33, <https://doi.org/10.2307/j.ctt9qdx6z.3>.

19. Turin, *Femmes et religieuses*; Ursula Baumann, *Protestantismus und Frauenemanzipation in Deutschland, 1850 bis 1920*, Frankfurt 1992; Inger Marie Okkenhaug (red.), *Gender, Race and Religion: Nordic Missions 1860–1940*, Uppsala 2003; Sue Morgan & Jacqueline de Vries (red.), *Women, Gender and Religious Cultures in Britain, 1800–1940*, London 2010.

20. En sammanfattande överblick av projektets resultat ges i Yvonne Maria Werner (red.), *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*, Leuven 2011, <https://doi.org/10.2307/j.ctt9qdxtn>. I projektet medverkade även Callum G. Brown, som här presenterar en modifierad version av sin feminiseringstes: Callum G. Brown, ”Masculinity and Secularisation in Twentieth-Century Britain”, i Yvonne Maria Werner (red.), *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*, Leuven 2011, 47–59, <https://doi.org/10.2307/j.ctt9qdxtn.5>.

21. Olaf Blaschke, ”The Unrecognised Piety of Men: Strategies of Remasculinisation in Germany around 1900”, i Yvonne Maria Werner (red.), *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*, Leuven 2011, 21–45, <https://doi.org/10.2307/j.ctt9qdxtn.4>. Se också Tine Van Osselaer, *The Pious Sex: Catholic Constructions of Masculinity and Femininity in Belgium, c. 1800–1940*, Leuven 2009, <https://doi.org/10.2307/j.ctt1jks49>; Bernhard Schneider, ”Auf der Suche nach dem Katholischen Man: Konstruktionen

I min forskning har jag studerat hur dessa trender i tiden påverkade mansideal och manlighetskonstruktioner hos katolska präster, ordensmän och manliga konvertiter i de nordiska länderna. Barnabiternas nordiska missionsprojekt var på många sätt en produkt av kvinnliga strävanden och ambitioner. Att orden etablerade sig i Skandinavien berodde till stor del på att Josefsystrarna engagerade sig för saken, och i den interna korrespondensen framträder de båda kongregationerna som jämställda parter. Ett genomgående drag i barnabiternas missionsrapporter är betoningen av offertanken. I vissa fall beskrivs det nordiska missionsprojektet som sådant som ett offer liksom också avsaknaden av ett reguljärt komunitetsliv. Vidare framhålls bönen och lydnaden, och ordensgeneralens befallningar framställs som ett uttryck för Guds vilja.²²

Jesuitorden framträder i den analyserade korrespondensen både som en homosocial mansgemenskap med utrymme för humor och kamratskap och som en stramt organiserad, religiös kamporganisation, präglad av en sträng lydnads- och pliktetik och strikta regelverk. Jesuiternas nordiska apostolat var inriktat dels på själavård och mission, dels på skolundervisning och skulle i enlighet med ordens traditioner och generalernas instruktioner framför allt fokusera på männen. I rapporterna till ordensledningen är det männens religiösa aktiviteter som står i fokus, och detta trots att majoriteten av de konvertiter som jesuiterna efter undervisning upptog i kyrkan var kvinnor och att ordens lekmanaföreningar, Mariakongregationerna, lockade betydligt fler kvinnor än män. Som förebilder för den manliga ungdomens fostran tjänade katolska helgon, vars stränga askes, självuppoffrande ödmjukhet och lydnad i apologetiska berättelser stilsiterades till en sinnebild för det katolska fullkomlighetsidealet. I jesuiternas skriftställarverksamhet understryks det katolska prästämbetets helighet, höga värdighet och exklusivt manliga karaktär, och celibatet och den manliga ”jungfruligheten” lyfts fram som ett fundament för den prästerliga manligheten.²³

Dominikanorden representerade en både asketisk och lärd tradition. I Norden kom de främst att fungera som församlingspräster, vilket gick stick i stäv mot den strävan att reaktivera ordens monastiska tradition som gjorde sig gällande vid denna tid. Detta upplevdes som ett problem och i rapporterna klagar dominikanfäderna över att de inte hann ägna så mycket tid åt bön,

von Männlichkeit in deutschsprachigen katholischen Männerbünden im 19. Und 20. Jahrhundert”, *Historisches Jahrbuch* 130 (2010), 245–229.

22. Yvonne Maria Werner, ”Alternative Masculinity? Catholic Missionaries in Scandinavia”, i Yvonne Maria Werner (red.), *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*, Leuven 2011, 159–164, <https://doi.org/10.2307/j.ctt9qdxtn.11>; Werner, *Katolsk manlighet*, 74–103.

23. Werner, ”Alternative Masculinity?”, 164–175; Werner, *Katolsk manlighet*, 104–191.

kontemplation och studier som de skulle ha önskat. Ödmjukhet och lydnad, strikt iakttagande av ordensregeln, broderlighet och religiös hängivenhet framträder som viktiga ingredienser i det dominikanska manlighetsidealet. I förkunnelsen lyfts dominikanordens stora manliga helgon fram, men skildringen av dessa tar främst sikte på religiösa dygder som fromhet, ödmjukhet och självupppoffring, alltså egenskaper som i den hegemoniska liberala diskursen gällde som feminina. Manlighet handlade liksom hos de båda andra ordnarna om att leva upp till ordensregelns ordensmannaideal, vilket förutom de evangeliska råden och de gängse religiösa dygderna även inbegrep asketism och intellektualitet. Att sprida fransk kultur ingick som ett led i dominikanernas apostolat och sågs som ett viktigt redskap i den katolska missionens tjänst. Rapporterna kring denna kulturmission belyser den nära kopplingen mellan religion och politik och mellan manlighetsideal och nationell identitet.²⁴

Flertalet av de nordiskfödda prästerna var utbildade vid Collegium Urbanum, det till Propaganda Fide knutna prästseminariet för missionärer i Rom. De hade vuxit upp i ett samhälle där prästmannaidealet byggde på den lutherska hustavlan och dess familjeorienterade genusordning, vilket stod i skarp kontrast till det asketiska och celibatära katolska prästidealet. Att döma av deras rapporter till Rom var livet som missionär i Skandinavien fyllt av motgångar och prövningar och redogörelserna har ofta en underton av besvikelse. Några hade problem med celibatet, medan andra hade en besvärlig karaktär och lätt hamnade i konflikt med sina församlingar. På prästseminariet förmedlades en bild av det prästerliga ämbetets höghet och värdighet som var svår att upprätthålla i de små missionsförsamlingar där de nordiskfödda sekularprästerna brukade placeras.²⁵

I min analys har jag kunnat konstatera att de religiösa dygdeidealen sågs som könsöverskridande och allmänmänskliga och att det på det stora hela inte görs någon uppdelning i manlig och kvinnlig religiositet. Den monastiska spiritualiteten fungerade som en förebild för både män och kvinnor och de kvinnliga helgonen beskrevs som lika heroiska som de manliga. Men även om tillhörigheten till det celibatära ordensståndet på sitt sätt överskrider gränsen för de socialt konstruerade könsskillnaderna och ordenssystrar- na ibland kunde ha stort inflytande, så var det ändå männen som hade de

24. Werner, *Katolsk manlighet*, 192–239. Om uppvärderingen av ordens monastiska tradition, se Marit Monteiro, "Masculinity, Memory, and Oblivion in the Dutch Dominican Province, 1930–1950", i Yvonne Maria Werner (red.), *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*, Leuven 2011, 98–100, <https://doi.org/10.2307/j.ctt9qdxtn.7>.

25. Yvonne Maria Werner, "Manlighet och katolsk mission", i Birger Løvlie, Kristin Norseth & Jan Schumacher (red.), *Kirke, kultur, politikk: Festskrift til professor dr. theol. Bernt T. Oftestad på 70-årsdagen*, Oslo 2012, 121–133.

makt- och normgenererande positionerna. I prästernas och ordensmännens relation till ordenssystrarna framträder den i det dåtida samhället gängse uppdelningen i manliga och kvinnliga sysslor och den analyserade korrespondensen visar att kvinnlig underordning uppfattades som en självklar plikt och, vilket är särskilt tydligt i jesuiternas fall, som en förutsättning för att männen skulle kunna utveckla sin fulla manlighet. Detta gestaltades symboliskt i den katolska liturgin som vid denna tid var en alltigenom manlig och klerikal angelägenhet. Men samtidigt var den katolska gudstjänsten både i sina texter och gester starkt präglad av uttryck för ödmjukhet, bot och underordning, alltså egenskaper som i den samtida borgerligt liberala diskursen förknippades med kvinnlighet.²⁶

Katolska missionsstrategier och inkulturation

När en ny missionsstation upprättades fanns det oftast inte mer än en handfull katoliker på orten. De präster som fått i uppdrag att ta ansvar för en ny missionsstation började vanligen med att inrätta ett kapell i en hyrd lägenhet och snart infann sig intresserade protestanter till gudstjänsterna. Några anmälde sig till konvertitundervisning och lät sig sedan upptas i den katolska kyrkan. Andra fortsatte att bevista gudstjänsterna men avstod av olika skäl från att konvertera. Då katolikernas antal blivit tillräckligt stort omvandlades missionsstationen till en permanent församling med en fast stationerad präst. Detta mönster framträdde särskilt tydligt i den danska missionen, där många församlingar under uppbyggnadsskedet bestod nästan uteslutande av konvertiter. I vissa fall var även församlingsprästen konvertit och de enda ”födda” katolikerna i församlingen var de utländska ordenssystrarna.²⁷ Liturgin utövade en stark dragningskraft och det var alltid många protestanter närvarande vid de katolska gudstjänsterna i de större kyrkorna på sön- och helgdagar. Mest praktfull var liturgin i jesuiternas kyrkor.²⁸

De katolska församlingarna hade det dubbla syftet att fungera både som ett centrum för katolskt gudstjänst- och församlingliv och som ett redskap för den katolska missionen. Även det katolska skolväsendet hade denna dubbla funktion. Katolsk församlingsbildning och skolverksamhet gick hand i hand och man upprättade skolor vid alla de katolska församlingarna. Ordenssystrarna tog sig an flickornas och småpojknas undervisning

26. Om liturgiins genusdimension, se Yvonne Maria Werner, ”Liturgie und Männlichkeit in der katholischen Mission in Skandinavien”, i Franziska Metzger & Elke Pahud de Montagnes (red.), *Orte und Räume des Religiösen im 19.–21. Jahrhundert*, Paderborn 2016, 187–206, https://doi.org/10.30965/9783657779307_012.

27. Werner *Nordisk katolicism*, 100–127, 170–171.

28. Werner, *Världsvid men främmande*, 141–146, 283–286; Werner, *Nordisk katolicism*, 154–164.

medan präster och lekmannalärare undervisade de större pojkarna. I många församlingar kom prästerna, och särskilt då kaplanerna, att ägna en stor del av sin tid åt just skolundervisning. De katolska skolorna spelade en viktig roll för de katolska barnens religiösa fostran och identitetsbildning. I Danmark var skolornas karaktär av missionsinstrument särskilt framträdande och fram till 1900-talets början hade man många protestantiska barn i de katolska folkskolorna. Dessa barn fick en katolsk fostran och via barnen hoppades församlingsprästerna även kunna påverka föräldrarna. Anledningen till att protestantiska föräldrar satte sina barn i en katolsk skola var skiftande, men resultatet blev inte så sällan att både barnen och föräldrarna blev katoliker.²⁹

Även vid de högre katolska skolor som drevs av jesuiterna och Josefsystrarna var många av eleverna protestanter. Jesuiterna hade till en början ställt sig tveksamma till att ta emot protestantiska pojkar på sitt kollegium i Ordrup, eftersom de fruktade att detta skulle ha en negativ inverkan på de katolska pojkarna. Men omständigheterna tvingade dem att tänka om. Utan betalande protestantiska elever skulle kollegiet helt enkelt inte ha klarat sig ekonomiskt. Josefsystrarna tycks däremot redan från första stund ha varit inställda på att använda sina franska skolor som missionsinstrument och de hyste, till skillnad från jesuiterna, inga betänkligheter mot att låta de protestantiska eleverna komma i majoritet, snarare tvärtom. Konversioner förekom både vid jesuiternas och vid Josefsystrarnas högre skolor och ett femtiotal av de franska skolornas förutvarande elever blev själva Josefsyst-rar.³⁰ I Norge och Sverige utgjorde den restriktiva religionslagstiftningen ett hinder för denna typ av missionsverksamhet. Här fick också de ständigt återkommande antikatolska opinionsyttringarna i media betydligt allvarigare konsekvenser för den katolska verksamheten än i Danmark.³¹

Också den katolska sjukvården stod i missionens tjänst. Förutom Josefsystrarna drev också en rad andra kvinnliga kongregationer, som exempelvis tyska Elisabethsystrar, och belgiska Mariasystrar sjukhus i Norden. Den övervägande majoriteten patienter var av naturliga skäl protestanter. I Josefsystrarnas rapporter ges ofta redogörelser för konversioner och för patienter som dött en god död genom att låta sig beredas katolskt. Den församling som bildades runt Josefsystrarnas stora sjukhus i Köpenhamn bestod till

29. Werner, *Kvinnlig motkultur och katolsk mission*, 93–108; Werner, *Nordisk katolicism*, 103–117, 127–132. Skolans betydelse för konversionerna nämns ofta i rapporterna till Propaganda Fide och till de katolska missionsorganisationerna.

30. Werner, *Kvinnlig motkultur och katolsk mission*, 108–118; Werner, *Nordisk katolicism*, 132–143.

31. Nilsen, *Nonner i storm og stille*, 131–134; Werner, *Kvinnlig motkultur och katolsk mission*, 158–172.

stor del av konvertiter som, enligt vad som uppges i rapporterna, hade kommit i kontakt med den katolska tron genom att vårdas på detta sjukhus. Men framför allt bidrog de katolska sjukhusen till att undanröja den utbredda misstro som fanns mot katolicismen, vilket ju var en förutsättning för att människor skulle finna vägen till den katolska tron. Det var främst i Danmark, och i viss mån även i Norge, som den katolska sjukvården kunde användas som ett redskap i missionsarbetet.³² I Sverige, där Elisabethsystarna kunde öppna ett första katolskt sjukhus först på 1920-talet, kom den katolska sjukvården aldrig att drivas i samma skala och med samma framgång som i de båda grannländerna.³³

Ett annat medel att väcka intresse för katolicismen var publicistik och föredragsverksamhet. Detta var särskilt framträdande i Danmark, där man redan kring sekelskiftet 1900 hade flera katolska tidningar och en tämligen ansenlig katolsk bokproduktion. På 1910-talet startade en Katolsk Højskole, vars syfte var att förmedla kunskap om katolsk tro och kultur. Katolska föredragshållare reste också runt och höll föredrag i protestantiska föreningar. Här var det en grupp lekmannakonvertiter som stod som initiativtagare och arrangörer, medan det tidigare ofta varit de katolska prästerna och ordenssystarna som stått för missionsinitiativen. Vad gällde den publicistiska verksamheten var prästerna de mest produktiva, men det var katolska lekmannaförfattare som exempelvis de båda konvertiterna Johannes Jørgensen (1866–1956) och Sigrid Undset (1882–1949) som nådde de största framgångarna.³⁴

Målet med den katolska missionsverksamheten var de nordiska ländernas rekatolicering. Genom sina skolor, sjukhus och andra sociala inrättningar försökte den katolska kyrkan skaffa sig legitimitet i de nordiska länderna samtidigt som dessa verksamheter fungerade som redskap för katolsk mission. I vissa större församlingar fanns en sådan katolsk miljö och i Danmark hade man dessutom relativt många infödda präster.³⁵ Det fanns en tydlig strävan att markera den katolska kyrkans förankring i nordisk kultur genom att anknyta till traditioner från nordisk medeltid och lyfta fram det

32. Werner, *Kvinnlig motkultur och katolsk mission*, 116–139; Susanne Malchau, "Women Religious and Protestant Welfare: The Sisters of Saint Joseph's Empire of Catholic Hospitals in Denmark", i Yvonne Maria Werner (red.) *Nuns and Sisters in the Nordic Countries after the Reformation: A Female Counter-Culture in Modern Society*, Uppsala 2004, 117–134. Den expansiva utvecklingen för den katolska sjukvården bröts på 1950-talet, då den statliga välfärdspolitiken fått fullt genomslag och det blev allt svårare för privata alternativ att hävda sig i konkurrensen med den offentliga sektorn.

33. Werner, *Världsvid men främmande*, 171–180.

34. Eidsvig, "Den Katolske kirke", 302–305; Werner, *Nordisk katolicism*, 152–154, 307–321.

35. Werner, *Världsvid men främmande*, 247–250, 266–275; Werner, *Nordisk katolicism*, 281–307.

nordiska katolska arvet. Man försökte med andra ord skapa en katolsk nordisk identitet. I denna nordiska katolska identitetskonstruktion spelade de sydlandskt präglade, ultramontana fromhetsidealen en viktig roll och denna romerska spiritualitet sågs av många som en garant för renlärlighet och verklig gemenskap med den världsvida kyrkan.³⁶

På 1910-talet började denna form av inkulturation ifrågasättas och en grupp unga manliga konvertiter med prästen Peter Schindler (1892–1967) i spetsen ivrade för att man skulle anknyta starkare till den inhemska religiösa kulturen. Liknande idéer gjorde sig gällande också i de övriga nordiskaländerna. I Sverige togs de upp av den skånske konvertiten och prästen David Assarsson (1892–1955) och fick sitt organ i den 1920 grundade katolska tidskriften *Credo*. Men till skillnad från Schindler finner man hos Assarsson inga nationalistiska tongångar. Man kan se dessa strävanden att förena inhemska religiös folkkultur med katolsk tro och tradition som ett uttryck för en strävan att få bort kopplingen mellan protestantism och nordisk nationell identitet och vinna acceptans för en alternativ nordisk identitet på katolsk grund. Men medan man i Sverige och Norge framför allt tog fasta på medeltida religiösa traditioner gick man i Danmark ett steg längre genom att anknyta till arvet från nationalskalden Nikolaj Frederik Severin Grundtvig (1783–1872). Dessa ideal sattes i motsats till den förhärskande ultramontana spiritualiteten med dess, som man här menade, individualistiska andaktsväsen, klerikala förmyndarmentalitet och ytliga trosmanifestationer. Som representanter för denna form av katolicism utpekades i första hand de till största delen tyskfödda jesuiterna och den nationella retorik som dessa dansksinnade konvertiter använde sig av hade en starkt antitysk slagsida.³⁷

Det stora flertalet danska katoliker berördes emellertid inte av dessa konflikter och jesuiternas kyrkor var fortsatt välbesökta och fungerade liksom tidigare som ett dragplåster för presumtiva konvertiter. Statistiken visade att majoriteten konvertiter faktiskt föredrog att låta sig undervisas i den katolska tron av de utlandsfödda katolska prästerna, och av konvertitberättelserna att döma var det just katolicismens ultramontana prägel, inte minst de stämningsfulla andakterna och den religiösa kulturen, som väckt intresset för den katolska kyrkan och dess tro. De ideal som de danskationella konvertiterna företrädde var dessutom inte speciellt danska utan snarare ett

36. Werner, *Nordisk katolicism*, 284–292.

37. Peter Schindler, *Tilbage til Rom: Livserindringer II*, Köpenhamn 1951, 93, 121–165; Werner, *Nordisk katolicism*, 292–307; Werner, *Katolsk manlighet*, 255–265. I jesuiternas rapporter beskylldes Schindler och hans krets för nationalistiskt ränkspel till skada för den katolska enheten i den mångnationella nordiska katolska gemenskapen. I sina memoarer erkänner Schindler att han gick för långt i sin polemik.

led i en större katolsk reformrörelse, med centrum i Tyskland, som verkade för ett mer aktivt lekmanнадeltagande i liturgin och för en ny lekmanна-spiritualitet, frigjord från den monastiska livsformen.³⁸ Men den danska katolicismen kom inte desto mindre att ta starka intryck av den grundtvigska väckelse-traditionen, vilket bidrog till att ge den en mer nationell och folklig prägel än katolicismen i de nordiska grannländerna.

Katolska konversioner

Den katolska kyrkan i Norden präglades i hög grad av konvertiterna. Många av de katolska prästerna, inte minst jesuiterna, ägnade en betydande del av sin tid åt att undervisa konvertiter. Denna undervisning syftade inte bara till att ge kunskap om den katolska trons innehåll utan också om katolicismen som en religiös livsform och, om än mera indirekt, ett ideologiskt system. Att döma av prästernas rapporter var det sällan intellektuella faktorer som förde människor till konversion utan snarare känslomässiga överväganden och personliga erfarenheter. Det konstateras vidare att nordbor inte var särskilt mottagliga för intellektuella resonemang men väl för en förkunnelse som talade till hjärtat, och jesuiterna drog slutsatsen att det framför allt var behovet av trygghet och auktoritet som fick människor att söka sig till den katolska kyrkan.³⁹

Termen konversion kommer av latinets *conversio*. Ordets ursprungliga betydelse som religiös term avser en personlig omvändelse till kristen tro. Men i den katolska kyrkan fick begreppet en vidgad innebörd och kom att syfta inte bara på personlig omvändelse utan också på den process som fört till upptagning i den katolska kyrkans gemenskap. Detta synsätt kom klart till uttryck i ritualerna för upptagning i den katolska kyrkan. Konvertiten skulle inte bara bekänna den katolska tron och lova att hålla fast vid den katolska kyrkans lära utan också genom en avsvärjelse ta avstånd från det trossamfund som han eller hon dittills tillhört.⁴⁰

Motiv för konversion

Vid denna tid framstod det nästan som en plikt för litterärt bildade konvertiter att ge offentlighet åt sina konversionserfarenheter. I Skandinavien publicerades en hel rad konvertitberättelser av detta slag. Dessa litterära konversionsberättelser kom att tjäna som en konventionsskapande norm

38. Werner, *Nordisk katolicism*, 301–306. Om den liturgiska rörelsen i Tyskland, se Arnold Angenendt, *Liturgie und Historik: Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?*, Freiburg 2001, 17–75.

39. Werner, *Nordisk katolicism*, 179–189.

40. Peter Gerlitz et al., ”Konversion”, i Gerhard Müller (red.), *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 19, Berlin 1990, 559–578, <https://doi.org/10.1515/9783110880946>.

för hur en katolsk konversion borde gå till. Detta gällde särskilt för den danske författaren Johannes Jørgensens konversionsskildring, vilken kom att inspirera många nordiska konvertiter långt in på 1900-talet. Den svenska författarinnan och akademiledamoten Gunnel Vallquist (1918–2016), som själv upptogs i den katolska kyrkan 1939, tillskriver den en ”allmängiltighet” med en hög igenkänningsfaktor.⁴¹

Jørgensen konverterade 1896 och har skildrat sin omvändelsehistoria och sitt liv som katolik i en rad litterära arbeten, inte minst i självbiografen *Mit Livs Legende*. Här beskrivs konversionen som en dialektisk process i flera stadier, där han pendlat mellan tro och tvivel och ömsom försökt vara kristen på egen hand, ömsom känt ett starkt behov av auktoritet och ledning. Han beskriver sin konversionsprocess som ett sökande efter sanningen, den rätta läran och det rätta livet. Den klosterliga levnadsformen framställs, helt i enlighet med den dåvarande katolska doktrinen, som en modell för det kristna livet och för att bättre kunna leva upp till detta ideal blev Jørgensen medlem i franciskanernas tredje orden. Intresset för det franciskanska går som en röd tråd genom hela hans författarskap, men det är en konfessionell, för att inte säga ultramontan, franciskanism som här förs fram. Vidare kan man notera att det är den katolska livsformen snarare än den religiösa tron som står i fokus i hans konversionsskildring.⁴²

Detta gäller också för den svenske konvertiten Claes Lagergren (1853–1930) som upptogs i den katolska kyrkan i mars 1883 och som skildrat sin konversion i *Mitt livs minnen*, vilka liksom Jørgensens verk bygger på kontinuerligt förda dagboksanteckningar. När memoarerna gavs ut på 1920-talet var Lagergren, som nu var påvlig markis och herre till det magnifika Tyresö slott, en känd kulturpersonlighet med ett vidsträckt kontaktnät runt om i Europa. Det var, att döma av memoarerna, främst katolicismen som kulturell livsform och den katolska samhällsdoktrinen legitimitetiska prägel som tilldrog sig hans intresse, inte teologiska och religiösa spörsmål. I fokus står den katolska kyrkans egenskap av en garant för legitimitet, tradition och evigt giltiga värden. Lagergren tar också upp sina funderingar kring konfession och nationell identitet och beskriver hur han plågades av tanken att han genom sin konversion skulle ha förrätt sitt nationella arv, en känsla som dock snart försvann efter det att han blivit katolik.⁴³

41. Gunnel Vallquist, *Vägar till Gud*, Stockholm 1960, 119.

42. Johannes Jørgensen, *Mit Livs Legende*, vol. 1–7, Köpenhamn 1916–1928. Själva konversionsprocessen beskrivs i Johannes Jørgensen, *Mitt Livs Legende: 4 Det usyrede Brød*, Köpenhamn 1918 samt i litterär form i Johannes Jørgensen, *Vor Frue af Danmark*, Köpenhamn 1900. Werner, *Nordisk katolicism*, 199–215. I en dansk enkätundersökning från 1920 om katolska konversioner finns en fråga om litteratur av betydelse för konversionen. Här kommer Jørgensens böcker på första plats.

43. Claes Lagergren, *Mitt livs minnen*, vol. 1–9, Stockholm 1922–1930. Själva

Lagergren ivrade för att utveckla en nordisk katolicism, vilket bland annat tog sig uttryck i hans engagemang för Elisabeth Hesselblad (1870–1957) och hennes birgittinska projekt. Hesselblad, som grundade den romerska grenen av birgittinorden och som helgonförklarades 2016, beskriver i sina handskrivna memoarer sin konversion som en väg till den sanna tron och den enda sanna kyrkan. Som 18-åring hade hon emigrerat till USA, där hon utbildade sig till sjuksköterska i New York. Det var här hon kom i kontakt med katolicismen och också med det katolska klosterlivet, och upplevelserna av katolsk andlighet och karitativ verksamhet gjorde ett starkt intryck på henne. Hesselblad upptogs i den katolska kyrkan sommaren 1902. Följande år reste hon till Rom där hon under ett besök i Birgittahuset, som då var ett karmelitkloster, erfor en kallelse att bli birgittasyster och verka för de nordiska folkens konversion till den katolska tron. Hon inträdde som novis hos karmeliterna och fick påvligt tillstånd att avlägga sina klosterlöften som birgittin. Snart kunde hon bygga upp en birgittinsk kommunitet och lyckades, efter det att karmeliterna flyttat, förvärva Birgittahuset 1931. Några år tidigare hade hon upprättat en kommunitet i Djursholm utanför Stockholm. Den nya ordensgemenskapen fick provisoriskt påvligt godkännande 1920 och blev definitivt approberad 1942. I båda fallen var motive- ringen att orden skulle verka för de nordiska folkens konversion.⁴⁴

Samma iver att sprida den katolska tron finner vi hos den norska författarinnan och nobelpristagerskan Sigrid Undset. Många av hennes litterära verk har en katolsk tematik och hon kom efter sin upptagning i den katolska kyrkan på allhelgonadagen 1924 att engagera sig starkt för den katolska kyrkans sak. Undset inträdde som lekmannamedlem (tertiär) hos de franska dominikansystrar som just etablerat sig i Oslo. I sin konversionberättelse beskriver hon sin väg till den katolska kyrkan som ett sökande efter auktoritet, ledning och sanning. Hon hade inga problem med den katolska tros- läran men väl med gudstron, och det var först när hon blivit intellektuellt övertygad om att den katolska kyrkan företrädde den absoluta sanningen som hon kunde övervinna denna svårighet. Det var alltså via tillit till kyrkan som institution som hon kunde utveckla en tro på Jesus Kristus som världens frälsare. Undset lyfter också fram betydelsen av helgonen och uttrycker en stark förbundenhet med jungfru Maria.⁴⁵

konversionsprocessen beskrivs i volymerna 3 och 4. Werner, *Nordisk katolicism*, 253–260.

44. Elisabeth Hesselblad, *Memoirs of Blessed Mother Elizabeth Hesselblad (1870–1957)*, Rom 2000; Agneta af Jochnick Östborn, ”Birgittinernas återkomst till Sverige”, i Yvonne Maria Werner (red.), *Kvinnligt klosterliv i Sverige: En motkultur i det moderna samhället*, Ängelholm 2005, 23–61; Werner, *En kort introduktion*, 125–129.

45. Sigrid Undset, ”Hvordan jeg blev katolikk og hvorfor jeg er det i dag”, i Haakon Bergwitz (red.), *De søkte de gamle stier*, Oslo 1936, 83–96; Bernt T. Oftestad, *Sigrid Undset: Modernitet og katolisisme*, Oslo 2003; Werner, *Nordisk katolicism*, 269–274.

Hos konvertiter med en akademisk förankring beskrivs konversionen inte sällan som en intellektuell kunskapsprocess, vilket framträder tydligt hos den norske teologen och prästen Knud Karl Krogh-Tønning (1842–1911) och den svenska fysikern Eva von Bahr-Bergius (1874–1962), vilka upptogs i den katolska kyrkan år 1900 respektive 1930. Krogh-Tønning, som konverterade hos jesuiterna i Århus, skildrar i sin självbiografi hur han genom teologiska studier kom till övertygelsen att den katolska kyrkan var den enda sanna och att han för sin frälsnings skull måste bli katolik.⁴⁶ Här är det alltså inte personliga religiösa erfarenheter som står i fokus utan teologiska studier och reflektioner. Samma tendens präglar också von Bahr-Bergius konversionsskildring, vilken har karaktären av en lärd teologisk studie, där hon redogör för de faktorer som varit bestämmande för hennes beslut att bli katolik. Hon tilltalades av den katolska troslärans specifika logik och rationalitet som hon kontrasterar mot otydligheten på protestantiskt håll. För von Bahr-Bergius var konversionen samtidigt en väg tillbaka till kristendomen. Liksom för Undset var det först när hon blivit övertygade om den katolska kyrkan som bärare av ofelbar sanning som hon kunde ta till sig den kristna gudstron.⁴⁷

En av dem som mest ingående reflekterat över nordbors konversion till den katolska kyrkan är den danske katolske prästen Peter Schindler, som själv var konvertit och som i början av 1920-talet utgav en särskild handbok för konvertiter. Schindler betraktar utvecklingen efter den formella upptagningen i kyrkan som en psykologisk process i flera faser. Han utvecklade också en typologi över konvertiter och de ”konvertitfel” som utmärkte respektive typ. Man möter här allt från den religiöse fanatikern med sin demonstrativa religiositet till den nitiske felsökaren som ständigt förser sin biskop med upplysningar om fel och överträdelser, inte minst från prästernas sida. Dessa sex konvertittyper ger en provkarta på vilka problem som kunde finnas i katolska församlingar med många konvertiter.⁴⁸

Sin egen konversion har Schindler skildrat i självbiografien *Vejen til Rom*. Ett viktigt incitament blev hans negativa erfarenheter av protestantisk teologi i samband med studier vid Köpenhamns universitet i början av 1910-talet, men också läsningen av Jørgensens böcker, vilka väckte hans intresse för den katolska tron. Som motiv för sin konversion anger han den katolska kyrkans

46. Knud Karl Krogh-Tønning, *En Konvertits Erindringer*, Köpenhamn 1906; Werner, *Nordisk katolicism*, 232–235.

47. Eva von Bahr-Bergius, *Min väg tillbaka till kristendomen*, Uppsala 1933; Eva von Bahr-Bergius, *Efterskrift till Min väg tillbaka till kristendomen*, Uppsala 1934; Werner, *Nordisk katolicism*, 262–267. Efterskriften är ett svar på de negativa reaktioner hennes konversionsbok mötte i pressen.

48. Peter Schindler, *Katolsk Kristenliv*, Köpenhamn 1924.

trohet mot de kristna dogmerna, den katolska liturgin och den vördnadsfulla hållning som katoliker visade inför ”det heliga”, här materialiserat i Kristi närvaro i den konsekrerade hostian i tabernaklet på altaret. Liksom många andra danska konvertiter vid denna tid var Schindler starkt påverkad av grundtvigianismen, vilken för honom kom att fungera som en bro över till den katolska tron.⁴⁹

I de nordiska konversionsberättelser som publicerades under denna tid framhålls den katolska kyrkans enhet, hierarkiska ordning, logiska läro-system och kompromisslösa fasthållande vid den kristna trosbekännelsens metafysiska aspekter. Detta kontrasteras mot splittringen och anpassningsbenägenheten på protestantiskt håll. Också andaktslivet och den högtidliga liturgin lyfts fram, liksom den katolska kyrkans förankring i en, som man menade, oföränderlig tradition som motstått tidens stormar. Samma mönster återfinns i de enkätundersökningar om katolska konversioner som gjordes i Danmark och Sverige under 1920-talet och i en rad intervjuer med danska konvertiter i mitten av 1930-talet. De frågor som ställdes i de båda enkäterna var i hög grad ledande, vilket kan ses som en återspeglning av den katolska kyrkans doktrinära och auktoritära hållning vid denna tid. Av svaren att döma var det ofta just dessa drag i det katolska kyrkosystemet som tilltalade konvertiterna. För vissa stod den katolska läran i fokus, för andra katolicismen som en livsform som kunde skänka stabilitet och trygghet i tillvaron. I bakgrunden finns en längtan efter andlighet och gudsgemenskap och en övertygelse om den katolska kyrkan som den enda vägen till frälsning.⁵⁰

Som en markering av de nordiska katolska lokalkyrkornas växande betydelse upphöjdes de apostoliska vikariaten i Norge, Danmark och Sverige 1953 till reguljära stift och några år senare fick Finland och Island samma status. Med den svenska religionsfrihetslagen 1951 och den norska 1964 öppnades nya möjligheter för den katolska verksamheten i dessa länder. Under denna period rönste den katolska kyrkan en växande acceptans i det nordiska samhället och man kunde också notera ett ökat intresse för katolicismen.⁵¹ Ett uttryck för detta var att katolska författares verk recenserades och debatterades på tidningarnas kultursidor. Nordiska katolska konvertiter och författare som Sven Stolpe (1905–1996), Sigrid Undset och Gunnel Vallquist bidrog till detta intresse. I en antologi med titeln *Varför jag blev katolik* från 1955 redogör namnkunniga svenska katoliker, däribland dramatenchefen Olof Molander (1892–1966) och konstnären Erik Olsson (1901–1986), om

49. Peter Schindler, *Vejen til Rom: Livserindringer I*. Köpenhamn 1949; Schindler, *Tilbage til Rom*; Werner, *Nordisk katolicism*, 221–231.

50. Werner, *Nordisk katolicism*, 182–189.

51. Werner, *Nordisk katolicism*, 356–365; Werner, *En kort introduktion*, 143–150.

varför de valt att bli katoliker. Tre år senare utgavs en liknande bok på danska, *Vi blev Katolikker*, där ett tjugotal danska konvertiter berättar om sin väg till den katolska kyrkan. De angivna konversionsorsakerna är i stort sett desamma som i de ovan relaterade konversionsberättelserna. Också här står sökandet efter ett fast fundament i tillvaron i centrum och konversionen framställs som en väg till den sanna kyrkan och den sanna tron. Både i den svenska och den danska antologin markeras ett tydligt avståndstagande till den moderna tidens subjektivism, värderativism och förnekelse av andliga värden.⁵²

Mot en ny konversionsdiskurs

Andra Vatikanconciliets teologiska nyorientering ledde till en genomgripande reform av hela det kyrkliga systemet och banade väg för en katolsk medverkan i den ekumeniska dialogen. Med konciliet uppgavs idén om katolicismen som världsåskådning och politisk princip, vilket banade väg för en mer pluralistisk form av katolicism. Uppvärderingen av lekmännens roll och strävan att utveckla en särskild lekmanaspiritualitet, frigjord från monastiska förebilder, verkade i samma riktning.⁵³ Övergången till den mer öppna form av katolicism som lanserats med konciliet gick på det hela taget relativt smärtfritt i de nordiska katolska lokalkyrkorna och den nya liturgi som infördes 1969 mottogs överlag positivt. Ett undantag var Danmark, där reformerna ledde till en svår kris, vilken tog sig uttryck i liturgiska experiment och interna konflikter, vilket ledde till att många katoliker lämnade kyrkan. Denna åderlåtning uppvägdes visserligen av den invandring från katolska länder som inletts vid denna tid. Men detta innebar samtidigt att den danska katolska lokalkyrkan, vilken dittills haft en dansk prägel, nu fick karaktären av ett invandrarsamfund. Samma utveckling hade redan tidigare inletts i de övriga nordiska länderna, särskilt i Sverige som genom en omfattande invandring från katolska länder nu framträdde som den utan jämförelse största katolska lokalkyrkan i Norden.⁵⁴

Samtidigt bidrog konversionerna, vilka efter en nedgång efter konciliet åter började öka på 1980-talet, till att stärka de katolska lokalkyrkornas

52. Sven Stolpe (red.), *Varför jag blev katolik: En samling inlägg*, Stockholm 1955; Gunnar Martin Nielsen (red.), *Vi blev Katolikker: 23 konvertitter om deres vej til Kirken*, Köpenhamn 1958. Som ett svar på den svenska konversionsboken utkom Gunnar Rosendal (red.), *Varför jag inte gått till Rom: Bekännelser och repliker*, Lund 1956, där en grupp ”icke-konvertiter” redogjorde för sina motiv att inte bli katoliker.

53. Michael N. Ebertz, ”Deinstitutionalisierungsprozesse im Katholizismus: Die Erosion der Gnadenanstalt”, i Franz-Xaver Kaufmann & Anton Zingerle (red.), *Vatikanum II und Modernisierung: Historische, theologische und soziologische Perspektive*, Paderborn 1996, 375–394.

54. Eidsvig, ”Den Katolske kirke”, 371–376, 383–385; Stig Holsting, *Efterkonciliære strømninger i den katolske kirke i Danmark 1965–90*, Köpenhamn 2000; Werner, *Nordisk katolicism*, 358–365.

nordiska karaktär. Liksom tidigare var det främst de väletablerade församlingarna i de större städerna som drog till sig konvertiter. Synen på konversionsfenomenet förändrades som en följd av Andra Vatikankonciliet ekumeniska agenda. Detta markeras av att upptagningen i den katolska kyrkan inte längre innehåller några inslag av konfessionellt betingade avståndstaganden utan har en alltigenom positiv karaktär. Konversionsberättelser från senare delen av 1900-talet återspeglar denna förändring. I stället för kyrkans läromyndighet och fasta lära framhålls andliga värden som gudsnärvaro, mystik och känslan av att känna sig hemma i kyrkan. Ett annat utmärkande drag är att det konfessionellt särskiljande inte lyfts fram på samma sätt som tidigare.⁵⁵

Under 2000-talet träder faktorer som den katolska kyrkans fasta läro-system och historiska kontinuitet åter i fokus för konversionsberättelserna. Flera konvertiter framhåller det katolska läroämbetets betydelse för att värna den kristna tron och moralen, och liturgin framhålls åter som en viktig faktor i konversionsprocessen. Det handlar här i många fall om den förkoniciliära, så kallade tridentinska liturgin, vilken genom ett påvligt dekret åter gjordes tillgänglig i hela kyrkan som en extraordinarie form av den romerska riten. Många beskriver konversionen till den katolska kyrkan som att ”komma hem”, vilket framträder tydligt i en dansk antologi med konversionsberättelser som utgavs 2019. Den katolska kyrkan framställs liksom tidigare som en garant för en autentisk läroföreläsning som ger en trygg ram för det andliga livet och ett fast fundament i tillvaron.⁵⁶

En katolsk konversion handlar i grunden om en strävan efter gemenskap med Gud och vägar att realisera detta mål. Men sättet att beskriva och reflektera kring den egna konversionen förändras över tid och präglas både av det omgivande samhället och av teologiska trender inom kyrkan. ▲

SUMMARY

This article summarizes and discusses some results of my earlier research focusing on the Catholic mission in Scandinavia and the alternative identity discourses that this missionary activity created. It also discusses Catholic gender discourses and ideals of masculinity. The Nordic countries were subjected to Catholic missionary activity, aimed at bringing the Nordic peoples to convert to the Catholic faith. Catholic orders and congregations played a significant role in this missionary work, and most

55. Werner, *Nordisk katolicism*, 365–375.

56. Marguerita Olga & Hvid Spangsberg (red.), *Hjem: 20 beretninger om at blive katolik*, Köpenhamn 2019; Werner, *En kort introduktion*, 162–180. Om intresset för den äldre liturgin, se Yvonne Maria Werner, ”De katolska traditionalisterna: En ifrågasatt minoritet i den katolska kyrkan”, *Kyrkohistorisk årsskrift* 122 (2022), 23–32.

of the Catholic priests who worked in the Nordic area were members of religious institutes. Male religious often took responsibility for the parishes, whereas the female religious mainly dedicated themselves to education, health care, and other forms of social work. Women religious sometimes had a great influence on the mission work. Yet, even if belonging to religious orders transcended socially constructed gender differences, it was nevertheless only men who held the power-generating positions. In the literary conversion narratives as well as in the inquiries about conversion motives made among ordinary converts, conversion is described as a process leading to a conviction of the Catholic Church as the only true church. The Catholic unity, hierarchical order, logical teaching systems, and uncompromising adherence to metaphysical aspects of the Christian creed are emphasized and contrasted with the division and adaptation tendencies in the Protestant churches. Devotional life and the solemn liturgy are also highlighted, as is the anchoring of the Catholic Church in an, as it was believed, unchanging tradition that has withstood the storms of time. The reforms initiated by the Second Vatican Council, which paved the way for ecumenical dialogue and for a more open form of Catholicism, changed the discourse of conversion. In post-Conciliar Scandinavian conversion narratives, it is no longer the hierarchical structure of the Catholic Church that is emphasized but spiritual values, such as a feeling of the presence of God, mysticism, and personal sanctification.