

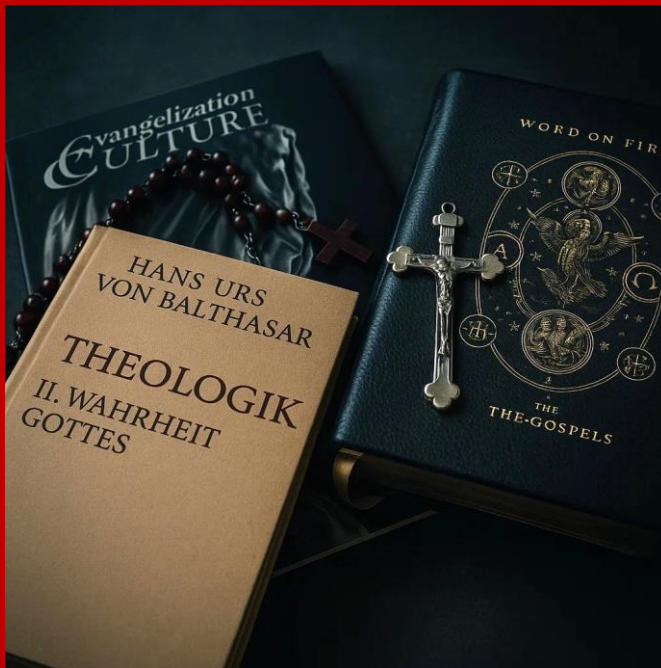


UPPSALA
UNIVERSITET

Johan T. Erlandsson-Diaz

Katolsk alternativmodern traditionalism

Tradition, modernitetens gåva och sökandet efter en dynamisk kyrka



Om serien

Uppsala Studies in Church History är en skriftserie som utges vid Teologiska institutionen, Uppsala universitet. Serien innehåller arbeten på såväl svenska som engelska. Skrifterna är fritt tillgängliga och utges endast i digital form. För information om de enskilda volymerna, se de sista sidorna i denna bok.

Om författaren

Johan T. Erlandsson-Díaz är en svensk forskare vars arbete positionerar sig i skärningspunkten mellan religionsvetenskap, kyrkohistoria och teologi. Hans forskning fokuserar primärt på Katolska kyrkan, med ett särskilt intresse för fransk katolicism kring sekelskiftet 1800–1900 samt strömningar som Nouvelle théologie, ressourcement och Communio-rörelserna. Dessa inflytelserika skolbildningar och rörelser inom katolskt tänkande analyseras kritiskt i relation till teman som tradition, sekularism, modernitet och genus. Genom denna analys belyses den föränderliga dynamiken mellan religion och samhälle, samt hur historiska skeenden och teologiska skiften kontinuerligt formar moderna katolska praktiker och doktriner.

Uppsala Studies in Church History 20

Johan T. Erlandsson-Diaz

Katolsk alternativmodern traditionalism:
Tradition, modernitetens gåva och sökandet efter en
dynamisk kyrka



UPPSALA
UNIVERSITET

Erlandsson-Diaz, Johan T. *Katolsk alternativmodern traditionalism
Tradition, modernitetens gåva och sökandet efter en dynamisk kyrka.*
Uppsala Studies in Church History 20. Uppsala: Uppsala universitet,
Teologiska institutionen, 2025.

ISBN 978-91-990450-0-9

Förlagsadress: Uppsala universitet, Teologiska institutionen,
Kyrkohistoria och missionshistoria, Box 511, 751 20 UPPSALA, Sweden.
Email: magnus.lundberg@teol.uu.se.

Innehåll

Inledning	4
Del I. Traditioner och traditionsideologier	34
I. Tradition: MacIntyres dynamiska argument	34
II. Cyril O'Regan, Derrida och traditionsfenomenologi	39
III. Traditionsideologi.....	43
Del II. Den alternativa traditionalismen	50
I. Kyrkan och traditionen.....	50
II. Konsten.....	76
III. Politiken.....	87
Del III. Den kreativa traditionalismen	118
I. Centrala begrepp och oscillering mellan innovation och bevarande	118
II. En ny katolsk humanism?.....	141
III. Den alternativmoderna, socialkatolska traditionsideologin ..	165
Sammanfattning	170
Referenser	176
Primärkällor.....	176
Sekundärkällor	179

Inledning

Katolska kyrkan har, i över två tusen år, spelat en central roll i både troendes andliga liv och samhällets politiska och kulturella strukturer. Men mitt i denna långa historia finns en påtaglig dynamik. Det finns en spänning mellan de eviga sanningar som kyrkan säger sig skydda och de förändringar som en föränderlig samtid medför. Denna spänning är inte enbart teoretisk, utan manifesteras konkret över hela världen, där kyrkans värderingar ställs i samtal med nya och föränderliga normer.

Låt mig inleda denna studie av katolsk traditionalism med ett bibelcitat. I Markusevangeliet 12:17 står det att Jesus sade till sina lärjungar: ”Ge då kejsaren vad som tillhör kejsaren, och Gud vad som tillhör Gud.’ Och de alla förundrade sig över honom.”. Bibelveser som denna har utgjort grund för en myriad av kristna förhållningssätt till kultur, politik och dialog mellan troende och icke-troende. Frågan om hur den katolska kyrkan bör förhålla sig till de ständigt föränderliga samhällena och kulturerna är fortfarande av stor relevans för dem som anser sig vara anhängare av kyrkan och dess läror.

Den katolska kyrkan har alltid kämpat med balansen mellan innovation och stabilitet, där frågan om förändring kontra tradition har varit central. Trots att denna konflikt har funnits genom hela kyrkans historia blev den särskilt tydlig efter den franska revolutionen. Revolutionens omvälvande effekter tvingade kyrkan att förhålla sig till nya politiska och sociala realiteter, vilket satte i gång en långvarig och pågående kamp mellan viljan att bevara den teologiska och institutionella stabiliteten och att anpassa sig till moderna idéer och samhällsförändringar. Denna konflikt fortsätter än idag, där

kyrkan står inför nya utmaningar i en alltmer globaliserad och pluralistisk värld.

I länder som Förenta staterna har denna kamp varit särskilt märkbar, där olika läger inom kyrkan har drivit olika tolkningar av dess roll i en modern kontext. Debatten har ofta framställts i binära politiska mönster: å ena sidan högerorienterade katoliker, som vill återföra kyrkan till en tid innan den öppnade dörrarna för världen och som vill befästa dess teologi i motstånd mot innovation och heresi; å andra sidan en vänsterorienterad katolicism som strävar efter att förändra kyrkan i enlighet med människors behov och önskningar, i en anda av öppenhet och tolerans.

Trots att denna schablonartade beskrivning av klyftan mellan lägren har funnits sedan Andra Vatikankonciliet (1962–1965), om inte längre, har dessa motsättningar bara ökat sedan Franciskus valdes till påve 2013. På senare tid har både så kallade traditionalister, med fokus på äldre liturgiska riter, fördömandet av Andra Vatikankonciliet samt hyllandet av en nyskolastisk teologi, och progressiva katoliker, som ser den synodala vägen som modell, varit i mediabevakningens, och forskningens centrum – en bild som inte fångar hela komplexiteten.

Sedan början av 2000-talet har en växande skara teologer, filosofer och kulturkritiker i den anglofona världen, som inte finner sig till rätta i de traditionella eller progressiva ytterligheterna, inlett ett intellektuellt projekt för att återuppliva och ompröva den katolska traditionen. Dessa tänkare, som kretsar kring institutioner som till exempel Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family och World on Fire Institute, identifierar ett akut behov av att anpassa kyrkans budskap till en samtida, borgerlig, sekulär och ofta anti-religiös kultur. Denna rörelse har utvecklat en vision av en kyrka som inte bara bevarar traditionen, utan även har förmågan att evangelisera i en värld som verkar

avlägsen från religiösa värderingar. I denna studie undersöks tre exempel på hur denna alternativa form av modern traditionalism tar form. Jag hävdar att dessa exempel bäst förstås som en alternativmodern rörelse, som uttryck för en rörelse som söker balansera mellan bevarandet av katolska traditioner och en dynamisk anpassning till samtida behov.

I denna studie presenterar jag tre exempel som tillsammans illustrerar det jag menar är en enhetlig rörelse. Liksom en triptyk, där varje panel bidrar till en gemensam helhetsbild, belyser dessa exempel centrala aspekter av rörelsens idéer och uttryck. Även om de inte fångar rörelsens fulla bredd, är de valda för att tydligt visa dess sammanhängande vision och grundläggande principer.¹

Den första delen i denna triptyk är den amerikanska organisationen Word on Fire (WOF), grundad av den inflytelserika biskopen Robert Barron. Genom omfattande produktion och spridning via diverse medieplattformar – böcker, podcasts, YouTube-videor, samt genom föreläsningar och konferenser – har Barron och WOF skapat en evangeliseringsplattform som inte bara lockar en stor nationell och internationell publik, utan också etablerat ett nätverk av likasinnade katoliker. En av organisationens centrala plattformar är tidskriften *Evangelization & Culture*, som belyser rörelsens tänkesätt och vision.

Den andra delen av triptyken är tankesmedjan New Polity, som sedan grundandet 2018 blivit en betydande aktör inom den

¹ Detta verk har sitt ursprung i min avslutande masteruppsats inom kulturvetenskap med inriktning på religionsvetenskap, vid Linnéuniversitetet i Växjö, 2024. Uppsatsen, med titeln *Alternativmodern traditionalism: Katolsk traditionsideologi och sökandet efter en dynamisk kyrka i vår tid*. Efter uppsatsens slutförande har ytterligare korrigeringar, utvecklingar och uppdaterad information införlivats, vilket reflekterar både nyare forskning och fördjupade resonemang, i och med publiceringen av denna bok. Arbetet utgör en förlängning och fördjupning av de initiala analyserna från uppsatsen och syftar till att ge en mer omfattande förståelse av de komplexa relationerna mellan kyrka och samhälle i vår tid.

katolska intellektuella sfären. En av deras mest inflytelserika publikationer är David C. Schindlers *The Politics of the Real*, som publicerades genom New Polity Press 2018. Schindler, professor vid Pontifical John Paul II Institute, behandlar i boken frågor om politik, teologi, liberalism och religionens roll i det moderna samhället. Boken, som kommer att behandlas i viss detalj i denna studie, fångar många av de teologiska och filosofiska linjer som präglar New Polity och dess vision för katolskt tänkande i samtiden.

Det tredje exemplet är manifestet *A Manifesto of the New Traditionalism*, skrivet av Sean Domencic, Larry Chapp och Marc Barnes 2021. Jag argumenterar för att manifestet på ett koncentrerat sätt sammanfattar de ståndpunkter som kännetecknar den nya formen av traditionalism, och kan ses som en representativ sammanfattning av rörelsens idéer. Författarna till manifestet har också aktivt fört dialog med såväl Word on Fire som New Polity, vilket understryker den sammanlänkning av tankar och visioner som dessa rörelser delar.

Dessa tre exempel illustrerar tillsammans tydligt en växande rörelse. Denna rörelse söker en balans mellan förnyelse och bevarande, och strävar efter att omforma den katolska traditionen för att möta samtidens behov och utmaningar.

Vad jag vill göra i denna studie är att presentera vad jag menar är en typ av *alternativmodern traditionalism*, genom att analysera denna anglofona katolska rörelse, med målet att förstå och analysera författarnas resonemang, motiv och argument. Jag har ett större mål att belysa en större sammanhängande idéorientering och idétradition av intellektuella som verkar för vad de menar är en dynamisk katolsk idétradition, som både kan komma ur vad de anser är ett kulturellt dödläge och erbjuda nya möjligheter för katolsk evangelisering.

För att bättre förstå och kontextualisera de katoliker som ingår i denna rörelse, analyserar jag även tidigare katolska

idéströmningar med fokus på 1900-talets början. Denna komparativa ansats visar inte bara på kontinuitet mellan historiskt kontextbaserade argument och tolkningar, den har även som syfte att visa hur nutida religiösa rörelser approprierar och omtolkar tänkare från den religiösa traditionen och bildar olika former av vad jag i denna studie kallar för *traditions-ideologi*.²

Slutligen kommer denna idéströmning analyseras utifrån vad det är som är så intellektuellt lockande för så många teologer och kulturkritiker och placera denna teologi i en kulturell och politisk kontext för att främja en mer nyanserad förståelse av konservativa katolska ideologier och religionsvetenskaplig kunskap om traditionspositiv katolsk idétradition.

Detta syfte konkretiseras genom att studien undersöker flera forskningsfrågor. För det första, (1) vilka är de återkommande begreppen inom denna rörelse, och hur kan användningen av dessa begrepp förstås som en form av katolsk traditionsideologi? Med andra ord, vilka resonemang, personer och händelser hämtas ur den katolska idétraditionen i konstruktionen av denna ideologi? Vidare, (2) vilka kontinuiteter finns det mellan detta nätverk av tänkare och tidigare katolska tänkare? Dessa frågor ligger till grund för en djupgående analys av den idéströmning som studien utforskar. Detta kulminerar sedan i den avslutande diskussionen (3): Hur kan denna nya vision förstås i relation till en större inom-katolskt debatt kring kyrkan i moderniteten och i en större kulturell och politisk kontext?

Studien inleds med ett avsnitt där frågor om metod och material besvaras. Därefter följer ett kort avsnitt om den katolska kyrkans svar på moderniteten, ett avsnitt som syftar till att sätta studien i sin rätta kontext.

² Detta begrepp förtydligas i Del I.III i denna bok.

I del I, "Tradition och traditionsideologier", presenteras studiens teoretiska röda tråd: perspektivet på tradition baserat på Alasdair MacIntyre, hur dessa traditioner kan analyseras med hjälp av teologen och filosofen Cyril O'Regans fenomenologiska typologier, samt hur konstruktionen av en specifik tradition formas för att fylla ett särskilt syfte – något jag kallar "traditionsideologi", baserat på Michael Freeden och Jason Blakelys arbete om ideologier.

I del II analyserar jag det empiriska materialet och identifierar återkommande teman i rörelsens argumentation, återberättelser och kritik. Dessa teman bildar en tydlig röd tråd genom materialet och kretsar kring tre centrala områden: kyrkan, konsten och politiken. Dessa tre områden framstår som de mest frekvent återkommande och utgör därmed strukturen för min tematiska analys. Denna många textutdrag som valts av mig för att belysa viktiga passager och resonemang.

I den sista delen, del III, besvaras studiens frågeställningar och frågan om huruvida denna rörelse kan förstås som "alternativmodern traditionalism" diskuteras. Genom att presentera rörelsens traditionsideologi och ställa den parallellt med tidigare tänkare från 1900-talets början med liknande tendenser, visar jag på en kontinuerlig hermeneutik som jag menar nyanserar både dagens traditionalism och visar på en kontinuitet mellan tidigare katolska debatter och dagens debatter.

I denna studie används begreppen "tradition", "traditionell", "traditionalism" och "traditionalistisk" på olika sätt för att belysa olikheterna mellan närliggande företeelser. Begreppet "tradition" används i ett teoretiskt syfte (se avsnittet Teori), där det förstås som något som formas och omförhandlas i sociala sammanhang. Termen "traditionell" däremot syftar på idéer, normer och sätt att göra saker som länge har varit vedertagna inom en viss grupp eller kultur, och som ofta upprepas och förs vidare utan att ifrågasättas.

Begreppet "traditionalism" används för att beskriva rörelser som ser det som sin uppgift att försvara en viss tradition. Dessa rörelser lägger stor vikt vid att bevara traditionen i dess ursprungliga form, men kan i vissa specifika fall även förespråka en begränsad reformering – så länge förändringen uppfattas som ett sätt att stärka eller återställa traditionens kärna. "Traditionalistisk" används slutligen för att beteckna en specifik rörelse som består av konservativa katoliker som till stor del förkastar det moderna samhället.³

Vid sidan av dessa begrepp kommer även "dynamisk" att ha en framträdande plats i denna studie. Detta begrepp förstås som ett sätt att beskriva en tankeströmning eller ett förhållningssätt som är mer rörligt eller oscillerande. Begreppet "dynamisk" bör därför ses som deskriptivt, snarare än normativt.

Material

En av de primärkällor som används i denna avhandling är tidskriften *Evangelization & Culture: The Journal of the Word on Fire Institute*, som ges ut av organisationen Word on Fire Catholic Ministries och dess institut, grundat av Robert Barron.

Tidskriften utgör en medlemsresurs inom institutet och finansieras genom en månadsvis prenumerationsavgift. Den finns tillgänglig både digitalt och i tryckt form. Samtliga nummer är skrivna på engelska och innehåller i genomsnitt 140 sidor; allt som allt 2 544 sidor. Tidskriften publiceras kvartalsvis och det första numret av skriften publicerades hösten 2019. Sedan vintern 2023 fungerar Dr Matthew R. Petrusek som

³ Exempel på dessa traditionalistiska katolska rörelser är Sankt Pius X:s prästbrödraskap, latin *Fraternitas Sacerdotalis Sancti Pii X* (FSSPX), *Societas Sacerdotalis Sancti Pii Quinti* (SSPV) och *Istituto Mater Boni Consilii* (IMBC). En av de mest koncisa sammanfattningarna av denna trend inom den katolska kyrkan återfinns hos Werner 2020. Mer om traditionalistiska rörelser behandlas senare i avsnittet "Tidigare forskning".

Senior Director för tidskriften och Fr Stephen Grunow som verkställande direktör (CEO); sedan grundandet 2019, är Fr Grunow även VD för organisationen *Word on Fire Catholic Ministries*.⁴

Word on Fire grundare Robert Barron föddes i Chicago 1959.⁵ Han prästvigdes 1986 och utsågs 2015 av påve Fransiskus till biskop i Los Angeles. I juni 2022 blev Robert Barron istället biskop av Winona-Rochester i delstaten Minnesota.⁶ År 2000 grundade Barron Word on Fire Catholic Ministries som ett sidoprojekt utöver sina prästerliga och akademiska uppgifter på förfrågan av Kardinal George Francis som var biskop i Chicago. Barron började först producera innehåll i radio men gick senare över till videobaserade föreläsningar och kommentarer till aktuella händelser, Barron startade även hemsidan wordonfire.org samma år.⁷

2011 blev genombrottet för biskopen med hans dokumentär *Catholicism* i tio delar publicerad som DVD-film och som också sändes på det amerikanska tv-nätverket PBS. 2018 utökade biskopen Word on Fire Ministries och grundade Word on Fire Insitute (WOFI) i syftet att göra Word on Fire till en rörelse.⁸

Institutet har 2024 över 22 000 medlemmar och har de senaste åren arbetat med att producera kurser, tidskriften *Evangelization & Culture*, publicera böcker och hålla konferenser. 2024 presenterade institutet två nysatsningar: den akademiska tidskriften *New Ressourcement* och ett masterprogram vid namn "Master of Arts in Evangelization and

⁴ ProPublica, "Word on Fire Catholic Ministries" <https://projects.propublica.org/nonprofits/organizations/261448551> Hämtad 15 mars 2024.

⁵ Mycket lite har forskats kring biskopen och organisationen Word on Fire, se dock Holmer, 2020, William, 2020, Hoover, 2021, och Barfield 2023.

⁶ Word on Fire, "Bishop Robert Barron". <https://www.wordonfire.org/about/bishop-robert-barron/>. Hämtad 17 mars 2024.

⁷ Word on Fire "About Word on Fire". <https://www.wordonfire.org/about/>. Hämtad 17 mars 2024.

⁸ Word on Fire "The Word on Fire Insitute is now open!". <https://www.wordonfire.org/articles/the-word-on-fire-institute-is-now-open/> Hämtad 17 mars 2024.

Culture” i samarbete med University of St. Thomas i Houston som startade i juni 2024.⁹

Word on Fire är en ideell 501(c)3 mediaorganisation och är därför enligt amerikansk lag skattebefriad, något de blev 2009.¹⁰ På grund av organisationens 501(c)3-status är organisationen skyldig att enligt den amerikanska myndigheten Internal Revenue Service (IRS) att offentligt redovisa sin ekonomi enligt IRS dokumentation. Årlig avkastning måste även offentliggöras var tredje år i ett dokument med namnet Form 990.¹¹ Vid bokslutet 2022 hade (WOF) \$13,917,766 i inkomst med \$27,387,751 i nettotillgångar, i jämförelse med \$17,209,550 i inkomst och \$25,895,896 år 2021.¹²

Både biskopen själv och organisationen har idag en stor följarskara på sociala medier; Robert Barrons Youtubekanal ”BishopBarron” har den 17 mars 2024 1,05 miljoner prenumeranter och sedan kanalen skapades 10 februari 2007 har kanalen haft 165 miljoner visningar.¹³ På andra plattformar som Facebook (277 tusen följare), Instagram (429 tusen följare) och X, tidigare Twitter, (267 tusen följare) publicerar Barron regelbundet. Word on Fire Institute har i nuläget 140 tusen

⁹ University of St. Thomas, ”MA Evangelization and Culture”. <https://www.stthom.edu/Academics/School-of-Arts-and-Sciences/Division-of-The-School-of-Theology/Graduate/MA-Evangelization-and-Culture/Index.aqf>. Hämtad 17 mars 2024.

¹⁰ ProPublica, ”Word on Fire Catholic Ministries” <https://projects.propublica.org/nonprofits/organizations/261448551>. Hämtad 17 mars 2024.

¹¹ IRS, ”Public Disclosure and Availability of Exempt Organization Returns and Applications: Public Disclosure Overview” IRS 4 december 2023. <https://www.irs.gov/charities-non-profits/public-disclosure-and-availability-of-exempt-organization-returns-and-applications-public-disclosure-overview>. Hämtad 17 mars 2024.

¹² ProPublica, ”Word on Fire Catholic Ministries” <https://projects.propublica.org/nonprofits/organizations/261448551>. Hämtad 17 mars, 2024.

¹³ Robert Barron. ”Bishopbarron”, Youtube-kanal. <https://www.youtube.com/@BishopBarron>. Hämtad 17 mars 2024.

prenumeranter på sin Youtubekanal och 82 tusen följare på Instagram respektive 96 tusen på plattformen X.¹⁴

New Polity är en tankesmedja och det offentligt mer kända namnet för en del av Institute for Political Philosophy and Theology, som har sin bas i Steubenville, Ohio. Det material från New Polity jag använder består av artiklar publicerade hemsidan newpolity.com och boken *The Politics of the Real: The Church Between Liberalism and Integralism*, skriven av filosofen David C. Schindler och utgiven på institutets eget förlag, New Polity Press, 2021.¹⁵

Den amerikanske filosofen David Schindler Jr. (som oftast kallar sig David C. Schindler) är specialiserad på filosofisk antropologi och metafysik. Han verkar som professor vid Pontifical John Paul II Institute i Washington, D.C. Schindler har skrivit ett tiotal böcker och en mängd vetenskapliga artiklar. Han är även redaktör för den amerikanska grenen av tidskriften *Communio International Catholic Review*.

Boken *The Politics of the Real* kretsar kring frågor om politik, teologi, liberalism och religionens roll i det moderna samhället. Institutet är skattebefriat sedan december 2018 och är likt Word on Fire klassad som en 501(c)3. Vid bokslutet 2020 visade New Polity \$180,629 i avkastning, \$2,786,547 år 2021 och en minskning till \$79,397 år 2022.¹⁶ I ledningen för New Polity sitter Andrew Willard Jones, Marc Barnes, Jacob Imam och Reuben Slife.

”A Manifesto of the New Traditionalism” är skrivet av författarna Sean Domencic, Marc Barnes och Larry Chapp och publicerades 22 december 2021 på hemsidorna tradistae.com och

¹⁴ Word on Fire Insitute <https://www.youtube.com/@word-on-fire>, <https://twitter.com/WordOnFire>, https://www.instagram.com/wordonfire_catholicministries/ Hämtad 17 mars 2024.

¹⁵ Schindler, D. C., *The Politics of the Real: The Church Between Liberalism and Integralism*, Steubenville: New Polity Press, 2021.

¹⁶ ProPublica” Institute for Political Philosophy and Theology”. <https://projects.propublica.org/nonprofits/organizations/832568254>. Hämtad 9 april 2024.

gaudiumetspes22.com. Författarna har kopplingar till både Word on Fire och New Polity. Chapp har vid flera tillfällen deltagit i samtal med och bidragit till Word on Fire, medan både Sean Domencic och Marc Barnes är skribenter för New Polity. Den senare är dessutom chefredaktör för tidskriften. Manifestet undertecknades av ett antal akademiker samt andra personer med anknytning till den anglofona katolska sfären.¹⁷

Utöver det ovan nämnda materialet används även ett antal texter i ett komparativt syfte för att visa på likheter i större kulturella och politiska samtal. Det komparativa materialet är hämtad från publicerade verk och digitalt publicerade texter. Detta material är främst skrivet på tyska och franska, språk som jag inte bemästrat till fullo och har därför jämfört med engelska översättningar. Urvalet till dessa verk är baserat på relevans och är inte menat att vara en uttömmande presentation av fullständiga skolbildningar eller ideologiska strömningar.¹⁸

¹⁷ Manifestet är även undertecknat av följande personer: Dr. Rodney Howsare, professor i teologi vid DeSales University, Diakon David Oatney från Diocese of Knoxville, Tennessee, USA, Tom Gourlay, lektor vid University of Notre Dame, Australia, Ph.D.-kandidat Oscar Paniagua, professor i "Philosophy and Sacred Sciences" i Tyler, Texas, William Beckman från Highlands Ranch, Colorado, Dom Dalmasso från Logos Project Podcast, Dave Whittaker O.C.D.S., John Miner O.C.D.S., Brian C. Harris från Boston, Rodrigo Tarraza, lekman i den cisterciensiska orden vid Abbey of Gethsemani, Dr. Mario Ramos-Reyes, M.T.S., J.D., Ph.D. och professor i filosofi och latinamerikansk historia vid The Institute for the Study of Culture, Ethics and Development, Christopher Zehnder från Catholic Textbook Project i Croton, Ohio, Andrew Rabel, skribent för "Inside the Vatican" i Melbourne, Australien, medlem i World Apostolate of Fatima (Blue Army), samt Jake Fowler, "MA Theology". Denna lista på undertecknare visar bredden och mångfalden av akademiska och religiösa experter som stödjer manifestet.

¹⁸ De här tänkarna engagerar sig i omfattande och mångfacetterade samtal, både inom ramen för sina publikationer och genom interaktioner på plattformar som YouTube och andra podcastforum. Dessa diskussioner utgör en värdefull källa för att belysa mer informella och dynamiska former av intellektuell dialog, vilket bidrar till en djupare förståelse av deras idéer och den intellektuella gemenskapen mellan dem.

Metod

Studien baseras på en närläsning av det textbaserade materialet. Att förstå författarnas perspektiv och argument kräver en djupare studie av referenser, återkommande teman och bildspråk, något som innebär att materialet måste läsas och läsas om flera gånger i ett hermeneutiskt tillvägagångssätt och som kräver en transparens kring forskarens egen förförståelse. I enlighet med Gadamer är målet med läsningen att närma sig författarnas horisont och på så sätt ställa ”äkta” frågor till texterna som kan öppna upp för en djupare förståelse.¹⁹

Med andra ord räcker det inte bara med att känna igen referenser eller vanliga tolkningar av passager från religiösa urkunder, det krävs även en finkänslighet för hur dessa traditionella tolkningar kan omtolkas och kreativt omformuleras för specifika ändamål. Likaså krävs en finkänslighet kring relationen mellan bild och text.²⁰ Studiet av narrativ och mer specifikt narrativ i syfte att föra fram och inspirera till social och politisk handling, kräver en metodologisk finkänslighet i hur vissa återkommande mönster av karaktärer, handlingar, miljöer och motiv presenteras i enhetliga berättelser.

¹⁹ Gadamer, Hans-Georg. *Sanning och metod i urval*. Göteborg: Daidalos, 1997. 174

²⁰ I all diskussion kring hermeneutiken och dess roll inom humanistisk forskning återkommer spökena av godtyckliga tolkningar, relativism och reliabilitet. Även om detta är en viktig diskussion har debatten redan bemötts i mer omfattande och välargumenterade verk. I denna studie ställer sig författaren i linje med Marcelo Gonçalves, som i sin tur betraktar sig som lärjunge till den franske filosofen Paul Ricoeur, och bemöter denna kritik med Gonçalves ord: "positing a hermeneutic circle, spelling out the hermeneutics of action or analyzing the interpretive texture of social reality and the way it impacts individual sense-formation and the construction of selfhood only forces us to pay closer attention to the intricacies of interpretation and the several ways in which it can be misguided. In other words, hermeneutics can be rule-based and set criteria distinguishing between better and worse interpretations according to a logic of probability." Marcelo, Gonçalves. "The Hermeneutics of Polarized Ideologies: Conflict, (Ir)rationality and Dialogue, *Études Ricoeur-iennes/ Ricoeur Studies (ERRS)*. Vol. 13, Nr 1. 2022. 73

Läsningen av själva materialet följde en viss arbetsgång där primärmaterialet (*Evangelization & Culture*, New Polity och manifestet) analyserats utifrån ett antal återkommande teman. Dessa omformulerades ett flertal gånger men slutade i tre kategorier: "tradition och kyrkan", "estetik" och "politik". I detta arbete observerades likheter i tankegångar och grundantaganden för att sedan bilda underlag för kategorisering och typologisering, identifieringen av litterära genrer var även del i detta arbete.

För att identifiera mönster och konstruera kategorier och teman och en systematisk typologi användes en tematisk kodning för att sortera och bearbeta materialet. Metoden var då i linje med klassisk tematisk kodning utvecklad av Kathy Charmaz och andra, det vill säga tematisk kodning som identifierar komponenter och egenskaper hos texten, antaganden, implicita och explicita betydelser och nyckelpunkter i texten.²¹ Kodningen skedde i två olika former: en initial kodning, där jag mer brett letade efter mönster, och en fokuserad kodning där jag förde samman mönster till kategorier.²² Sedan följer en bredare läsning av referenser, samtalspartners, likatänkande och motståndare i målet att identifiera större nätverk.

I denna studie ämnar jag till stora delar föra en postkritisk linje, som till stora delar förhåller sig till diskurser i vad Rita Felski beskriver som en "tillitens hermeneutik",²³ något som jag anser är *initialt* mer givande än att inleda ett arbete i jakt efter inre diskursiva maktmönster eller dolda förtyckande krafter.²⁴

²¹ Charmaz, Kathy. *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide Through Qualitative Analysis*, London: SAGE, 2006. 50.

²² Rennstam, Jens & Wästerfors, David. *Från stoff till studie: om analysarbete i kvalitativ forskning*, 1. uppl., Lund: Studentlitteratur, 2012.75.

²³ Felski, Rita, *The Limits of Critique*, University of Chicago Press, 2015. 9

²⁴ Enligt min mening är detta en sund inställning för alla humanister som vill *förstå*. Även om jag anser att Felskis postkritiska position i slutändan lägger alltför stor skuld på kritiken (och därigenom skapar en ofruktbar diskussion kring distinktionen mellan emiska och etiska perspektiv), delar jag hennes idé

Detta betyder *absolut* inte att detta inte är av enorm vikt att en religionsvetare (läs all humanistisk forskning) bör ställa kritiska och obekväma frågor. Mitt kritiska allierande med Rita Felski baseras på min övertygelse att humanistisk forskning alltid innehåller en personlig dimension kring det forskare studerar. Likaså hämtar jag från Michael Polanyis epistemologiska kritik,²⁵ och den etiska viljan att lyssna och lära mig från de jag studerar utan att samtidigt inte glömma vad den amerikanska litteraturvetaren Robert T. Tally menar: “critique is a thoroughly joyous activity, one that is inspired by a deeply felt love for the work and for the fields in which such work takes place.”²⁶

Trots att denna studie har en mer traditionspositiv ansats hoppas jag på en dialog med mer kritiska studier som kan använda samma teoretiska system som jag presenterar här. Andra försök till dialog har bland annat gjorts med marxistisk teori hämtad från Frankfurtskolan – en typ av forskningsansats som, enligt min bedömning, på ett föredömligt sätt lyckas förena teoretisk stringens med kritisk analys, och som därmed utgör ett ideal i sammanhanget.²⁷

Katolska kyrkan i modern tid

Den katolska kyrkan har i modern tid genomgått betydande förändringar i sitt förhållande till politiska ideologier, kulturer och fenomen kopplade till moderniteten. Kyrkan har kontinuerligt navigerat de komplexa utmaningarna som

att: “Rather than looking behind the text – for its hidden causes, determining conditions, and noxious motives – we might place ourselves in front of the text, reflecting on what it unfurls, calls forth, or makes possible.” (Felski, 2015, 12).

²⁵ Polanyi, Michael, *Personal Knowledge: Towards a Post-critical Philosophy*, Routledge & K. Paul, London, 1958. 160.

²⁶ Tally, Robert T. *For a Ruthless Critique of All that Exists: Literature in an Age of Capitalist Realism*, Winchester; Washington, DC: Zero Books, 2022, 1.

²⁷ För en bra utläggning av en mer kritisk användning av MacIntyre är Nicholas, Jefferey L. *Reason, Tradition and the Good: MacIntyre’s Tradition-Constituted Reason and Frankfurt School Critical Theory*, 2012.

uppstått i takt med sociala, politiska och ideologiska omvälvningar. Dessa svar har ofta varit både svåra och mångfacetterade, beroende på de skiftande kontexterna och de utmaningar kyrkan stått inför. I synnerhet under 1900- och 2000-talet har kyrkan svarat på en rad olika politiska system, från totalitära regimer till liberala demokratier, vilket har lett till en komplex och ofta motsägelsefull roll i global politik.

Under totalitära regimer, som de i Sovjetunionen, Nazityskland eller under militärdiktaturer i Latinamerika, har kyrkan stått inför extrema moraliska och existentiella dilemman, där dess svar har varierat från aktivt motstånd till mer tyst acceptans eller till och med samarbete, beroende på omständigheterna. På andra sidan av spektrumet, i liberala demokratier, har kyrkans förhållande till staten oscillerat mellan fördömande av liberala värderingar till en balansgång mellan att försvara sin autonomi och att engagera sig i det politiska livet för att främja vad katoliker menar är social rättvisa och etiska värderingar.

Dessutom har kyrkan stått inför de ideologiska omvälvningarna i form av sekularisering, feminism, postkolonialism och globalisering, där dess svar har varit lika delade som de samhällsfrågor de rört sig kring. Vad som framstår som en konsekvent moralisk ståndpunkt i en kontext kan ses som en reaktionär eller förlegad hållning i en annan, vilket gör att kyrkans politiska och sociala engagemang ofta blivit föremål för både kritik och beundran.

I denna väv av sociala och politiska förändringar har kyrkans svar inte varit enkla, utan i många fall har det krävt en fin balansakt mellan att bevara traditionen och att anpassa sig till nya världsförhållanden, vilket gör kyrkans globala politiska roll både komplex och omdebatterad.

Det är avgörande att inte betrakta den katolska kyrkan som en enhetlig aktör eller reducera den till en abstrakt entitet, såsom kyrkans läroämbete eller den heliga stolen. Kyrkan består

av både gemenskaper och individer, som i olika kontexter och genom olika historiska och kulturella erfarenheter relaterar till tro, moral och politik. Dessa gemenskaper och deras medlemmar navigerar i världen med de religiösa och etiska resurser som står till buds, och deras svar på samtidens utmaningar formas av en rad faktorer, inklusive sociala, kulturella och historiska omständigheter. Därmed är kyrkans engagemang i världsliga frågor både komplext och mångfacetterat, präglad av de dynamiska relationerna mellan gemenskaper och individer samt de samhällen de verkar i.

Forskare som Hennessey (1981), Genovese (2008) och Raymond (1998) undersöker kyrkans engagemang i liberala demokratier, särskilt i USA, där den katolska kyrkan inte bara har varit en viktig religiös institution utan även en aktör i sociala och politiska rörelser, som medborgarrättsrörelsen, och i abortdebatter. Dessa studier belyser hur kyrkan har försökt påverka och forma det offentliga och politiska landskapet i en växande demokratisk värld.

För att förstå och forska kring den moderna och senmoderna katolska kyrkan är det omöjligt att förbise det så omskrivna Andra Vatikankonciliet (1962–1965). Konciliet tenderar ofta att, i nära på panegyriska beskrivningar, framställas som ett kyrkomöte över alla andra kyrkomöten och vars like inte går att finna ibland andra kyrkliga möten med en sådan genomgripande påverkan på kristen politik, byråkrati samt kyrkans förhållningssätt till världen och internationella relationer.

Andra Vatikankonciliet var utan tvekan ett betydelsefullt möte, men det bör inte ses som unikt i sin påverkan på kristen politik, byråkrati och kyrkans förhållande till världen. Liksom Laterankoncilierna (som pågick i omgångar mellan åren 1123 och 1517), Konciliet i Trent (1545–1563) och det första Vatikankonciliet (1869–1870), markerade det en viktig utveckling, men det är viktigt att sätta dessa historiska

ögonblick i ett längre perspektiv av kyrkliga möten som kollektivt har format kyrkans historia och lära. Andra Vatikankonciliet var en milstolpe, men det ingår i en lång rad betydelsefulla koncilier som har bidragit till att forma kyrkans roll i världen.

Trots detta har forskningsläget kring Katolska kyrkans utmaningar i modern tid har till stor del kretsat kring Andra Vatikankonciliet och dess teologiska, liturgiska och politiska konsekvenser. Dessa konsekvenser har främst studerats av historiker och teologer från ett idéhistoriskt perspektiv. Ett vanligt grepp har varit att ge en relativt neutral idéhistorisk beskrivning av händelseförloppet, de centrala tänkarna och hur samhället i stort tog emot kyrkans omställning efter konciliet. Andra historiker har i stället fokuserat på de tävlande visionerna inom konciliet, och hur dessa kan spåras i de debatter och dokumentutkast som låg till grund för konciliets slutgiltiga texter.

Ett mer samtida forskningsperspektiv har varit att studera kyrkans mer progressiva roll i politiska och sociala utvecklingar under 1900-talet. Inom denna kategori står Gerd-Rainer Horn och hans mer vänsterorienterade läsning av konciliet som ett ledande perspektiv för en mer kritisk läsning av konciliet. Horn argumenterar för att konciliet inte bara var en teologisk brytpunkt utan också en social och politisk vändpunkt där kyrkan inledde en mer progressiv inriktning, särskilt i relation till dess hållning till världen.

En annan framstående och progressiv tänkare är Massimo Faggioli, en forskare ur den så kallade Bolognaskolan. Faggioli lyfter fram vad han menar är konciliets mer progressiva teologiska innovationer, och i stället för att framställa konciliet som ett av flera kyrkomöten, presenterar han det som en

kyrkohistorisk brytningspunkt som förändrade katolsk teologi och relationen mellan kyrka och samhälle på djupet.²⁸

Vidare har forskare fokuserat på de politiska och teologiska följder som konciliet förde med sig. En av de mest betydelsefulla följderna var ett större fokus på lekfolkets roll i kyrkan, vilket markerade en förskjutning från en mer prästerlig och hierarkisk syn på kyrkan till en syn där lekfolket också sågs som aktiva medlemmar i kyrkans mission. Ett annat viktigt resultat var en ökad öppenhet för att inkorporera sekulära källor i teologisk tankebildning, vilket innebar ett försök att föra dialog med den moderna världen och dess idéer, inklusive vetenskap och filosofi. Många forskare menar att ett ökat fokus på ekumeniska samtal mellan katoliker och andra kristna, liksom den interreligiösa dialogen, i hög grad var en följd av Andra Vatikankonciliet, som markerade en tydlig öppning mot samverkan över konfessionella och religiösa gränser. Dessa teologiska och politiska förändringar bidrog till att definiera den katolska kyrkans modernisering, och i stor utsträckning lade konciliet grunden för den katolska kyrkans förhållande till världen under andra hälften av 1900-talet.

I takt med att den katolska kyrkan öppnade sina dörrar för den moderna världen, särskilt efter Andra Vatikankonciliet, kom en växande rörelse av katoliker började anamma vad som inom historisk och kyrkohistorisk forskning ofta benämns som traditionalistisk eller radikaltraditionalistisk katolicism. Dessa rörelser, som har blivit mer framträdande under de senaste decennierna, präglas av en starkt kritisk hållning gentemot den samtida kyrkans utveckling, särskilt efter de förändringar som

²⁸ Ett viktigt verk för studier av kyrkans teologiska och sociala förändringar är Shaun Blanchards *The Synod of Pistoia and Vatican II: Jansenism and the Struggle for Catholic Reform* (2019). Blanchard spårar rötterna till reformerna vid Andra Vatikankonciliet till synoden i Pistoia 1786, där idéer som lokalt biskopsansvar, religionsfrihet och användning av det lokala språket i liturgin senare återupptogs. Han undersöker varför dessa idéer inte genomfördes då och belyser kopplingarna mellan de två koncilierna och långvariga teologiska strömningar.

genomfördes vid konciliet. Traditionalistiska katoliker uttrycker ofta en oro över den teologiska och liturgiska förnyelsen som introducerades under 1960-talet och ser dessa förändringar som ett avståndstagande från kyrkans ursprungliga andliga och dogmatiska traditioner.

Kärnan i denna rörelse ligger i en önskan att återupprätta kyrkan i sin tidigare form, innan de förändringarna som skedde efter Andra Vatikankonciliet. För dessa katoliker handlar det inte bara om en återgång till äldre liturgiska riter, såsom den tridentinska mässan, utan också om att återupprätta en mer konservativ tolkning av katolsk teologi, moral och kyrklig struktur. De förespråkar en katolicism som betonar den kyrkliga auktoritetens centrala roll, där påven och biskoparna styr enligt traditionella normer och utan att ge vika för det man ser som modernistiska tendenser. Denna syn på kyrkans vägval innebär ofta ett starkt motstånd mot det ekumeniska arbetet, den ökade dialogen med andra religioner och den förändrade synen på sociala och politiska frågor som utvecklades under och efter konciliet.

Rörelsen är inte homogen, utan består av olika grupper och individer med varierande uppfattningar om hur långt kyrkans återgång till traditionen bör sträcka sig. Trots detta delar dessa grupper en gemensam övertygelse om att den katolska kyrkan i dagens samhälle har avvikit från sina grundläggande värderingar och behöver återvända till sina historiska rötter för att återfinna sin sanna identitet. Denna reaktion mot modernisering kan ses som en försvarsmekanism mot de snabbt föränderliga kulturella och sociala omständigheter som har präglat kyrkans utveckling sedan mitten av 1900-talet.²⁹

²⁹ En mycket genomgripande och skarp analys av många av de grundläggande aspekterna av traditionalistisk katolicism finns i kyrko- och missionshistorikern Magnus Lundbergs *Är påven katolik? Traditionalistiska variationer på ett tema* (2024).

Manuel Victor J. Sapitula har i sin forskning kategoriserat traditionalistisk katolicism i relation till konservativ och revisionistisk (progressiv) katolicism:

Revisionists (or progressives) desire large-scale accommodations to modern sensibilities; they generally advocate for the revision of the official church teaching on artificial contraception, homosexuality, and divorce, among others. The conservatives, in sharp contrast with revisionists, rally support for official church teaching and defend traditional ways of exercising authority in the church.³⁰

Traditionalistisk katolicism, som på flera sätt delar åsikter med konservativa katoliker, skiljer sig framför allt i dess förhållande till omvärlden och hur de legitimerar sina politiska och teologiska ställningstaganden. Sapitula menar att: "Traditionalist Catholicism argues for the legitimacy of its interpretation by appealing to an *ad litteram* interpretation of rules, basically in order to assert the "pristine" character of a tradition against alleged attempts to compromise it"³¹.

Detta skiljer sig från konservativa katoliker som erkänner en "levande tradition". Traditionalister tenderar även att ge ett, kontra konservativa katoliker, betydligt större tolkningsföreträde och en stor auktoritet till Konciliet i Trent (1545–1563) och ett antal påvar under 1800- och 1900-talet; i synnerhet Leo XIII (1878–1903), Pius X (1903–1914), Pius XI (1922–1939) och Pius XII (1939–1958), alla påvar som tolkas av dessa tänkare i linje med en antimodern hållning.³²

De senaste åren har denna rörelse vuxit sig större inom amerikanska katolska kretsar. Bland organisationer som SSPX

³⁰ Sapitula, Victor J. Manuel. "The Formation and Maintenance of Traditionalist Catholicism: A Preliminary Sociological Appraisal of the Society of St. Pius X". *Social Science Review*. Vol. 62, nr 2. 2010. 319.

³¹ Ibid. 321.

³² Ibid. 321.

(Sankt Pius X:s prästbrödraskap) och olika sedevakantistiska rörelser,³³ har traditionalistiska katoliker funnit likasinnade och vuxit sig starka främst i engelsktalande länder, något som har fångat religionsvetenskapligt intresse.³⁴

Dessa traditionalistiska grupper har under 1900-talet och in på 2000-talet fört debatter kring olika typer av katolsk integralism, något som gör att dessa grupper i fransktalande länder oftast benämns som *intégrisme catholique* och i engelsktalande länder som *integralists* i stället för traditionalister.³⁵ Integralismen har sitt ursprung i Europa, och främst i Frankrike där sekulariseringen har haft ett starkt inflytande. Enligt den har kyrkans syn på sitt samhällsansvar och sin roll i politiken förändrats, vilket Chessel (2019) undersöker när han beskriver hur den franska katolicismen har navigerat mellan sekularism

³³ Sedevakantismen är en katolsk rörelse som inte erkänner den nuvarande påven som legitim och anser att påvestolen i Rom står tom, något som ofta kopplas till katolska kyrkans förfall efter Andra Vatikankonciliet.

³⁴ För studier kring traditionalistisk katolicism, se Allitt, 1998, Hennessey 1981, Cuneo 1999, Ladrière, 1985, Laisney, 1989, Genovese 2008, Massa 2014 och Clifford, 2023.

³⁵ Katolsk integralism som politisk och religiös ideologi är ett stort och komplext ämne som sträcker sig över både historiska och teologiska dimensioner. Idén om en samlad katolsk politisk ideologi började ta form under slutet av 1800-talet och början av 1900-talet i Frankrike, specifikt under den turbulenta perioden av den tredje republiken. Det var en tid av politisk och religiös omvälvning, där katoliker i Frankrike kände att kyrkans inflytande var hotat av den sekulära staten och dess växande makt. En central idé inom katolsk integralism är skapandet av en konfessionell stat, där kyrkan inte bara erkänns som auktoritet utan också aktivt stöds och ges politisk makt. Här anses kyrkan ha ett ansvar att styra samhället enligt katolska läror, vilket innebär en återgång till en tid då stat och kyrka samverkade för att forma ett kristet samhälle. En viktig aspekt av denna ideologi är övertygelsen om att en politiskt och religiöst neutral stat är omöjlig. För integralister ska alla institutioner, inklusive staten, baseras på en moralisk ordning som speglar Guds vilja. En annan betydande del är den anti-pluralistiska hållningen, som innebär motstånd mot politisk och social mångfald. Det katolska samhället ses som den enda legitima modellen för ordning, i kontrast till den liberala synen som accepterar ideologisk och religiös mångfald. Katolsk integralism misstänker även religionsfrihet, särskilt i dess moderna sekulära form, och ser den som ett hot mot kyrkans auktoritet. För integralister underminerar religionsfrihet den moraliska enhet som anses nödvändig för att bevara ett kristet samhälle där kyrkans läror är normgivande.

och behovet av att spela en aktiv politisk roll. Chessel visar hur kyrkan, särskilt i Frankrike, har haft att förhålla sig till statens sekularisering och minskad religiös närvaro i det offentliga livet.

En anledning till att integralismen har manifesterat sig tydligast i Frankrike är bakgrunden i den franska revolutionens uttalade och ofta aggressiva anti-katolska karaktär, tillsammans med de gallikanistiska strömningarna inom den franska kyrkan.³⁶ Dessa strömningar, som betonar den lokala kyrkans autonomi i förhållande till påven, har spelat en central roll i utvecklingen av den katolska ideologin i landet. Vidare har separationen mellan stat och kyrka 1905, och den franska principen om *laïcité*, som fastslår en strikt åtskillnad mellan religiös och politisk sfär, ytterligare förstärkt denna dynamik. Dessa historiska händelser och ideologiska strömningar har lett till en särpräglad utveckling, där katoliker länge har strävat efter att återuppbygga en samhällsordning som mer direkt speglar det förmoderna systemet under Ancien Régime, på ett sätt som skiljer sig från katoliker i andra länder.

Denna nya våg av antimodernistiska rörelser, såsom neo-integralismen, har vuxit fram i katolska kretsar och hämtar tydlig inspiration från tidigare antimoderna och integralistiska strömningar. Som Cuneo (1999), Patterson (2022) och Waller

³⁶ Gallikanismen, som ursprungligen strävade efter att begränsa påvens inflytande i Frankrike, kan ses som både modern och antimodern beroende på kontext. Under Ludvig XIV:s och Napoleons regim utvecklades gallikanismen till ett verktyg för att stärka statens kontroll över kyrkan, särskilt genom concordatet 1801. Detta samarbete mellan kyrka och stat reflekterade samtidens centralisering av makt. Trots dessa moderna inslag kan gallikanismen också betraktas som antimodern. Efter den franska revolutionen och med framväxten av sekularism och liberala idéer, stod gallikanismen som en motreaktion mot statens sekularisering. Den förespråkade en stark kyrklig närvaro i politiken och samhället, vilket stod i kontrast till den moderna idén om en sekulär stat. Därmed försökte gallikanismen bevara en äldre modell av kyrkans och statens förhållande, vilket gjorde rörelsen antimodern i sin opposition mot sekularismens framväxt. Integralister, som vanligtvis är kritiska mot gallikanistiska rörelser och ofta identifierar sig med ultramontanism, hämtar ibland argument från gallikanistiska tänkare för att stödja sin syn på hur kyrkans roll bör integreras i den politiska sfären.

(2023) hävdar, kombinerar dessa rörelser traditionella katolska värderingar med nationalistiska och konservativa ideologier, och utmanar de värden som är grundläggande för den liberala demokratin. Trots att neo-integralismen är en modern företeelse, bygger den alltså på äldre antimoderna strömningar som ifrågasätter den sekulära statens överhöghet och söker återställa kyrkans centrala roll i både det politiska och samhällsliga livet.

Att kyrkan under 1800- och 1900-talet påverkades av modernism kan inte förstås som en enkel eller entydig konflikt mellan tradition och innovation. I själva verket var förhållandet mellan katolicismen och moderniteten komplext, mångbottnat och ofta svårtolkat. Modernismens framväxt, särskilt inom områden som vetenskap, filosofi och sociala frågor, skapade både utmaningar och möjligheter för katolsk teologi. Samtidigt som många katolska ledare såg modernismen som ett hot mot den traditionella kyrkans dogmer och värderingar, fanns också en mer konstruktiv intellektuell och teologisk respons. Schloesser (2005), Nord (2003) och Maguire (2019) undersöker hur modernismens påverkan på katolsk kultur manifesterade sig och hur konflikterna mellan tradition och modernitet blev centrala i kyrkans inre diskussioner.

Debatterna om kyrkans förhållande till modernism rörde sig på många olika nivåer. Å ena sidan fanns en stark motreaktion från konservativa teologer, som i enlighet med Pius X:s encyklika *Pascendi Dominici Gregis* (1907) fördömde modernismen som en heretisk rörelse. Dessa teologer såg modernismen som ett hot mot kyrkans dogmer och ville bevara den katolska traditionen i dess ursprungliga form. Enligt Leo XIII:s encyklika *Aeterni Patris* (1879) hade kyrkan bekräftat den thomistiska filosofin som den enda säkra vägen för att bevara katolsk tro och moral, och Pius XII:s encyklika *Humani Generis* (1950) underströk vikten av att bevara den teologiska traditionen i mötet med samtida idéströmningar, och riktade en

tydlig fördömelse mot vad den uppfattade som skadligt inflytande från modernismen, särskilt i form av relativism och avsteg från den katolska lärans fasta grunder.

Flera institutioner och intellektuella forum blev viktiga centra för debatten om hur kyrkan skulle förhålla sig till de nya idéerna som uppstod i mötet med moderniteten. Framstående exempel är Pontificia Università Gregoriana och Pontificium Collegium Internationale Angelicum³⁷ i Rom, som under 1900-talet utvecklades till centrala arenor för teologiska diskussioner. Där samlades bland annat tänkare som Réginald Garrigou-Lagrange OP (1877–1964), som tillsammans med andra dominikanska teologer var starkt engagerade i att försvara den katolska tron genom en nytomistisk tolkning. Dominikanerna på dessa institutioner betonade vikten av att hålla bortan modernitetens utmaningar och såg en nytolkning av thomismens principer som ett sätt att skydda kyrkans traditionella läror från de potentiellt destabiliserande effekterna av sekulära och liberala idéer.

På andra sidan spektrumet fanns teologer, främst jesuiter knutna till skolan i Lyon, som hade en mer positiv inställning till vad de kallade *ressourcement* och var öppnare för att integrera moderna idéer i den katolska teologin.³⁸ Jesuiter i Lyon, som Jean Daniélou (1905–1974) och Henri de Lubac (1896–1991) och dominikaner som Yves Congar (1904–1995) från Le Saulchoir-skolan, försökte förena modernitetskraven med kyrkans lära. Dessa teologer, som var en del av den så kallade Nouvelle Théologie-skolan, arbetade för att återuppliva de ursprungliga katolska idéerna och att förena kyrkans tradition med modernitetens krav. Flynn och Murray (2012) belyser *ressourcement*-rörelsens betydelse under denna tid, som en rörelse som

³⁷ Idag kallat Sankt Thomas av Aquinos påvliga universitet, på latin *Pontificia Universitas Studiorum a Sancto Thoma Aquinate in Urbe*.

³⁸ *Ressourcement* har intresserat en mängd tänkare, exempelvis Flynn 2021 och Kelly 2020.

strävade efter att förena kyrkans teologiska identitet med ett engagemang för moderna idéer och sociala förändringar.

Det är dock viktigt att påpeka att denna beskrivning är något förenklad och inte en uttömmande redogörelse för den komplexa teologiska och intellektuella dynamik som präglade tiden. Det finns nyanserade variationer inom både dominikanernas och jesuiternas hållning, och även andra teologiska skolor och personligheter spelade en roll i denna utveckling.

Dessa inomkyrkliga debatter var inte bara teoretiska utan också djupt kopplade till de politiska och sociala realiteterna i de länder där katolicismen var dominerande. I vissa fall, som under Andra Vatikankonciliet (1962–1965), förde kyrkans ledare en långvarig och svår dialog om hur man skulle balansera ett bevarande av traditionella teologiska värden med ett behov av att öppna upp för nya kulturella och politiska realiteter, särskilt i relation till den liberala demokratins framväxt och de sociala rörelser som präglade 1900-talet.

Kyrkans interaktion med moderniteten kan därför inte reduceras till ett fördömmande av nya idéer. Det handlade snarare om en lång och komplex process av förhandling, anpassning och omtolkning av traditionella dogmer för att möta de utmaningar som den moderna världen ställde.³⁹

Idéhistoriskt har dessa skolor speglat en uppdelning mellan en vilja att försvara kyrkan mot moderniteten å ena sidan, och en vilja att kritiskt föra samtal med moderniteten å andra sidan.⁴⁰ Dessa skolbildningar har fortsatt att fungera som modeller för att förstå kyrkan efter konciliet. Två huvudsakliga tendenser kan urskiljas: å ena sidan en traditionell hållning som betonade en särskild tolkning av nythomismen, och å andra

³⁹ Huruvida "nouvelle théologie" bör förstås som en enhetlig grupp, en teologisk och kulturell tendens eller om begreppet ger en missuppfattad bild av en spridd mängd tänkare är omstritt. I denna uppsats används begreppet löst för att visa på vissa tendenser snarare än en enhetlig gruppstillhörighet.

⁴⁰ Se exempelvis McCool, Gerald A. *The Neo-Thomists*. Marquette University Press. 1994.

sidan inflytandet från tänkare inom nouvelle théologie, som bidrog till en större öppenhet för att integrera moderna idéer i kyrkans teologi.⁴¹

Avslutningsvis vill jag lyfta fram en annan grupp med forskare som, istället för att enbart fokusera på de mer polariserade eller radikala positionerna inom katolsk teologi och politik, har undersökt den pluralism av tillvägagångssätt som katoliker har använt för att navigera i mötet med moderniteten. Dessa historiker belyser vad som kan beskrivas som ”ideologiska mellanvägar”, en form av teologisk och politisk medling mellan de mer traditionellt antimoderna positionerna och de strömningar som sökte en mer radikal anpassning till moderna värderingar och idéer.

Fokuset har främst legat på fransk katolicism i början av 1900-talet, och i detta sammanhang bör verk som Brenna Moores *Sacred Dread* (2013) nämnas. Moore undersöker en väckelse av katolskt kulturellt liv under denna period, med särskilt fokus på konvertiten Raïssa Maritain (1883–1960). I sin studie skildrar Moore diskurser kring lidande och skapandet av en mer dynamisk katolsk fromhetskultur, där Maritains personliga och intellektuella resa fungerar som ett uttryck för denna teologiska och kulturella medling mellan tradition och modernitet. Genom att fokusera på dessa ”ideologiska medelvägar” bidrar denna forskning till att nyansera bilden av den katolska responsen på moderniteten, och visar på en mer komplex och mångfacetterad utveckling inom den katolska kyrkans teologiska och politiska landskap.⁴²

Moore har fortsatt utforska mer dynamiska förhållningsätt till moderniteten genom att studera hur katoliker internationellt försökte bygga andra typer av gemenskaper utanför

⁴¹ För en grundlig genomgång av både teologernas egna tankar och dess förhållande till sin samtid, se Mettepenningen 2010 och Boersma 2009.

⁴² Moore, Brenna. *Sacred Dread: Raïssa Maritain, the Allure of Suffering, and the French Catholic Revival (1905-1944)*, University of Notre Dame Press, 2013.

kärnfamiljen med idén att skapa en typ av katolsk väckelse i sitt verk *Kindred Spirit* från 2021.⁴³

En utgångspunkt för de forskare som Moore är att oavsett hur katolikerna såg på sig själva, så var alla på ett eller annat sätt *moderna* och att i stället för att utgå från en dikotomi som består av moderna (upplysta, utvecklade) och antimoderna (bakåtsträvande, irrationella) katoliker, uppkom en flora av förhållningsätt till moderniteten.⁴⁴

Ytterligare två studier som har nyanserat bilden av katolska kyrkans förhållande till moderniteten är James Chappels *Catholic Modern* (2018) och Sarah Shortalls *Soldiers of God* (2021). James Chappel argumenterar för att det är missvisande att förstå 1900-talets konflikter mellan religiösa och sekulära, som enkla motsättningar mellan moderna och icke-moderna och menar i stället att positionerna bör ses som ”sekulära moderna” och ”religiösa moderna.” Chappel menar att:

If secular modernity is a state-sanctioned condition of religious freedom, religious modernism can be understood as the set of tactics that religious communities use to conceptualise, mobilise within, and shape that modern settlement. In other words, the “privatization” of religion in a modern setting seldom leads to depoliticization but rather leads toward new forms of public intervention that can be legitimated in the name of that sacred private sphere.⁴⁵

De två former av religiös modernism som Chappel presenterar är antikommunism och antikapitalism. Det som bägge dessa religiösa modernismer hade gemensamt var att arbetade med att

⁴³ Moore, Brenna. *Kindred Spirits: Friendship and Resistance at the Edges of Modern Catholicism*. University of Chicago Press. 2021.

⁴⁴ Se Davies 2015 och Kirwan 2018.

⁴⁵ Chappel 2018. 5.

föra fram en katolicism som kunde vara relevant, då katolska konfessionella stater inte längre sågs som en möjlighet.⁴⁶

Medan den antikommunistiska formen kunde finna allianser med fascistiska stater och fokuserade på kärnfamiljen som nya vägar för att stärka katolskt inflytande, fokuserade de antifascistiska katolikerna på att utveckla katolska lekmanngrupper, samtal med fackförbund och relationer utöver kärnfamiljen för att bilda en typ av katolskt civilsamhälle. Den återkommande frågan för bägge dessa katolska grenar, som bägge ansåg sig vara förtryckta av en eller annan sekulär form av modernism, var vilken roll katolska kyrkan kunde ha i den privata sfären när hoppet om en katolsk stat inte kunde realiseras.

Ett liknande perspektiv presenteras av Sarah Shortall i *Soldiers of God*, där hon undersöker tänkare från Nouvelle Théologie med särskilt fokus på den jesuiten Henri de Lubac. Shortall analyserar hur dessa teologer, under den nazistiska ockupationen av Frankrike, vände sig till förmoderna källor och tanketraditioner för att hitta en mer autentisk katolsk modernitet. Genom att återvända till de tidiga kyrkofädernas skrifter och den ursprungliga kristna traditionen, strävade de Lubac och hans kollegor efter att formulera en katolsk teologi som inte bara reagerade på modernitetens utmaningar, utan även kunde bevara och fördjupa den katolska tron i ett modernt sammanhang.

De Lubac och andra teologer inom Nouvelle Théologie såg denna återgång till de tidiga källorna som ett sätt att förnya katolicismen utan att förlora kontakten med dess historiska och teologiska rötter. Samtidigt strävade de efter att integrera vissa aspekter av den moderna världens intellektuella och kulturella

⁴⁶ Chappel studera dessa katolska grupperingar som antikommunister och antifascister i stället för prokommunister/fascister då de ofta allierade sig med sekulära grupper i reaktion mot vad de ansåg vara en hot mot kyrkan inte för att föra en givande dialog med den sekulära motparten utan för att stoppa ett upplevt hot.

utveckling, vilket reflekterade deras vilja att konfrontera samtidens frågor på ett sätt som inte avvisade moderniteten utan snarare försökte anpassa den katolska teologin till nya förutsättningar. Shortalls studie belyser hur dessa teologer genom sin återgång till traditionen på samma gång försökte hitta en balans mellan att bevara kyrkans grundläggande lära och att möta de intellektuella och sociala förändringarna i samtiden.⁴⁷

Shortall gör likt Chappel en uppdelning mellan två olika svar på moderniteten: en som såg en möjlighet med att (motvilligt) samarbeta med sekulära ideologier, något som grundade sig i nytomistiska tanketraditioner, och en som ville omtolka moderniteten i kristna former, inspirerad av patristiska källor.

⁴⁷ Shortall, 2021.4.

Del I. Traditioner och traditionsideologier

I. Tradition: MacIntyres dynamiska argument

För att ge liv åt denna studie krävs ett teoretiskt ramverk som inte bara avtäckar rörelsens inre diskursiva dynamik, utan också sätter den i spel med de större politiska och kulturella krafter som formar dess samtid.

I det kommande avsnittet utforskas tre skarpa perspektiv från inflytelserika tänkare, vars insikter tillsammans skapar en kraftfull teoretisk grund för analysen – en ram som syftar till att fånga både djupet och bredden i denna komplexa rörelse. För att studera en tradition behöver man förstå vad en tradition är, hur den bildas och hur den förändras. Beroende på skolbildning och vetenskapsteoretisk utgångspunkt skiljer sig svaret på denna fråga.

Den första delen av studiens teoretiska ramverk bygger till stora delar på den skotske filosofen Alasdair MacIntyre (1929–2025) och hans arbete med tradition och traditionsbaserad rationalitet. Han har genom åren presenterat versioner av idéerna och följande är en mosaik av MacIntyres traditionsresonemang. Enligt MacIntyre är en tradition ett argument förlängt genom tiden. Mer utvecklat menar han, som är präglad av en marxistisk, kommunitaristisk och senare en form av dygdetisk tankeskola att en tradition är:

an argument extended though time in which certain fundamental agreements are defined and redefined in terms of two kinds of conflict: those with critics and enemies external to the tradition who reject all or at least key parts of those fundamental agreements, and those internal, interpretative debates through fundamental agreements, and rationale of the fundamental agreements come to be expressed and by those progress a tradition is constituted.⁴⁸

En tradition bör inte förstås som något statiskt, en kista med ”saker” som förs vidare från hem till hem, generation efter generation, utan något som man träder in i, behöver förkovra sig i och förväntas ta ställning till. Denna dynamiska idé om tradition som något som både har en relativt stabil grund, i det att traditionen kretsar kring samförstånd, *samtidigt* som traditionen formas och omformas i möte med meningsskillnader inom sin egen tradition och de yttre kritiker, gör MacIntyres användning av begreppet mycket idéhistoriskt användbart.

Genom att studera hur författarna samspelade med varandra och svarade på både äldre och samtida tänkare, går det att urskilja en gemensam idétradition. Denna idétradition kan också förstås genom att studera hur dessa tänkare använder sig av samma traditionsbaserade rationalitet för att bemöta kritiker. En grundpelare i MacIntyres förståelse av tradition är att traditioner behöver rationalisera bättre för att överleva, men att vad som räknas som förnuftigt och sant bestäms av sin egen tradition. För att traditioner ska kunna möta och kritisera andra traditioner presenterar MacIntyre i prologen till sitt kända verk *After Virtue* (1981) tre viktiga steg: (1) att förstå hur rivaliserande traditioner tänker och resonerar, (2) att identifiera olösta problem eller inre motsägelser inom denna rivaliserande rationalitet, samt (3) att argumentera varför denna tradition

⁴⁸ MacIntyre, Alasdair C. *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press. 1988. 12.

saknar de intellektuella resurser som din tradition kan erbjuda.⁴⁹

MacIntyre stannar inte vid den traditionella förståelsen av tradition, utan expanderar och fördjupar begreppet genom att integrera en hermeneutisk dimension i enlighet med Hans-Georg Gadamers filosofi. Enligt MacIntyre utgör traditionen inte enbart en samling tidigare svar eller lösningar på specifika problem eller situationer som kan appliceras i samtida sammanhang.

I stället framstår traditionen som en dynamisk och strukturerande kraft som på ett fundamentalt sätt formar individens perception och förståelse av världen. Traditionen fungerar således som en osynlig, men genomgripande, faktor som förför och strukturerar den praktiska och teoretiska förståelsen av omvärlden, genom att både definiera vad som är synligt och vad som är osynligt för oss. På så vis skapar traditionen de begreppsliga och språkliga ramar som individen använder för att navigera och förstå sin omvärld.

Denna syn på traditionen innebär att den inte enbart kan förstås som ett historiskt lager av insikter eller lösningar som kan tillämpas på nutida problem, utan som en aktiv och formande faktor i den pågående tolkningen och meningsskapandet. För MacIntyre blir traditionen således en förutsättning för både frågornas och svarens existens, då det är genom traditionen som vi överhuvudtaget kan formulera frågor och utveckla begrepp för att förstå och relatera till världen.

Detta synsätt bryter med både upplysningscentrerade och marxistiska perspektiv på traditionen, där den ofta framställs som ett förtryckande element som hindrar individens frihet och utveckling. I upplysningsprojektet ses traditionen ofta som ett hinder för rationalitet och autonomi, medan den marxistiska

⁴⁹ MacIntyre, Alasdair C. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3. ed. University of Notre Dame Press 2012., xv-xvi.

kritiken tenderar att framställa traditionen som en ideologisk maktstruktur som bibehåller sociala ojämlikheter och hindrar revolutionära förändringar.

MacIntyres hermeneutiska ansats utmanar båda dessa förenklade uppfattningar genom att visa att traditionen inte nödvändigtvis måste förstås som något som förtrycker individen eller håller tillbaka social utveckling. Tvärtom kan traditionen ses som en nödvändig förutsättning för att vi överhuvudtaget ska kunna förstå och kritiskt förhålla oss till vår omvärld. Den erbjuder inte bara en uppsättning svar, utan också de verktyg och den språkliga struktur som gör det möjligt att formulera nya frågor och alternativa perspektiv.

Detta mer positiva förhållningssätt till traditionen innebär att perspektiv som betonar traditionens förtryckande funktion inte nödvändigtvis måste exkluderas, utan kan förstås som en del av en större, mer komplex förståelse av traditionens roll i både individuell och kollektiv utveckling. Traditionen är således inte en statisk kraft som antingen hindrar eller frigör, utan en dynamisk och komplex kraft som både strukturerar och omformar vår förståelse av världen, och genom detta även möjliggör nya former av autonomi och förståelse.⁵⁰ I sin studie av idétraditioner genom katolska kyrkans historia skriver MacIntyre att idétraditioner är:

a continuing conversation through centuries in which we turn and return to dialogue with the most important voices from our past, in order to carry forward that conversation in our time [...]

⁵⁰ En aspekt av MacIntyres förståelse av traditionsbegreppet och i synnerhet hans traditionsbaserade rationalitet, är huruvida logos får en allt för stor prioritet i läsningen av historiska rörelser och på så sätt kastar skugga över retorikens kraft att övertala. Jag väljer därför att läsa in, oavsett om det helt följer MacIntyres ursprungliga idé, retorik som en viktig del av denna "argument-över-tid" förståelse av tradition.

So we only know how to direct our enquiries now, if we have first made our own the philosophical thought of our predecessors.⁵¹

Det finns således en struktur och en historisk dimension i varje idétradition (religiös som icke-religiös) och MacIntyres syn på tradition liknar här den ungerske filosofen Michael Polanyis tankar om kunskap som auktoritet- och traditionsbaserad.⁵²

Denna struktur ger forskaren en möjlighet att ställa frågor som både kan vara deskriptiva: "vilka är de interna/externa kritikerna?", "hur har traditionen utvecklats över tid?" eller "vilka är återkommande svar till kritikerna?", men också kritiska frågor i som till exempel: "vilka är det som svarar på kritiken och hur rättfärdigar de sin position som försvarare av traditionen?", "vilka kommer inte till tals?"

MacIntyres användning av begreppet tradition har kritiserats för att vara alltför intellektualistisk och statisk. Detta är dock en missuppfattning av filosofens ståndpunkt: MacIntyre betonar att en tradition alltid formas av människor, utövas i ett socialt sammanhang och innefattar maktrelationer, sociala konstellationer och hierarkier.⁵³ Det skulle vara en missuppfattning att läsa begreppet som en överföring av idéer som inte förväntas bli påverkad av och påverka sociala relationer. Likaså måste en tradition, om det skall vara en levande tradition, vara beredd att omfamna och svara på rådande och kommande konflikter.⁵⁴

⁵¹ MacIntyre, Alasdair C. *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Lanham: Sheed and Ward Book/Rowman & Littlefield Publishers. 2009. 1.

⁵² Se exempelvis: Polanyi, Michael, *Knowing and Being: Essays*, Chicago University of Chicago Press, 1969. 71. För en bra jämförelse av dessa två tänkare, se Mitchell, Mark T. "Michael Polanyi, Alasdair MacIntyre, and the Role of Tradition." *Humanitas*, vol. 19, no. 1–2, Spring–Fall 2006.

⁵³ MacIntyre 2007. 222.

⁵⁴ Ibid. 257.

II. Cyril O'Regan, Derrida och traditionsfenomenologi

Som ett komplement till MacIntyres syn på tradition vill jag uppmärksamma den irländske teologen, idéhistorikern och filosofen Cyril O'Regan (f. 1952) och hans föreställning om moderniteten som en gåva och hans utläggning av tre specifika kategorier av förhållningsätt som han menar visar på fenomenologiska inställningar till moderniteten.⁵⁵

I sin artikel "The Gift of Modernity", publicerad 2018 i tidskriften *Church Life Journal*, presenterar O'Regan ett intressant perspektiv på moderniteten genom att använda metaforen "gåva", vilket jag använder i min studie av den katolska rörelsen. Han inleder med att använda begreppet "gåva" i enlighet med dess traditionella innebörd – som något gott och positivt. I denna första betydelse ses moderniteten som en gåva till mänskligheten: en gåva som för med sig möjligheter för individen, för rättvisa, och för social och kulturell utveckling.

Här ligger fokus på modernitetens förmåga att främja människors välbefinnande och den individuella friheten samt på de framsteg som görs inom områden som vetenskap, teknik och samhälle. O'Regan menar dock att en gåva, i enlighet med den franska filosofen Jacques Derrida, för med sig en dubbelhet:

I should put on the table another, less straightforward sense of gift, which has been brought forward in modern continental philosophy, and is especially prominent in the French "trickster" Jacques Derrida. This slippery fellow expostulates on the doubleness of "gift" by drawing attention to the doubleness of the German "*Giften*," which means both "cure" and "poison" and which translates the Greek "*pharmakon*," which also has the same double meaning.⁵⁶

⁵⁵ O'Regan, Cyril. "The Gift of Modernity" *Church Life Journal*. 20 Mars, 2018.

⁵⁶ Ibid.

Från detta perspektiv innehåller alltid en gåva något som mottagaren inte tänkt sig motta, något som kan skada i stället för att göra gott. Hos Jacques Derrida tar denna skada formen av en ekonomi av förväntan och motkrav.⁵⁷ Jacques Derrida själv utforskar begreppet gåva i sina skrifter, särskilt i *The Gift of Death*, (*Donner la mort*), där han belyser dess paradoxala natur som både något positivt och som ett gift.⁵⁸

För Derrida är gåvan inte en enkel, osjälvisk handling utan en komplex handling som skapar en dubbel förpliktelse. Å ena sidan ses gåvan som något positivt, ett uttryck för generositet och kärlek, något som ges utan förväntan på återgäldning. Å andra sidan bär gåvan, just genom sin osjälviskhet, också med sig en inbyggd förpliktelse att återgälda – något som gör den till en börda, ja, till och med ett ”giftigt” fenomen. Den som ger uppoffrar något av sig själv och skapar en osynlig skuld mellan givare och mottagare. Gåvan blir därför inte helt ren; den skapar en kedja av ömsesidiga beroenden och förväntningar. Derridas reflektioner om gåvan som både ett positivt uttryck och ett gift speglar hans större dekonstruktionistiska filosofi, där han söker avslöja de motsägelser som ligger till grund för våra mest grundläggande begrepp och relationer.⁵⁹

O'Regan använder detta mångtydiga begrepp för att förklara den typologi han konstruerat kring olika typer av förhållningsätt till moderniteten. Han presenterar i sin artikel tre typer av förhållningsätt som han väljer att kalla *cheerers* (de

⁵⁷ Jaques Derrida har presenterat denna idé i flera av sina senare verk, framför allt *Given Time I Counterfeit Money*, (Derrida 1994.) Derrida hämtade mycket av sin filosofi kring omöjligheten av en sann gåva från den tyske existentalisten Martin Heidegger (Champetier 2001, 18). Liknande perspektiv gå även att se inom mer antropologiska studier, främst i Marcel Mauss, se (Mauss 1967).

⁵⁸ Derrida, Jacques, *Donner la mort*, Paris: Galilée, 1999.

⁵⁹ Översättaren till Derridas engelska utgåva av *Donner la Mort*, David Wills, påpekar att Derridas idé om tvetydigheten i begreppet ”gåva” påminner om det engelska uttrycket ”kiss of death.” Enligt Wills bär båda uttrycken på en dubbelhet där gåvan både implicerar ett offer och en förintelse, vilket skapar en paradoxal relation mellan liv och död.

som ser moderniteten som något gott), *weepers* (de som sörjer modernitetens uppkomst och utveckling av) och en tredje kategori som O'Regan klassificerar som *shadow-seers*.⁶⁰

Utöver att läsa den tredje mellankategorin, *shadow-seers*, som någon som strategiskt oscillerar mellan att förkasta och hylla moderniteten, går det att urskilja en mer nyanserad och dynamisk position. De som faller under denna kategori ser moderniteten inte som ett entydigt fenomen, utan som en ständigt pågående spänning som genomsyrar den samtida världen.

För *shadow-seers* handlar det om att konfrontera en samtid där de positiva och negativa aspekterna av moderniteten existerar sida vid sida, vilket skapar en känsla av inre och yttre konflikt. De är medvetna om modernitetens potentiella fördelar – såsom teknologiska framsteg, ökad individuell frihet och rättvisefrågor – men är samtidigt medvetna om de faror och förluster som följer med dessa framsteg, såsom ett förlorat sammanhang i traditioner, moral och andlighet.

O'Regan ger en poetisk och kraftfull beskrivning av dessa *shadow-seers* med orden: "her mind flooded with contrary perceptions".⁶¹ Här fångar han deras ständiga inre kamp mellan dessa motsatta perspektiv, där sinnet fylls av både hopp och oro, både förnyelse och förlust. För *shadow-seers* är moderniteten en dubbelbottnad gåva: den erbjuder nya möjligheter och utmaningar, men den har också förödande konsekvenser för traditioner, religiös tro och social sammanhållning. Deras position präglas av ett slags existential osäkerhet, där varje framsteg och varje förändring ständigt måste balanseras mot det som riskerar att gå förlorat.

Denna grupp är således inte passivt observant, utan aktivt engagerad i att navigera mellan dessa motstridiga krafter. Deras

⁶⁰ O'Regan 2018.

⁶¹ Ibid.

teologiska och filosofiska position kan beskrivas som en ständig strävan efter att hålla fast vid det som värdefullt, samtidigt som de söker en väg genom de utmaningar och möjligheter som moderniteten ställer på sin spets. Denna spänning, som O'Regan beskriver med stor känslighet, gör att de inte ser på moderniteten som något entydigt gott eller ont, utan snarare som en komplex verklighet som kräver både kritik och erkännande. Det är i denna spänning som han menar att människor kan se den ambivalenta karaktären av en gåva.⁶²

Det O'Regans typologi erbjuder som förklaringsmodell är både mönster i tolkningar av historiska och politiska förändringar och en förklaring kring hur dessa påverkar interaktionen med likasinnade och kritiker.

Analysen av en fenomenologisk spänning ger forskaren en möjlighet att undgå ofta ohjälpsamma dikotomier som frekvent säger mer om forskarens egna preferenser än vad som pågår i materialet, för att i stället lägga vikt på när och varför studieobjektet talar, skriver eller övrigt agerar i en given situation. Det väcker även frågor kring huruvida ens studieobjekt håller dessa tre möjligheter (att hylla, sörja eller detta tredje läge) öppna i samtal och tankar. O'Regans perspektiv ger även forskare möjlighet att skifta i abstraktionsnivå; dessa positioneringar kan både ske i vad teologen menar är "at the level of immediate intuition and perception"⁶³ och i större politiska och ideologiska debatter som den här studien studerar.

⁶² O'Regan beskriver dessa tre kategorier både som fenomenologiska perspektiv och ideologiska konstruktioner. Det senare löper risken att bredda begreppet ideologi till en allt för bred term och kommer därför inte användas på ett helt lika sätt i denna uppsats. För en givande diskussion kring en allt för bred definition av begreppet, se Lukin, Anabelle. "Ideology and the Text-in-context Relation." *Functional Linguist.* Vol. 4, nr 16. 2017. 2

⁶³ O'Regan 2018.

III. Traditionsideologi

Hur kan dessa perspektiv då forma ett systematiskt teoretiskt ramverk? Jag menar att det går att utveckla ett givande ramverk som både kan belysa en inre struktur i denna rörelse och visa hur denna struktur konstrueras genom hanterandet av kritiker, samt ett yttre kritiskt perspektiv, genom begreppet *traditionsideologi*.

Med begreppet traditionsideologi strävar jag efter att kombinera Alasdair MacIntyres resonemang kring tradition – hur traditioner inte bara bevarar, utan också utvecklar sina egna former av rationalitet genom tid i olika sociala och kulturella sammanhang – med Cyril O'Regans fenomenologiska insikter om hur människor faktiskt upplever och tolkar sin verklighet.

Denna kombination ger oss en möjlighet att förstå hur traditioner inte bara formar våra nuvarande perspektiv, utan också hur de är *emotionellt* djupt rotade i en historisk tolkning av det förflutna. Traditioner fungerar som en speciell grammatik för hur vi läser världen, där vi ständigt förhåller oss till tidigare händelser, idéer och handlingar – genom att fördöma eller hylla dem. Och det är denna dynamik, denna ständiga omvärdering och omtolkning, som inte bara påverkar våra visioner om framtiden utan också aktivt formar dem. Genom detta perspektiv framträder traditioner inte som statiska arv, utan som levande processer som ständigt omdefinierar både vårt förhållande till det förflutna och våra mål för framtiden.

Med andra ord: vilka resonemang, tänkare, estetiska preferenser och viktiga händelser man väljer att lyfta fram eller förkasta påverkas inte bara av den inre traditionsgrammatik man tillhör, utan också av hur man upplever att dessa delar påverkar ens liv, vad man håller för gott och sant, samt vad man anser vara en fara eller en trygghet i sin vardag. Om du ser på

en historisk utveckling likt en weeper, en cheerer eller en shadow-seerer, kommer detta att påverka vad du förkastar, förvränger eller rentav fördömer. Men den kvarstående frågan blir då: vad är det som gör detta till en [traditions]ideologi?

Mitt eget begrepp bygger på antropologen Clifford Geertz idé om ideologi som kulturella system och den amerikanska statsvetaren Jason Blakelys hermeneutiska perspektiv på ideologier:

Ideologies are, in fact, enormous lived-out narratives that incorporate the lives of numberless people and often entire societies. This embodiment also breaks down strict dichotomies between ideological descriptions of the world and the world itself. Ideologies are never simply attempts at description, but also at enactment and performance. They contain what I refer to as “ethically magnetic” features that inspire new kinds of identity and commitment from adherents. If ideologies are maps, they are maps that seek to build reality.⁶⁴

Vikten av denna förståelse av ideologi ligger i hur människor inte bara beskriver den verklighet de lever i, utan också hur de strävar efter att forma och omvandla den. Ideologier fungerar som ett slags lins genom vilken världen tolkas och ses, men också som ett verktyg för att bygga och förändra den. Genom ideologi uttrycker individer och grupper sina värderingar, sina drömmar om framtiden och sina förhoppningar om en bättre samhällsstruktur, vilket gör den till ett kraftfullt redskap för både förklaring och förändring.

I detta sammanhang kan statsvetaren Michael Freedens idé om ”ifrågasatta begrepp” och hans morfologiska analys av ideologier ge ytterligare insikter. Freedens teori belyser hur ideologier använder politiska begrepp för att skapa konceptuella

⁶⁴ Blakely, Jason. ”Ideology”, *The Philosopher*, senast uppdaterad 20 december 2022; <https://www.thephilosopher1923.org/post/the-new-basics-ideology> Hämtad 9 april, 2024.

kartor som hjälper människor att navigera i och förstå världen. Dessa begrepp fungerar inte som neutrala objekt, utan är dynamiska verktyg som ideologier ständigt omformar för att stödja sina syften. Freedens modell föreslår att ideologier kan delas upp i tre typer av begrepp: kärnbegrepp, intilliggande begrepp och perifera begrepp.

Kärnbegreppen är de centrala, grundläggande idéerna som definierar en ideologi. Dessa begrepp, såsom "frihet", "rättvisa" eller "tradition", är djupt förankrade i ideologins identitet och används för att strukturera dess övergripande visioner. Intilliggande begrepp är mer flexibla och kan anpassas för att passa olika sammanhang inom ideologin. De fungerar som byggstenar som gör det möjligt att bredda eller precisera den ideologiska diskursen. Slutligen är perifera begrepp de mer specifika och kontextbundna begreppen som inte är lika centrala, men som ändå bidrar till ideologins livskraft genom att binda samman teori och praktik i olika situationer.

Freedens modell hjälper oss att förstå hur ideologier inte bara fungerar som en uppsättning tankar eller idéer utan som dynamiska system som organiserar och omstrukturerar begrepp för att skapa en sammanhängande och handlingskraftig karta över världen. Denna förståelse är viktig för att analysera hur ideologier kan både spegla och forma den verklighet människor upplever och hur de strävar efter att bygga en ny, alternativ verklighet.⁶⁵

Om vi återigen uttrycker oss på ett annat sätt: Vi konstruerar våra traditionsideologier för att konkretisera det vi anser vara etiskt tilldragande, genom att skapa konceptuella kartor av vår värld, både vår förståelse av historiska händelser och de samtida. Dessa ideologier är flexibla och kan förändras, i större eller mindre omfattning, beroende på de omständigheter

⁶⁵ Freedon, Michael. "The Morphological Analysis of Ideology", i Freedon, Michael, Sargent, Lyman Tower & Stears, Marc (red.) *The Oxford Handbook of Political Ideologies*. 1. ed. Oxford: Oxford University Press. 2013. 115–137.

och behov som uppstår över tid. De fungerar som verktyg för att organisera och förstå världen omkring oss, samtidigt som de erbjuder en riktning för hur vi önskar forma framtiden. I denna process är ideologier inte statiska, utan snarare dynamiska och anpassningsbara för att möta föränderliga sociala, politiska och kulturella realiteter.⁶⁶

Jag skulle vilja gå så långt som att säga att detta gäller alla människor, i det att vi alla är språkliga, historiska och kulturella varelser, oavsett om man anser att historien styrs av enbart materiella lagar, universums inneboende ordning eller gudomlig försyn. Vi alla strävar efter att förstå och forma vår omvärld. Denna gemensamma strävan är en grundläggande del av vår mänsklighet, och avspeglar vårt behov av att skapa mening och ordning i en värld som ständigt förändras. Oavsett våra olika perspektiv och övertygelser, engagerar vi oss alla på något sätt i att tolka vår plats i världen och forma vår framtid.

Den tänkare vars teoretiska perspektiv ligger närmast mitt eget är Talal Asad och hans idé om *diskursiva traditioner*. Mitt begrepp bör inte förstås som ett konkurrerande perspektiv till Asads, utan snarare som en fortsättning på hans arbete. Den Saudifödda antropologen Asad, som är mycket kritisk till studiet av *religion* som något statiskt och essentiellt, presenterar i stället islam som en diskursiv tradition. Han ställer frågan:

What is a tradition? A tradition consists essentially of discourses that seek to instruct practitioners regarding the correct form and purpose of a given practice that, precisely because it is established, has a history. These discourses relate conceptually

⁶⁶ Ideologier kan även välja att inte bemöta sociala eller kulturella förändringar, vilket vi ser i olika reaktionära ideologier. Att säga att dessa ideologier inte förändras skulle vara att missuppfatta vad som faktiskt pågår: de förändras, men den ideologiska kartan erbjuder inte längre en verklig blick på omvärlden. I stället riskerar den att vilja "stanna" eller "stoppa" omvärlden och forma den till den bild man anser bör vara bäst, snarare än den som faktiskt existerar. Jason Blakely beskriver detta fenomen som att man blir vilse i sin ideologiska karta.

to a past (when the practice was instituted, and from which the knowledge of its point and proper performance has been transmitted) and a future (how the point of that practice can best be secured in the short or long term, or why it should be modified or abandoned), through a present (how it is linked to other practices, institutions, and social conditions).⁶⁷

Här påminner Asad om både MacIntyre och Polanyi i att tradition inte är "något" som förs vidare intakt utan något som ständigt konstrueras och färgar individer, samtidigt som det ger forskaren ett möjligt telos att studera. Asad fortsätter med att specificera vad en distinkt islamsk diskursiv tradition är och menar att det är: "a tradition of Muslim discourse that addresses itself to conceptions of the Islamic past and future, with reference to a particular Islamic practice in the present."⁶⁸

Eftersom jag är intresserad av dessa tänkares ideologiska användning av sin egen tradition och för att just komma åt det som Blakely kallar "ethically magnetic" det vill säga det som tänkare ser som det etiskt lockande i ideologin, ämnar jag spetsa till Asads begrepp genom att just belysa den narrativa och kreativa aspekten av denna traditionskonstruktion. Begreppet ämnar förklara hur alla dessa argument (logiska, moraliska, estetiska, traditionella) placeras in i en större lockande berättelse, i en större karta som på flera sätt kan förstås som en saga med som leder vägen genom svår terräng.

Jag menar att detta begrepp såväl fångar MacIntyres traditionsbaserade rationalitet som O'Regans givandetypologi, som i sin tur kan ge perspektiv för att förstå traditionsideologier. Eftersom jag är intresserad av narrativ och berättelser närmar jag mig även, fastän på ett avstånd, semiotiken och narratologin.

⁶⁷ Asad, Talal. "The Idea of an Anthropology of Islam." *Qui Parle*, vol. 17, no. 2, 2009. 20.

⁶⁸ Ibid. 20.

Religionsvetaren Anna L. Peterson menar att narratologin inte bara studerar narrativ som historiska tolkningsverktyg ”by imposing a plot on a series of events”⁶⁹ men också hur denna ”handling” behöver karaktärer, början och slut och en kulturell tradition och tidigare berättelser att hämta från. Peterson menar att “The socially-constructed nature of narrative highlights the fact that every story, no matter who is telling it, is told for a point”⁷⁰, något som jag menar kan förstås som en av traditions-ideologins kärna: traditionens alla argument (logiska, moraliska, estetiska, traditionella) berättas i en sammanhängande berättelse för att skapa en modell eller en karta av handlingar, i enlighet med traditionens rationalitet och telos som bygger på ett gemensamt språk och referenssystem.⁷¹ Avslutningsvis bör termen förstås som ett verktyg i min roll som traditions- eller ideologiantropolog, där jag som observatör försöker förstå nätverk av tänkare och resonemang.

⁶⁹ Peterson, Anna L. “Religious Narratives and Political Protest.” *Journal of the American Academy of Religion*, vol. LXIV, no. 1, 1996. 28.

⁷⁰ Ibid, 28–29. Peterson fortsätter även med ett antal viktiga reflektioner gällande dess historiska och politiska förankring: “Narratives often motivate activism not primarily because of their vision of the past but rather because people find a projected future appealing. To be compelling, of course, a vision of the future must be coherent with people's understanding of the past. It must, further, seem possible—a utopia that is truly “no place” cannot motivate people, at least not many, to struggle for its realization. A story that builds on the past, accurately assesses the possibilities of the present, and presents an appealing future, however, also enlarges people's views of their possibilities [...] It can thus motivate them to remake the “narrative” in which they are living so that it resembles more closely the narrative they want to live” (Peterson 1996. 31.)

⁷¹ Detta mer diskursiva perspektiv på tradition behövs diskuteras med en mer allmän benämning av tradition som något statiskt och fast, detta sker i avsnittet ”resultat”

Del II. Den alternativa traditionalismen

I. Kyrkan och traditionen

Vi går nu vidare till en genomgång av det empiriska materialet, som i detta fall är hämtat från nummer av *Evangelization & Culture*, artiklar publicerade av New Polity, boken *Politics of the Real* skriven av David C. Schindler, samt "A Manifesto of the New Traditionalism". Innehållet kategoriseras i tre teman: "Kyrkan", "konsten" och "politiken". Innehållet är i första hand tematiskt organiserat för att tydliggöra en röd tråd, men där kronologisk ordning är möjlig att upprätthålla, följs även denna.

Låt oss först studera den kanske mest återkommande tematiken i denna rörelse: idén om en djup och bred katolsk tradition. Biskop Barron presenterar sin Word on Fire-rörelse som en motvikt mot vad han menar är en "puritanical impulse, which is very deep within all religion."⁷² Den katolska kyrkan, menar Barron, har resurser att motverka denna impuls genom traditionens inre dynamik. Tidigt i första numret av *Evangelization & Culture* kontrasteras WOF-traditionen med en torr och "boxed in" thomism; prästen Damian Ference beskriver i sin recension av verket *The Habit of Being*, en bok om sydstatsförfattaren Flannery O'Connor, hur hon förkroppsligar en mer levande typ av katolsk tradition och skriver:

It is unfortunate that today the words "Thomist" or "Thomism" are often associated with an outdated, boxed-in, scholastic

⁷² WOF, nr 1, 2019. 1.

tradition that fails to engage the modern world. But such an understanding is contrary to the true spirit of Thomism and Thomas Aquinas himself [...] For her, St. Thomas Aquinas was a brilliant philosopher, an unrivaled theologian, and an exemplary researcher and teacher. He taught that God exists, that it is reasonable to believe in him, and that the world was created and redeemed by him, all of which are antithetical to nihilism.⁷³

Ference menar att O'Connor bäst bör ses som någon som förkroppsligar vad Andra Vatikankonciliet förespråkade: "a lay Catholic woman, nourished by the sacraments and the rich intellectual tradition of the Church, intently focused on her artist's mission to consecrate the modern world through her life and her work."⁷⁴ Genom att placera Ferences ingående hyllning av O'Connor i det första numret finns det en indikation att hon bör ses som normerande.⁷⁵ Den sanna katoliken bör vara någon som ser problemen, inser sina egna fel och som underställer sig kyrkan som institution på ett *kreativt* sätt.

En annan tänkare som återkommande refereras i tidskriften är den brittiske författaren och journalisten G.K. Chesterton, en tänkare som får representera denna kreativa underkastelse. Redaktionschefen för tidskriften, Todd Worner, citerar Chesterton:

Catholic doctrine and discipline may be walls; but they are the walls of a playground. Christianity is the only frame which has

⁷³ Ibid. 17.

⁷⁴ WOF: nr 1, 2019. 18–19.

⁷⁵ Ference fortsätter och skriver: "Consider two of her most important and hopeful observations: 'It's in the nature of the Church to survive all crisis—in however battered a fashion'; 'The Church is founded on Peter who denied Christ three times and couldn't walk on the water by himself.' O'Connor loved her Catholic faith, but she wasn't naïve about what it meant to be part of the Church. She once noted, 'You have to suffer as much from the Church as for it'—and she was right. Yet Flannery O'Connor always remained a faithful daughter of the Catholic Church and a faithful hillbilly Thomist, which may be the exact brand of Thomism the world needs today" Ibid. 19.

preserved the pleasure of Paganism. We might fancy some children playing on the flat grassy top of some tall island in the sea. So long as there was a wall round the cliffs edge they could fling themselves into every frantic game and make the place the noisiest of nurseries. But the walls were knocked down, leaving the naked peril of the precipice. They did not fall over; but when their friends returned to them they were all huddled in terror in the centre of the island; and their song had ceased.⁷⁶

Katolicismen porträtteras här som en ram där människan kan "leka fritt". Observera att trots lekfullheten upplevs fortfarande det som befinner sig utanför den katolska ramen som något farligt, som ett stup och där kyrkan erbjuder en räddning. I sitt höstnummer 2020 om bibeln, fortsätter WOF författare att spinna på tråden om den räddande men dynamiska kyrkan. I numret presenteras bibeln (som oftast beskrivs med orden "den heliga skrift") som teologins själ, en idé hämtad från Andra Vatikankonciliet, och hur den katolska traditionen influerad av denna teologi genomsyrad av bibeln "provides a broad, humanistic perspective of man gives you the language you need to reach people where they are."⁷⁷

Dessa reflektioner går att läsa som både ett försvar för kyrkan och ortodoxin, samtidigt som det finns en vilja att hålla ett avstånd till alltför hårda och stränga definitioner av den katolska traditionen och läran. Denna balans återfinns även i Nya traditionalist-manifestet där de ställer sig i motsats till traditionalistiska rörelser:

Rather, we stand for the living flame of a very different traditionalism, a beautiful, living thing, ever ancient and ever new! In the words of the Holy Father, "Here we see the authentic Tradition of the Church, which is not a static deposit or a museum piece, but the root of a constantly growing tree. This

⁷⁶ WOF: nr 4, 2020. 8.

⁷⁷ WOF: nr 5, 2020. 3.

millennial Tradition bears witness to God's work in the midst of his people and 'is called to keep the flame alive rather than to guard its ashes'" (*Querida Amazonia* § 66). In every age, this living flame of Tradition has burned ever brighter by "scrutinizing the signs of the times and... interpreting them in the light of the Gospel" (*Gaudium et Spes* § 4).⁷⁸

Kyrkan och traditionen måste då tolkas som något levande, både gammalt och nytt på samma gång; något som kräver tolkande människors involvering och inte enbart abstrakta doktriner från en svunnen tid. En annan viktig punkt är att traditionen placeras "in the midst of his people", ett citat från påve Fransiskus apostoliska brev *Querida Amazonia*, publicerat den 12 februari 2020, som signalerar en öppenhet för specifika liberala och mer progressiva tendenser, än hos traditionalistiska rörelser som tenderar att inte använda detta mer församlingsorienterade språkbruk.

Sean Domencic, en av manifestets författare, använder liknande församlingsorienterade resonemang i sin artikel "The Christian Transcendence of the Right/Left Dichotomy" publicerad av *New Polity* 2023:

So let us pray before the Father that we be given fresh eyes, unclouded by the wisdom of this world. May we study the Scriptures and the Signs of the Times with the wisdom of the God-Man, Our King and Brother, Our Master and Bridegroom, Our Lawgiver and Liberator.⁷⁹

I detta sammanhang framträder en intern spänning mellan 'this world' och 'the signs of the times' – ett återkommande drag inom

⁷⁸ Domencic Sean, Larry Chapp, & Barnes, Marc. "A Manifesto of the New Traditionalism". 22 December 2021.

⁷⁹ Domencic, Sean. "The Christian Transcendence of the Right/Left Dichotomy". *New Polity*. 10 januari 2023. <https://newpolity.com/blog/right-left-dichotomy?rq=politics> Hämtad 2024-05-27.

rörelsen. I det följande undersöker vi hur kyrkan kan navigera och upprätthålla balans i denna dynamik.

Kyrkan som försvarare av ortodoxin

För hur ser dessa tänkare att en dynamisk men ortodox tradition skall kunna balansera traditionen i en ständigt föränderlig tid? I en recension av Netflix miniserie *Waco* om den omtalade sekten Davidianerna, ger författaren Andrew Petiprin ett svar på denna fråga och menar att problemet är att människor som älskar Gud försöker tolka bibeln utanför vad den Katolska kyrkans läroämbete kallar "the living teaching office of the Church".⁸⁰

Petiprin presenterar här en förklaringsmodell till sektens förfall i en individualistisk läsning av bibeln utanför kyrkan; en kyrka som kännetecknas av ett levande läroämbete och ett svar till den sekulära staten och dess oförmåga att förstå troende människor. Petiprin fortsätter denna utläggning med att hänvisa till Biskop Barrons bibliska tolkningsstrategier för att "recover the depth and power of the Bible in the twenty-first century".⁸¹ Avslutningsvis menar Petiprin att det finns en konstruktiv läsning av tragedin i *Waco*. För katoliker är den heliga skrift: "a mirror in which the pilgrim Church on earth looks at God."⁸² Författaren menar att tragedin i *Waco* kan ses som ett lärande exempel på hur kyrkan behövs som en tolkande kapten på ett stormigt hav, *kyrkan* måste leda världen att forma människor efter bibeln.

Detta begrepp "pilgrim Church" nämns först i detta nummer av tidskriften men kommer ligga som en viktig hermeneutisk nyckel för rörelsen, både hos Word in Fire och hos manifestets författare. Vad innebär denna pilgrimskyrka? Något

⁸⁰ WOF: nr 5, 2020. 23.

⁸¹ Ibid. 24.

⁸² Ibid. 24.

som kännetecknar en pilgrim är dess rörlighet, Biskop Barron skriver:

A great biblical conviction is that “we have here no lasting city.” This world is good, indeed very good; but it is, at the same time, ephemeral, evanescent. The psalmist tells us that our lives are over “like a sigh,” and that we are like “flowers which bloom in the morning but which by evening wither and fade.” Rather than idolize and absolutize our economic system—or our country, culture, political party, or leaders—we must remember that all such earthly things are fleeting. We should, accordingly, place our confidence only in the eternal God.⁸³

Biskopen, med WOF-författarna, balanserar mellan en institutionell kyrka med dess hierarki, läroämbete och dogmatik, med en gammaltestamentligt inspirerad kritik. Barron återkommer vid flera tillfällen i tidskriften med en liknande kritik.⁸⁴ Ett syfte för detta är att bättre kunna evangelisera en mångt och mycket icke-religiös samtid:

To evangelize in our own time and place, drawing especially the “nones” into the beauty and truth of Catholicism, we have to be nimble; we have to know what to use and to be able to quickly reach into this “Grandma’s attic” of the Church to use it. But we can’t do this if we don’t know our own tradition and study it.⁸⁵

En av de kanske viktiga punkterna i denna passage är biskopens strävan efter en specifik typ av traditionsappropriering av den katolska traditionen. Det vill säga, Barron tycks ha en specifik tanke hur WOF-rörelsens evangelister skall vara flexibla och snabba på sina fötter. Författarna till *The New Traditionalism*-

⁸³ WOF: nr 2, 2019. 1.

⁸⁴ Liknande argument där Biskopen beskriver kyrkans öppenhet till alla nationer och folk återfinns även i nummer 7.

⁸⁵ Ibid. 1.

manifestet lyfter en liknande poäng av att katoliker behöver återvända till att läsa sin egen tradition:

The Catholic Church is the guardian of the Sacred Tradition passed onto the disciples by Jesus Christ. In this age of deracination, it is no wonder that new generations are returning to tradition, rediscovering its forgotten heritage, both in the Church and in the world. But whenever the Spirit guides men to Truth, the Devil will strive to pervert their good intentions. As Catholics, we hold fast to all that is good in the movement for the restoration of lost traditions and oppose all appearances of evil. It has become evident that the Devil's tool to ruin the traditionalism of the 21st century is the spirit of the Pharisees, who opposed the renewal of the Spirit and the Good News of Our Lord Jesus Christ. We reject the white-washed tombs of this dead traditionalism.⁸⁶

Fariséer kopplas till dem som inte kan förnya, något som vi kan läsa även kopplas till djävulen. Men hur ska katoliker läsa sin tradition och i längden kunna genomföra dessa förnyelser? Teologen Tracy Rowland, som främst uppmärksammas för sin studie av Benedictus XVI, fortsätter att trycka på vikten av en katolsk tradition som leds av en tolkande institution. Rowland byter ut Waco med vad hon menar var det "teologiskt traumatiska 1700-talet" och kontrasterar Immanuel Kants autonoma och förnuftsbaseade läsning av religion och heliga skriften, byggd på det rena förnuftet, med påven Benedictus XVI:s traditionsbaseade rationalitet. Rowland skriver: "Benedict's response to Kantian moralism entailed an engagement with a triad of concepts: reason, revelation, and tradition. All three of these concepts have an impact upon our understanding of Scripture."⁸⁷

⁸⁶ "A Manifesto of the New Traditionalism". 2021.

⁸⁷ WOF: nr 5, 2020. 89–90.

Denna triad av Benedictus bibelförankring utvecklar Rowland sedan genom att hänvisa till Gadamer, den tyske teologen Romano Guardini och den schweiziska teologen Hans Urs von Balthasar som alla ger tolkningsföreträde åt bibelns radikalitet snarare än subjektets förnuft. Som en motkraft mot både en subjektivistisk och en för statisk läsning av bibeln föreslår Rowland ett återvändande till den fyrdelade tolknings-traditionen associerad med den antika och medeltida kyrkan. De fyra tolkningstraditionerna är: den bokstavliga, allegoriska, moraliska och anagogiska läsningen; en typologi som fått nytt liv tack vare den franske teologen och kardinalen Henri de Lubac.⁸⁸ Denna fyrdelade bibeltolkning propageras även starkt av tänkarna hos New Polity.⁸⁹

Vi har sett att både manifestets, *Evangelization & Cultures* och New Politys författare velat presentera just den rörliga men institutionella kyrkan, både i vilken roll dess dogmatik skall inneha och i vilken typ av bibeltolkning som bör förespråkas. I en intervju med journalisten Mark Galli, frågar chefredaktören Tod Worner om Gallis syn på kyrkan.

I denna intervju blir paradoxen ett ledande motiv. Galli menar att det finns en paradox i att katoliker (och människor i stort) är kallade till att leva ett heligt liv och ge sig fullständigt till Kristus, samtidigt som det finns en acceptans kring att människor är olyckliga syndare och att det finns en stor risk att man inte når i närheten av målet. Galli menar att denna paradox inkorporeras i den katolska kyrkan och skriver att: "The Catholic Church is the Church of both Graham Greene's 'whiskey priest' (in *The Power and the Glory*), who despite his many moral weaknesses is still used by God, and Father Damien, the saint who ministered to lepers at the cost of his life."⁹⁰

⁸⁸ WOF: nr 5, 2020. 95

⁸⁹ Williard Jones, Andrew. "A Liturgical Cosmos". *New Polity*. 30 oktober 2020. <https://newpolity.com/blog/a-liturgical-cosmos?rq=de%20lubac> Hämtad 2024-05-07.

⁹⁰ WOF: nr 6, 2020. 46.

I frågan om den Katolska kyrkan kan erbjuda den moderna världen något, svarar Galli:

Two things, which may seem paradoxical. On the one hand, there is steadfastness. In a world in turmoil and confusion, when people don't know their left hand from their right, when they're swimming in a sea of relativism and despair, the Catholic Church can be a solid rock upon which one can build a sure foundation for life. At the same time, we make a mistake if we think of the Catholic Church as the ultimate expression of conservatism.⁹¹

Galli visar här på dubbelheten i kyrkan som institution, dess funktion och dess essens med hjälp en klippmetafor; att kyrkan bör vara en klippa. Men han ställer samtidigt frågan hur fast den klippan bör vara, journalisten fortsätter:

It is anything but conservative at its core. Yes, of course, any institution with the size and longevity of the Roman Catholic Church will have a fair amount of conservatism in it, for both good and ill. But just when the Church seemed more set in her ways than ever—the epitome of conservatism in the modern world—along comes Pope John XXIII and the Second Vatican Council. [...] The modern world needs a strong rock upon which to build and an institution willing to reframe in fresh ways its theology and practice so that it can reach out to a world that needs Jesus Christ more than ever.⁹²

WOF presenterar med Gallis svar att de allierar sig med konciliet och dess auktoritet. De visar även att de inte ser en motsättning i att använda motiv som ”a strong rock” och ”reframe in fresh ways”, något som signalerar en vilja att ha en bäge-och mentalitet. Manifestets författare tar detta paradoxala språkbruk längre i sin formulering:

⁹¹ Ibid. 48.

⁹² Ibid. 48.

In short, we stand alongside those countless souls who yearn for orthodoxy and renewal, who profess Thomism and ressourcement, who embrace hierarchy and liberation, who pray with traditional forms and active participation, in a word, the prophets of the New Traditionalism.⁹³

Joseph Ratzinger

Hela rörelsen präglas av en återkommande figur som spelar en avgörande roll i att definiera och förmedla dess värderingar och teologiska inriktning. Författarna till WOF och manifestet använder denna figur (utan att nämna honom vid namn) för att illustrera vad de anser vara den ortodoxa, men dynamiska kyrkan. Figuren är central för att förstå både rörelsens grundläggande principer och dess strävan efter förnyelse och utveckling inom en traditionell ram. Denna person är: prästen, biskopen, kardinalen och sedermera påve Joseph Ratzinger/Benedictus XVI.

I en artikel av den tyska journalisten Peter Seewald, översatt av Fr. Brian McNiel, hyllas Ratzinger som den tänkare som har givit kyrkan den rätta tolkningen av det Andra Vatikanconciliet. Ratzinger, som var en deltagare i conciliet, presenteras som en av de väsentliga pusselbitarna i att ge kyrkan de resurser för att föra in katolicismen i en ny fas.⁹⁴ Seewald klargör Ratzingers kyrkopolitiska och teologiska positionering: att Ratzinger tidigt lyfte varningens finger kring en utveckling som förskingrade conciliets anda:

Ratzinger affirmed that true progress comes from a renewal that begins at the roots—not through a new building that is put in the place of the old building, [...] After the council, different camps

⁹³ "A Manifesto of the New Traditionalism". 2021.

⁹⁴ WOF: nr 6, 2020. 92.

were formed in theology and in the Church (a situation that remains to the present day). Modernists like Hans Küng dismissed Ratzinger as a renegade, a traitor, a progressive theologian who had turned into a reactionary.⁹⁵

Det finns en ambivalens i Seewalds porträttering av Ratzinger. Teologen används som ett viktigt exempel för framsteg och förnyelse och Seewald menar att det är felaktigt att påstå att Ratzinger skulle ändrat sin teologi i en reaktionär riktning i slutet av 1960-talet; samtidigt menar han att "Ratzinger was a hindrance to the zeitgeist, because he stood firm by the decisions of the council and opposed the nebulous 'spirit of the council.'" ⁹⁶

Till skillnad från progressiva katoliker var den hyllade Ratzinger inte rädd för att vara omodern.⁹⁷ Likt den ovan nämnda Mike Gallis, som arbetade med motiv av "solid rock" och "reframe in a fresh way", används motsatspar som "true progress" med "opposed the nebulous spirit of the council" för att beskriva Ratzingers modiga balansgång. Även om det går att läsa Seewalds beskrivning av Ratzinger som en balanserande motpart mot traditionella och progressiva eller liberala krafter under konciliet, faller den hårdaste kritik mot olika typer av liberal katolicism.

Författarna till manifestet för nytraditionalism följer denna argumentering och förkastar en polariserad läsning av konciliet:

Therefore, we affirm not only the validity of the Second Vatican Council, but the primacy of these dogmatic and pastoral constitutions, in our present era, to instruct the people of God to be "an instrument for the redemption of all" (Lumen Gentium § 9). We reject the rupturists on both the right and the left, who both assert that the Council taught modernism. We likewise

⁹⁵ Ibid. 92.

⁹⁶ Ibid. 93.

⁹⁷ Ibid. 93.

reject the lukewarm liberals who, despite their formal acceptance of the Council, have muted its full message and compromised for either the conservative or progressive form of the bourgeois individualism of modernity. Without the full flowering of the Council, the modern world cannot be redeemed for if “to doubt the Council is to doubt the Holy Spirit Himself Who guides the Church” then to dilute the Council is to dilute the work of the Spirit.⁹⁸

Ratzinger återkommer även i WOF-författaren Roland Millares artikel ”It’s the End of the World: As Ratzinger Knows It”,⁹⁹ där författaren presenterar Ratzingers teologi i relation till kritik både från konservativa och liberala håll med fokus på dennes eskatologi.¹⁰⁰ Benedictus upplevs för WOF-författarna som stabil och nyanserad, något som är ett återkommande tema i läsningen av påven:

As head of the Congregation for the Doctrine of the Faith, Ratzinger spent twenty five years articulating the teaching of Vatican II and defending it against its critics on both the left and the right. [...] He was also one of the great defenders of reason on the world stage. At a time when many of the representatives of the secular culture were questioning our capacity to know anything as true, Ratzinger resisted what he termed “the dictatorship of relativism.” He claimed, in line with the great Catholic tradition, that certain truths—moral, intellectual, and aesthetic—can be known and that this knowledge in fact serves to unite people across religious and cultural divides.¹⁰¹

⁹⁸ “A Manifesto of the New Traditionalism”. 2021.

⁹⁹ WOF: nr 10. 2022. 104.

¹⁰⁰ Nummer 16 av tidskriften, helt tillägnad Ratzinger, inleds av Biskop Barron själv med orden: “Pope Benedict XVI (formerly Joseph Ratzinger) leaves a remarkable legacy in both the Church he served and in the wider society. Often pilloried by his opponents as a fire-breathing conservative, he was in fact one of the most balanced, nuanced, and stabilizing figures within the Catholic ambit.” WOF: nr 16. 2023. 1.

¹⁰¹ Ibid. 1.

Benedictus framstår inte bara som en öppen och klarsynt dynamisk tänkare, han framställs också som en räddare av sanning och förnuft, något som identifieras som något som minskat i den sekulära kulturen.

Word on Fire och Biskop Barron följer i Ratzingers fotspår och identifierar bägge farorna i en flykt från den förnuftiga och sanningsökande kyrkan, samtidigt som den inte får förlita sig enbart på en defensiv rationalism. I slutändan menar biskopen att bägge dessa sätt att föra fram det religiösa budskapet blir bristfälligt och upphöjer i stället den kristna berättelsens annorlunda och radikala karaktär.

Teologen Matthew Levering identifierar i denna ansats influenser från den postliberala teologiska skolan ledd av George Lindbeck och Hans Frei och den brittiska teologen John Milbank, ledaren av en teologisk skolbildning som oftast kallas ”radikal ortodoxi”.¹⁰² Alla dessa tänkare har på olika sätt anammat filosofen Ludwig Wittgensteins idé kring språkspel och Barron menar, med grund i dessa tänkare, att det människor gör bäst i är att fokusera på evangelierna i sig.¹⁰³

Beige Catholicism, förändring och sekularism

Inom den bredare rörelsen jämföras ofta liberal katolicism med vad som kallas ”beige katolicism.” I artikeln ”Beyond the Banality of Beige Catholicism: Romano Guardini and a Sacramental Worldview” kontrasterar Roland Millare, som nyligen skrivit om Benedictus XVI, en beige katolicism med den tyske Romano Guardinis (1885–1968) sakramentala världsbild.

¹⁰² WOF: nr 7. 2021. 83.

¹⁰³ Ibid. 83–84. Levering avslutar sitt kapitel med att sammanfatta biskop Barrons egna teologi med att säga att biskopen ”reminds us that, over and over again, he has insisted upon “the embodied, the iconic, the incarnational.” In so doing, he has separated himself decisively from the liberal Catholicism in which he was first trained.” Ibid. 88. Detta visar att biskopen (och i förläggningen WOF-rörelsen) har förstått den liberala teologins grundsatser men erbjuder en mer robust katolicism.

Denna världsbild menar författaren kännetecknas av en omvänd prioritering av världsordningar. Millare skriver: “unlike ‘beige Catholicism’—the Church and the liturgy should set the agenda for the world and not vice versa”.¹⁰⁴

Millares utläggning av Guardinis sakramentala världsbild, som främst är hämtad från den tyske teologens verk *Der Herr* publicerad 1937, ämna främst förklara för läsaren att människan inte kan vara en *sann* människa utan Guds logos, en vanlig kristen ansats, men som Guardini använder som en kritik på sin samtid. I Guardinis utläggning av människan är hon ständigt beroende av Guds logos:

Either culture is forged by the autonomous person for whom God has been eclipsed and the ethos of selfish power and utility reign, or it is formed by the person who participates in communion with the life of Christ and lives by the ethos of self-giving love. The liturgy symbolically highlights the communion that undergirds the logos of a sacramental worldview in contrast with the individualistic autonomy that is characteristic of the logos of a secular worldview. The liturgy in Guardini’s estimation “does not say ‘I,’ but ‘We.’” The communal nature of the liturgy is opposed to individualistic autonomy within worship.¹⁰⁵

Millare lyfter denna sakramentala världsbild för att visa hur det inte finns en världsbild bygd på en föreställning av Gud, underbyggd av ett logos (en rationell ordning skapad av Gud), och en sekulär världsbild som inte innehåller en sådan logos. Vad Millare (och dessa resonemang är genomgående hos samtliga tänkare inom den bredare rörelsen) i stället menar är att dessa världsbilder arbetar med *tävlande* logos. Detta påverkar den moderna människans förhållande till omvärlden och människans relation till andra människor. Kulmen för

¹⁰⁴ WOF: nr 16. 2023. 41.

¹⁰⁵ Ibid. 43.

denna missuppfattning av de tävlande Logos menar Guardini är sekularismen som tar detta längre än andra världsuppfattningar. Millare skriver:

Secularism is the fruit of a dualism that splits spirit from matter, supernatural from natural, subject from object. Hence for Guardini, the first task of liturgical formation is that the human person "must become capable of symbol.". The essential link between the visible and invisible, the body and the soul, has been broken by the modern age. [...] The answer is that this is an increasingly difficult task unless we recover the significance of symbols in this modern age. In Guardini's timeless classic *End of the Modern World*, modernity is characterized by a subordination of logos to ethos, which has led to the autonomy of politics; the alienation of the human person in relationship to himself, to his work, and to nature; the reduction of freedom to license; and the enthronement of technology and progress. Modernity threatens the human person with a new culture characterized by danger because this autonomy means unbridled power without responsibility. Guardini describes this "new culture" as "willed into being by the spirit of man, built up abstractly by his own hands."¹⁰⁶

Guardini lyfter faran med autonomi för individen och i längden faran med politisk autonomi från "det symboliska" som länkar människan med Gud. Det finns då inget neutralt som inte går att koppla till olika tävlande världsbilder.

Liknande tankar presenteras av teologen Michael Hanby, som både skriver för New Polity och *Evangelization & Culture*, i hans artikel "Philosophy and Prophecy in the Thought of Augusto Del Noce" där han förklarar den italienska politiska filosofen Augusto Del Noces (1910–1989) historiska utläggning av det moderna samhällets steg från religiöst till icke-religiöst.

¹⁰⁶ Ibid. 44.

Del Noce menar, enligt Hanby, att denna nya icke-religiösa våg skiljer sig från tidiga ateistiska rörelser i det att de inte erbjuder en ny vision av världen utan i stället arbetar med att stänga ute alla frågor om transcendens, något som Del Noce kallar en ny form av totalitarism. Michael Hanbys läsning av Del Noce lägger den största skulden på den marxistiska skolbildningen. Marxismen, enligt Del Noce, har infört denna nya totalitarism genom att, i enlighet med tänkare som Feuerbach och Hegel, skifta fokuset från förnuft till praxis. Hanby skriver:

What matters now is history: the past historical and material conditions that make all truth claims into an expression of ideology and the future historical conditions that will be changed by human praxis—that is, by science and political action, whose “truth” is verified by its effectiveness. Within this new conception of “reason,” God, nature, even truth itself have become, strictly speaking, unthinkable.¹⁰⁷

Detta liknar de argument som tidigare hämtades från Guardini; att det politiska har intagit den översta platsen och att detta leder till en alienation av människan. Del Noce kritiserar även den katolska kyrkan för att den går med på detta skifte från förnuft till praxis. Hanby skriver om Del Noce där han kritiserar progressiv katolicism:

its replacement of the vertical transcendence of eternity with a horizontal transcendence of futurity, its acquiescence in the reduction of truth to ideology, its reduction of the Church from a mystical and sacramental entity to a political and sociological entity, its substitution of sociology and psychology for philosophy and theology as the Church’s primary mode of thinking and speaking, and even his advance critique of the “listening Church”—all seems as if it was written for 2023.¹⁰⁸

¹⁰⁷ WOF: nr 17. 2023. 24.

¹⁰⁸ Ibid. 25.

Denna ersättning av de transcendentala aspekterna av kyrkan till förmån för en horisontell världssyn innebär inte bara en förändring i hur man ser på kyrkans roll i världen, utan det har även en djupare betydelse för dessa tänkare, och det är ett återkommande tema hos författarna som skriver för *New Polity*.

För dem betyder detta att den sanna och djupare rollen för den katolska kyrkan inte bara blir missuppfattad, utan att denna missuppfattning riskerar att förvränga en inneboende kristen kärna. Denna kärna riskerar att missuppfattas och därefter missriktas mot felaktiga mål eller idéer. Ofta manifesterar detta sig i en typ av sakralisering av politiken, där politiska idéer och mål ges en nästan religiös eller helig status, vilket leder till att de sätts på en piedestal som om de vore universellt rättfärdiga. Författaren Daniel DeCarlo diskuterar i sin artikel "Social Justice and the Re-Enchantment of the World" hur denna utveckling sker och förklarar: "Social justice is an attempt to satisfy the inherent human desire for sacred revelations which serve to frame human society."¹⁰⁹

DeCarlo avslutar med att peka på den grundläggande orsaken till denna utveckling: människans inneboende behov av det heliga. Enligt honom fyller social rättvisa det tomrummet som finns när den transcendentala dimensionen av religionen har minskat eller förlorat sin plats i det offentliga livet. Detta innebär att ideologier som fokuserar på social rättvisa, trots deras världsliga och ofta sekulära karaktär, i själva verket försöker ersätta det heliga och det transcendentala i människans sökande efter mening.

I detta sammanhang argumenterar DeCarlo för att konservativa – här specifikt katoliker som strävar efter att uppfylla en sann och autentisk katolsk sociallära – står inför ett allvarligt hinder. De är ofta fastlåsta i sekulär liberalism, en

¹⁰⁹ DeCarlo, Daniel. "Social Justice and the Re-Enchantment of the World", *New Polity*, 27 augusti 2019, <https://newpolity.com/blog/social-justice-and-the-re-enchantment-of-the-world?rq=secularism>.

politisk och social ordning som inte erkänner eller inte fullt ut förstår den heliga dimensionen som kyrkans läror och traditioner erbjuder.

Detta, menar DeCarlo, innebär att konservativa katoliker riskerar att förlora kampen om framtiden, eftersom de inte kan konkurrera med de starka, emotionellt laddade narrativa om social rättvisa som tillfredsställer människans djupt rotade längtan efter helighet och mening på ett sätt som dagens sekulära samhälle ofta missar eller förnekar. Dessa idéer liknar de som framförs av tänkare som Henri de Lubac och andra från *ressourcement* och *Nouvelle Théologie*, som ser sekularism och ateism inte som ett förnekande av det sakrala, utan som en förskjutning av det heliga. För dessa tänkare innebär sekularism inte att religionen helt förnekas, utan att det heliga har förlorat sin centrala plats i samhället. Ateism ses inte som ett aktivt avvisande av Gud, utan som en brist på förståelse av människans djupa behov av det transcendentala, där det sakrala söker sig fram på nya, ofta fördolda sätt.

Ny teologi: frihet och samvete

Vi har redan stött på ett antal namn och skolbildningar som ligger som grund för denna rörelse, låt oss nu dyka ner djupare i de tänkare som denna rörelse lyfter som sina föregångare.

De tänkare som återkommer är just de som associeras med "nouvelle théologie"-rörelsen. Fr. Emery De Gaal lyfter bland annat den tyske teologen Erich Przywara, SJ, som han menar "saw an urgent need to overcome Neo-Scholasticism, which, despite its Catholic content, suffered from a rather abstract and impersonal presentation of the faith."¹¹⁰

I samband med detta presenteras även det franska begreppet *ressourcement*, som beskrivs som en teologisk idétradi-

¹¹⁰ WOF: nr 7. 2021. 95.

tion där tänkare: "intend to live consciously and directly from all the riches (i.e., "sources") of theology—from Scripture and the Church Fathers, to the saints and the liturgy, to Thomas Aquinas and present-day thinkers."¹¹¹ Tänkare i denna omstridda "rörelse" är bland annat: Henri de Lubac, Henri Rondet, Claude Mondésert, Marie-Dominique Chenu, Hans Urs von Balthasar och senare Joseph Ratzinger.¹¹² De Gaal, som argumenterar för Barrons tillhörighet i denna rörelse, sammanfattar rörelsen och säger att:

They hold in common the need to integrate afresh the biblical-patristic genius, along with a personal and vital approach to life (as expressed by, inter alia, the French philosopher Maurice Blondel), into the whole fabric of Catholic theology. Most especially, the historicity of God's Incarnation is placed into prominent focus. Therein the theology of Thomas Aquinas finds new valorization. This movement had a major impact on the Second Vatican Council (1962–1965). It strove for a principled openness toward and dialogue with the world by way of the arts, literature, philosophy, and mysticism.¹¹³

Hyllandet av *ressourcement* och teologer inom *nouvelle théologie* gäller inte bara samtida problem, utan formar också deras historiska beskrivningar. New Politys huvudgestalt, Andrew Willard Jones, använder Henri de Lubac återkommande i sina studier av medeltiden. I de Lubacs anda hävdar han att moderna kategorier inte är applicerbara på medeltidens samhällen, eftersom dessa begrepp är en del av den moderna västerländska uppdelningen mellan "kyrka" och "stat", "privat" och "offentligt", samt "individ" och "marknad".

Under medeltiden var samhällsstrukturen baserad på andra antaganden och en annan världsbild. Detta bygger på en

¹¹¹ Ibid. 95.

¹¹² Ibid. 94.

¹¹³ Ibid. 95.

felaktig bild av det sekulära, som i sin tur grundar sig på en missuppfattning av Guds nåd och relationen till den mänskliga naturen – något som på engelska kallas ”grace-nature”-debatten.¹¹⁴ Richard DeClue talade tidigare om detta i sin artikel i WOF, där han också belyser denna felaktiga uppfattning och dess inverkan på hur vi förstår både teologi och samhällsstruktur.

Manifestet för en ny traditionalism återkommer ständigt till nouvelle théologie och ressourcementrörelsen, och beskriver ressourcement, till skillnad från mer traditionalsiska tänkare, som ‘radical *and* [min betoning] orthodox Catholicism which has been widely professed and practiced for over half a century, producing many holy apostolates and saints.’¹¹⁵

Manifestet påpekar att ressourcementteologi, som är central för Andra Vatikankonciliet, utvecklade den Heliga Traditionen på ett sätt som är helt förenligt med thomismens grundvalar. Därför ser de ingen motsättning mellan thomismen och ressourcementrörelsen, utan tvärtom en harmonisk förening av de båda. I slutet summeras deras ståndpunkt: “In short, we stand alongside those countless souls who yearn for orthodoxy and renewal, who profess Thomism and ressourcement.”¹¹⁶

Trots en tydlig benägenhet för ressourcementrörelsen vill denna rörelse, som sagt, samtidigt betona och återupprätta mer traditionella auktoriteter. I detta sammanhang är det särskilt lämpligt att just tala något mer om den italienske medeltida filosofen och teologen Thomas av Aquino, vars särställning inom rörelsen inte bara är historiskt viktig utan även teologiskt relevant för dess nuvarande inriktning.

I nummer 17 av *Evangelization & Culture* ”The Four Last Things” redovisar den systematiska teologen Richard DeClue

¹¹⁴ Jones, Andrew Willard. “Church and State”, *New Polity*, 29 mars 2019, <https://newpolity.com/blog/church-and-state?rq=De%20lubac>.

¹¹⁵ “A Manifesto of the New Traditionalism”. 2021.

¹¹⁶ Ibid.

den katolska uppfattningen av människans mening i världen i relation till Guds frälsningsplan med fokus på en kristen eskatologi, eller slutet av världen:

These thoughts reflect the philosophy of Aristotle and St. Thomas Aquinas, who consider the final cause—the telos—of a thing as constitutive of its very nature. The formal cause (nature or essence) of a thing and its final cause are intrinsically related. What something is for is part of what something is. This principle of natural philosophy is maintained in theology, since *gratia praesupponit naturam* (grace presupposes nature). From the beginning, God created man for a reason, a definitive purpose: to offer man a share in divine life.¹¹⁷

Om man inte är bildad inom systematisk katolsk teologi kanske det är svårt att förstå hur detta blir relevant för rörelsen eller för denna uppsats och dess frågeställningar, men det DeClues läsning av Aquino visar på är inte bara en läsning karaktäristisk både för en katolsk exegetik, men mer specifikt en exegetik hämtad från *nouvelle théologie*-teologerna, där Guds nåd och den mänskliga naturen är mycket sammankopplade. Detta blir än tydligare när DeClue lyfter Aquinos kända idé om hur Guds nåd gör den redan på olika sätt benådade naturen komplett eller som DeClue skriver: “Grace heals and perfects when it is received properly.”¹¹⁸

Denna läsning, som återkommer bland tänkare i denna rörelse, att kyrkan inte bara är en institution på jorden precis som vilken som helst, men det instrument som genom Gud renar den mänskliga naturen, DeClue skriver:

The Church is, in a very real way, the sign and instrument of humanity’s union with God and with one another. The Church is a communion as part of God’s salvific plan of reuniting what has

¹¹⁷ Ibid. 90.

¹¹⁸ Ibid. 92.

been divided through sin. Sin separates: grace unites. Sin breeds division: grace calls and leads to communion.¹¹⁹

Författarna till manifestet för nytraditionalism lägger även de en stor vikt vid Aquino och hans filosofi och teologi. Manifestets andra punkt "The perennial philosophy of Saint Thomas is a foundation for the valuable 'New Theologies'" ger en antal riktlinjer för ett framtida förhållningsätt till Aquino och skriver:

We are encouraged by the words of Aeterni Patris "to restore the golden wisdom of St. Thomas." However, our regard for the Angelic Doctor does not deceive us into thinking that new theology is unnecessary. There is always a temptation to make an idol out of any great philosopher, which ironically destroys the value of his thought, for the fullness of Truth comes only from God. We know that "sacred theology rests on the written word of God, together with sacred tradition, as its primary and perpetual foundation"; and because God never ceases to speak through the Scriptures, "theology is most powerfully strengthened and constantly rejuvenated by that word" (DV§ 24).¹²⁰

Frihet

Även om dessa författare ser sig vara i linje med Guds sanning och en tradition som går tillbaka till vad de anser vara Kristus instiftande av den kristna kyrkan, skiljer sig dessa tänkare från vissa äldre katolska strategier och från traditionalistiska rörelser i det att de accepterar förnyelse och dialog med andra:

In our age of so many evils—capitalism and liberalism, totalitarianism and materialism, the sexual revolution and militarism—we have a great need for new theologies. Ressourcement theology, which is at the heart of the

¹¹⁹ Ibid. 92

¹²⁰ "A Manifesto of the New Traditionalism". 2021.

Second Vatican Council, was the first of many theological approaches which developed the Sacred Tradition, in a way entirely compatible with the foundations of Saint Thomas. We continue to study and learn from other new schools of thought, especially the Theology of the Body, the Theology of Liberation (as guided by the Vatican Instructions), and the Theology of the Common Good, developed in the light of personalism. We rejoice also at the new fruits of ecumenical dialogue with the East, which has produced the insights of Sophiology. While all of these new theologies have, at times, been dismissive of other traditions or even promoted by heretics, we, grounded in the solid rock of orthodoxy, have no fear of fruitful dialogue as we seek “the harmony which exists between elements of the faith” (DV § 12).¹²¹

Observera hur denna ressourcement-teologi skall lösa en mängd olika problem: kapitalism, liberalism som blandas med den sexuella revolutionen och militarism, kulturella och politiska ståndpunkter som både kan beskrivas som att vara hämtade från höger- och vänsterpolitiska skolor. Denna öppenhet och strävan till dialog kräver ett utrymme för frihet, något som dessa tänkare ägnar ett stort antal artiklar och böcker till. I det tionde numret av *Evangelization & Culture* från vintern 2021 ägnar författarna sidorna åt att presentera sin version av ”sann frihet”, en frihet som biskop Barron beskriver med orden: “Freedom is strongly affirmed in the biblical tradition, but it is a freedom of a very particular kind.”¹²²

För att visa sin specifikt katolska typ av frihet gör författarna distinktionen mellan bristfällande frihet och sann frihet. Barron själv inleder numret med att använda dominikanen Servais Pinckaers två förståelser av frihet:

¹²¹ Ibid.

¹²² WOF: nr 10. 2021. 1.

The first he calls “liberte de qualite” (freedom of excellence) and the second liberte de indifference (freedom of indifference). The second mode, with its roots in the late medieval and early modern period, is freedom as choice and self-determination. This model has asserted itself with such compelling force that a culture of self-invention largely holds sway. [...] In the measure that freedom of indifference obtains, God and his law will appear as especially threatening.¹²³

Barron menar i kontrast att den första typen av frihet både är en mer biblisk och därför sannare typ av frihet.¹²⁴ För att exemplifiera denna senare typ av frihet för en publik som kanske inte ser bibeln eller den klassiska idétraditionen som auktoritativ, ger biskopen nutida exempel i form av bland annat en pianospelare, som en som inte kan agera helt av eget tycke utan måste följa vad biskopen menar är ”objective demands, laws, and practices by which the skill in question works its way into her body and her mind.”¹²⁵

Det är i diskussioner kring frihet som rörelsens förhållningsätt till liberalismen blir tydlig. Med idéer om tankefrihet, yttrandefrihet och tryckfrihet, som de erkänner som idéer sprungna ur klassisk liberalism, visar rörelsen en öppenhet med liberala idéer, men inte utan en kritisk röst till vad man menar är värderingar som felaktigt kan tolkas som mål i sig utanför en religiös övertygelse. Därför ämnar WOF-författarna presentera:

an exploration of the freedom of reading, parenting, and—though it sounds paradoxical in the extreme to our modern

¹²³ Ibid. 1.

¹²⁴ Biskopen förklarar att: “The first mode, freedom for excellence, is the view that dominated throughout most of the classical period and that is on clear display in the Bible. It is not so much liberty of choice, but rather the disciplining of desire so as to make the achievement of the good first possible and then effortless” Ibid. 1.

¹²⁵ Biskopen fortsätter att säga att: “On this interpretation, law is not the enemy, but rather the condition for the possibility of real freedom” ibid. 1.

sensibilities—obedience. Authentic peace and liberty will be achieved only in correlation to the Word of God that appropriately grounds them.¹²⁶

Andrew Petiprin, vars tankar vi stötte på ovan i diskussioner kring Netflixserien *Waco*, återkommer i detta nummer med en diskussion om frihet med hjälp av den brittiske författaren George Orwell och hans klassiker *1984* i artikeln “George Orwell’s 1984 and the Catholic Sensibility”. Petiprin ställer romanens totalitära diktatur och teknokratiska mardrömsvärld i kontrast till påve Johannes Paulus II (som Petiprin väljer som auktoritet delvis för påvens upplevelser under en kommunistisk regim) och hans encyklika *Centesimus Annus* som bland annat behandlar totalitära regimer.¹²⁷ I en dialog med Orwell argumenterar författaren för att individen är hotad av att plockas upp av propaganda, indoktrinering och totalitära stater och regimer:

But an other-worldly Church, filled with individuals whose reason and will are shaped by the gift of faith, not only remains a viable alternative to Big Brother but is guaranteed to outlast him. In Christ, our non-coercive King, whose service is perfect freedom, the table is flipped on the likes of O’Brien and others in our world like him, who “are interested solely in power[...]. In the Catholic Church, man’s weakness and God’s strength are reconciled in every person through the objective reality of a faith once delivered to the saints and handed down undefiled to the present day. St. John Paul II concludes *Centesimus Annus*, “It is

¹²⁶ Ibid. 1. “Paul can say, “For freedom . . . Christ set us free” (Gal. 5:1), and he can proclaim himself a “servant” (or “slave”) of Christ Jesus (Rom. 1:1), because he is not saddled with a modern conception of freedom. He knows that when we are enslaved to the truth that appeared in Christ, we are free to realize who God wants us to be.” Ibid. 1.

¹²⁷ Encyklikan *Centesimus Annus* publicerades av Vatikanen 1991 i samband med hundraårsminnet av den första sociala encyklikan *Rerum Novarum*.

Christ who made man's way his own, and who guides him, even when he is unaware of it.”¹²⁸

Observera att författaren beskriver Kristus som en kung som inte tvingar, en ”non-coercive King”. Detta monarkiska motiv är något som vi kommer återkomma till, ett motiv som för många i en modern tid skulle upplevas som både ovanligt och motsägelsefullt. Robert P. Georges skriver i sin artikel: ”John Stuart Mill and John Henry Newman on Liberty” om den brittiske konvertiten Newman, som inspirerade tänkare som Johannes Paulus II, han citerar det kontroversiella uttalandet av Newman där han skriver: “the Pope, yes, but conscience first.”¹²⁹ Med en föraning om att en läsare kan få fel uppfattning av Newman, lägger författaren fram ett förtydligande i vad som kan tolkas som en proaktiv handling:

Of course, many a contemporary dissenting Catholic would be tempted right there to shout, “right on, brother Newman!” But that’s only if they didn’t know the rest of the story. For Newman, though the most powerful defender of freedom of conscience, held a view of conscience and of freedom that could not be more deeply at odds with the liberal ideology that is dominant (even, dare one say, orthodox?) in the contemporary secular intellectual culture and in those sectors of religious culture that have fallen under its influence. Let’s permit Newman to speak for himself, for he had already identified in the nineteenth century the tendency of thought about rights, liberty, and conscience that would become the secular liberal orthodoxy in the late twentieth:¹³⁰

¹²⁸ WOF: nr 10. 2021. 24.

¹²⁹ Ibid. 97. George svarar omedelbart med att detta fortfarande är inom ett katolskt ramverk och skriver att: “Our obligation to follow conscience was, he insisted, in a profound sense, primary and even overriding. Is there a duty to follow the teachings of the pope? Yes, to be sure. As a Catholic, he would affirm that with all his heart. If, however, a conflict was to arise, such that conscience (formed as best one could form it) forbade one’s following the pope, well, it is the obligation of conscience that must prevail.”. Ibid. 97.

¹³⁰ Ibid. 97.

Observera att författaren identifierar ”dissenting Catholics” med liberaler.

II. Konsten

Vi har nu undersökt en stor del av vad dessa tänkare vill att den katolska traditionen skall vara. Låt oss nu undersöka en annan viktig del av rörelsen: det konstnärliga och humanistiska ämnenas roll i en ny vision av kyrkan. Word on Fire-författare prästen Paul Murray, OP utvecklar ett vanligt ställningstagande bland religiösa:

Religion needs the arts; it needs the vision offered by painters, sculptors, poets, and musicians. But the arts themselves? Do they not, in their turn, draw inspiration of some kind from religion? The creativity we associate, for example, with the making of great poetry: Does it not require at least some form of orientation towards the transcendent?¹³¹

Det går att tolka detta som en vädjan till dialog mellan religion och konstnärer av alla sorter och att denna dialog rättfärdigar en öppenhet för det religiösa i samhället. Detta antyder att konst och religion är djupt sammanlänkade, där konstnärer kan inspireras av religiösa idéer eller världsuppfattningar för att skapa sina verk, och i sin tur ger konsten religionen ett uttryck som kan väcka eller fördjupa andliga upplevelser. Citatet belyser alltså den ömsesidiga påverkan mellan de två sfärerna.

¹³¹ WOF: nr 1. 2019. 111.

Konst som gränsöverskridare

Men hur långt tillåter denna rörelse konsten att gå? Ett annat sätt att formulera frågan på är; vilka gränser kan tänjas på i konstnärligt syfte? Författaren Elisabeth Scalia brottas med denna fråga när hon undersöker den större frågan, varför katoliker inte längre skriver bra fiktion:

Sadly, a real if secondary factor contributing to the shortage of new Catholic fiction is the Catholic readership—specifically the contingent of Catholic readers who pronounce themselves scandalized if someone wonders aloud whether *Brideshead Revisited*'s Sebastian and Charles might possibly have been in love. It's not an unreasonable question, and because we are a reasoning and reasonable Church we are still free to wonder; but when it was asked recently by a seminary student taking a class on Catholic literature, some were wildly outraged, suggesting the student should fail the class for the crime of "reading incorrectly."¹³²

Scalia refererar till katoliken Evelyn Waugh's bok *Brideshead Revisited* publicerad 1945, där huvudpersonerna Charles Ryder och Sebastian Flytes relation återkommande har tolkats som homosexuellt. Vad Scalia tycks vara besviken på bland katolska läsare, är att det inte finns en öppenhet för det som kan vara utanför de accepterade katolska ramarna:

If that is the mindset of some readers, how far can any Catholic artist explore human mystery and still have a career? As a friend wrote of that episode, "It is only permissible for Catholic writers to go dark if they write fantasy (but it has to be clearly redemptive and have no hint of sex) or are Dead Flannery. Everyone mourns the loss of the Catholic literary imagination

¹³² Ibid. 59.

while forgetting that literary imagination is itself authentically Catholic.¹³³

Scalia vill, att katoliker inte skall vara rädda för att bredda sin kreativa horisont och visa på människans komplexitet, något som missas i en kultur av rädda för skandal och som präglas av prydhhet:

In the face such narrow parameters, writers become too intimidated to write, while Catholic publishers (especially smaller houses who dare not release material that could tempt a boycott by the people who spend money on books but consider Graham Greene a near occasion of sin) become too wary to publish. If Catholicism is anything, it is a religion that acknowledges that human complexities include darker encounters, influencing the soul and psyche in myriad ways.¹³⁴

Författaren ger ytterligare en förklaringsmodell till denna prydhetskultur: avsaknaden av regelbunden bikt, något som hon menar för oss i kontakt med människans mörkare sidor: "When we were regularly confessing our drunkenness, our fights, our pettiness, our spites, we knew that yes, the soul is always in battle."¹³⁵ Flannery O'Connor är en författare som frekvent används i samtal om den modiga katolska konstnären. Författaren Matthew Becklo för fram liknande argument:

Flannery O'Connor pointed out a need for "a body of Catholic readers who are equipped to recognize something in fiction besides passages they consider obscene." "Catholic readers," she goes on, "are constantly being offended and scandalized by novels that they don't have the fundamental equipment to read in the

¹³³ Ibid. 59.

¹³⁴ Ibid. 59.

¹³⁵ Ibid. 60.

first place, and often these are works that are permeated with a Christian spirit.”¹³⁶

Observera att den text Becklo valt att citera just handlar om att katoliker har *verktygen* för att finna något som är tecken inuti konsten som lätt går att missa om den första instinkten är att förkasta. Biskop Barron presenteras som en sådan nyckelfigur som kan lära katoliker utveckla denna förmåga och dessa verktyg:

Barron has made a very similar point in the context of film: “We can’t afford to be grandmotherly and prudish when it comes to works of art that bear the ‘Catholic thing,’ but are also reflective of the dark side of life. . . You have to enter into that world and learn how to draw the best spiritual truths from it.” In fact, when asked where his love for dark, quirky films like those of the Coens comes from, Barron responded: “The Bible. . . . The Bible is a dark book. It’s full of sin and violence and murder and rape and invasion. The Bible is not some little cotton candy entertainment for a Saturday afternoon.”¹³⁷

Idén att det går att ”draw the best spiritual truths from it” är en hermeneutisk nyckel till varför WOF-rörelsen lägger så stor vikt på kulturen. Låt oss fortsätta på detta kulturella spår och undersöka vad dessa författare menar kan gå miste i en alldeles för nervös inställning till konsten.

Word on Fire författaren Katy Carl erbjuder läsare i sin artikel “Why Fiction Matters in Catholic Culture” en teologisk grund för att våga bredda den kreativa horisonten. Carl citerar Johannesevangeliet 3:12 där Jesus säger till sina lärjungar: “Om ni inte tror när jag talar till er om det som hör jorden till, hur skall ni då kunna tro, när jag talar till er om det som hör himlen

¹³⁶ WOF: nr 7, 2021. 29.

¹³⁷ WOF: nr 7, 2021. 29.

till?”¹³⁸ Carl menar att katoliker behöver bli bättre på att interagera mer med litteratur, både gammal och ny, både från den egna katolska traditionen och utanför den. Författaren argumenterar för att fiktionen har en speciell plats i det religiösa livet, Carl skriver:

Fiction's beauty is a function of its fidelity to concrete, lived experience. This fidelity is indispensable to the believability of all kinds of narratives, not only fictional ones. Blessed John Henry Newman correctly notes that a “sinless Literature of sinful man” that makes edification its singular goal is impossible—and, even if it were possible, would be too discouraging to edify anyone.¹³⁹

Fiktion som ledsagare

Fiktionen får här en evangeliserande funktion men också en epistemologisk funktion för att komma nära och få kunskap om erfarenheter som annars skulle vara dolda. I *Evangelization & Culture* nummer 2 följer författaren Jared Zimmerer denna epistemologiska tråd och jämför författaren med filosofen i det att bägge delar målet att finna sanning i tillvaron men också vetenskapen om var den sanningen slutar och vart högmodet och dumdristigheten börjar:

The novelist, much like the philosopher, is skeptical of anything that claims to have figured out the human thing. Human beings and society are broken, and neither the rationalist dream of the Enlightenment nor the scientism of today wrestles clearly enough with this metaphysical fact. [...] however, the work of the novelist is able to break through conventional wisdom and trendy thought in a way much like John Henry Newman's “real assent”: where in “notional assent” the mind contemplates the idea of

¹³⁸ *Bibeln: Bibelkommissionens översättning*, Libris, Örebro, 2001.

¹³⁹ WOF: nr 1, 2019. 72.

things, in “real assent” the mind and experience is directed to the things themselves.¹⁴⁰

Distinktionen mellan fiktion och verklighet blir här en lekfull paradox, där fiktionen, trots sin konstnärliga och imaginära natur, leder till en djupare förståelse av människan och hennes metafysiska grunder. Fiktionen kan således öppna upp för insikter om människans natur och hennes plats i världen, utan att försöka reducera denna förståelse till något absolut eller fullständigt. Genom att låta fantasi och verklighet samspela erbjuder fiktionen ett sätt att undersöka livets mysterier på ett sätt som inte är bundet av strikt rationella eller faktiska begränsningar. Detta tillåter en mer nyanserad och öppen form av förståelse, där vi kan närma oss sanningar om människan och världen utan att förlora komplexiteten och det oändliga i våra existentiella frågor.

Utöver denna mer filosofiska argumentation menar även Zimmerer att fiktionens betydelse har en etisk dimension. Fiktionen kan erbjuda oss ett spektrum av mänskliga erfarenheter och dilemman som utmanar våra moraliska föreställningar och värderingar. Genom att ta del av fiktiva berättelser konfronteras vi med frågor om rätt och fel, gott och ont, vilket i sin tur kan främja en djupare etisk medvetenhet och empati för andra. Genom att skildra människans komplexitet och inre liv, hjälper oss fiktionen att utveckla en större förståelse för de etiska och moraliska dimensionerna av vårt eget liv och våra handlingar.

Med hjälp av den katolska författaren Walker Percy skriver Zimmerer att: “If only one kind of truth prevails, the technical and abstract truth of science, then nothing stands in the way of the demeaning of and destruction of human life for what appear to some to be reasonable short-term goals.”¹⁴¹

¹⁴⁰ WOF: nr 2, 2019. 22.

¹⁴¹ Ibid.19.

Fiktion i den bredare bemärkelsen som jag nyss nämnde, fungerar då även som en gräns mellan okunskap och total kunskap, teknisk kunskap och total teknokratisk kontroll.

Professor Gary Saul Morson, expert på slaviska språk och rysk litteratur vid Northwestern University, menar att en full förståelse av ett tings vara, människan, ett samhälle eller världen i stort, ofta ligger som grund för radikaler och revolutionärer. Detta kontrasteras med författare i nivå med Fjodor Dostojevskij och Leo Tolstoj som i stället är på jakt efter den evigt djupa komplexiteten, Morson skriver:

For the radicals, evil had a single source (usually private property). For the great writers, the sources were legion. If one looked behind the multiplicity of events, Tolstoy argued in *War and Peace*, things did not simplify, as the radicals assumed. On the contrary, they ramified. Behind complexity lay still greater complexity. It followed that no theory would ever prove adequate for understanding human beings.¹⁴²

Denna passage kan både läsas som en hyllning till de konstnärliga och humanistiska ämnena och en filosofisk och vetenskapsteoretisk grundansats. Författaren James Matthew Wilson menar att detta är en typ av humanism. Wilson argumenterar för att poesi, som en konstform bland många, öppnar människan för en verklighet som oftast försvinner i en begränsande naturvetenskap. Han menar också att poesi ger människan möjligheten att närma sig "the mystery of our being, which in turn, directs us toward God."¹⁴³

Detta menar författaren är vad den franske filosofen Jacques Maritain menar när han talar om en "integral humanism". Enligt Maritain är det endast den kristna humanismen som kan visa den hela människan och därför vara

¹⁴² Ibid. 40.

¹⁴³ WOF: nr 9, 2021. 91.

en sannare humanism. Wilson använder därför Maritain och skriver: "It shows forth the goodness but also the radical incompleteness of the human. It suggests that the dignity of the creature finds its center and justification in journeying "vertically" toward the divine".¹⁴⁴ Det innebär att människans värdighet och syfte inte finns i något världsligt eller materiellt, utan att den verkliga förståelsen och förverkligandet av människan sker i en vertikal rörelse mot det gudomliga, mot Gud. Människan är inte ett fullständigt väsen i sig själv, utan hon är endast fullständig i sin relation till det transcendentala.

Liknande argument presenterar biskop Barron när han använder Dante Alighieris verk *Den gudomliga komedin* som ett exempel på en mer "humanistisk" humanism: "God became one of us so that we might join in his divine life. [...] Christianity represents the highest possible humanism. There is no humanism of any culture that would offer such a high vision of a human being."¹⁴⁵ För dessa tänkare betyder begreppet humanism en vision av hela människan, och hur sann en humanism är bygger enligt dem på hur mycket av människans komplexitet och natur som tas i beaktning. Enligt denna logik måste då Gud vara en del av denna natur då människan i denna föreställningsvärld är i grunden skapad av Gud. Likt Flannery O'Connor, Chesterton och Dante menar WOFs-författare att konstnärer har en unik möjlighet att fritt undersöka sätt att utveckla ett språk som denna katolska rörelse kan använda sig av. Flannery O'Connor, Chesterton, Maritain och Dante, finns det en röd tråd i vilken konst och vilken litteratur dessa tänkare använder sig av? Tod Worner skriver:

Modern writers, it is argued, speak acutely to our contemporary culture, our current plight, and our complicated, cutting-edge concerns. Surely, it is sniffed, no one has contended with what we

¹⁴⁴ Ibid. 91.

¹⁴⁵ Ibid. 39.

contend with. [...] But here is why I still prefer the classics. First, classics transcend time, language, and culture. And they do so for one primary reason: they have something enduring to say about the universals of human nature.¹⁴⁶

En direkt följdfråga man ställer sig till denna passage är varför klassisk litteratur skulle innehålla denna nyckel till det universella mänskliga naturen? Följande passage kan bringa ljus till denna skepsis, biskop Barron skriver i tidskriftens nummer om film och filmens roll i evangelisering:

Cinema also offers an incredibly promising opportunity to “lead with beauty.” In the postmodern context, so marked by deconstruction and relativism, it is often difficult to commence an evangelical presentation of the faith with either the true or the good. [...] The very beauty of those forms can then lure someone toward the good (what is the style of life that made them possible?) and the true (what are the doctrines that undergird such things?). This is why films—the distinctive art form of our time—can prove so evangelically effective.¹⁴⁷

En förklaring till Worner och Word on Fires förkärlek till det klassiska, kan vara att deras samtid upplevs vara alldeles för långt borta från det vackra, alldeles för förstörd av relativismen (en idé hämtad från bland annat Ratzinger) och därför i behov av räddning. Här återkommer den kulturella hermeneutiska nyckeln: att katolikers roll i samtiden är att finna det heliga i det dolda. Barron skriver:

movies are sown liberally with “seeds of the Word.” Almost all of the Church Fathers delighted in finding what they called *logoi spermatikoi* (seeds of the Word) in the pagan religion and philosophy that surrounded them. [...] We should not be fearful,

¹⁴⁶ WOF: nr 3, 2020. 7.

¹⁴⁷ WOF: nr 4, 2020. 1.

cramped, and defensive with respect to secular entertainment, but rather go out to meet it with confidence and panache. We will find not only rays of truth, goodness, and beauty that point to the transcendent God, but also “Christ figures” who reflect his Son. Are any of these adequate presentations of the Word as such? Of course not. But can they do the essential work of “preevangelization,” providing a way in, a point of departure, a seed that might grow?¹⁴⁸

Här visar biskopen på en inställning till populärkultur som bryter mot vissa konservativa inställningar av att skydda människor från degenererad och skadlig konst. Författaren Onalee McGraw visar på en liknande inställning som Gary Saul Morson och Biskop Barron, och argumenterar för att konsten, och i hennes fall filmen, visar på en inneboende metafysik i den mänskliga naturen:

The very best of these films supply a cinematic metaphysics of human nature as God made it, dramatized in dialogue, direction, and performance. Believers and atheists, aspiring evangelizers and searching “nones,” with God-given imagination, will, memory, and reason, can get past the watchful dragons—the isms that pervade our postmodern culture. The isms on the one side of this centuries-long debate—like materialism and fatalism—deny our powers of free will and moral choice; those on the other side, subjectivism and radical individualism, insist we have the power to define ourselves and reality. The beauty of classic cinema elevates us to a higher plane as we engage each other, moving to understanding, solidarity, and moral action.¹⁴⁹

Nu börjar ett svar till frågan ställd till Worner bli tydligare: valet att hålla sig fast vid klassikerna, både inom litteraturen och i valet av filmer, beror på att de *fortfarande* kan visa vad de menar

¹⁴⁸ Ibid. 1.

¹⁴⁹ WOF: nr 4, 2020. 25.

är denna metafysik av den mänskliga naturen. De menar att deras samtid är alltför fast i ideologier och dogmer som alla på olika sätt beskrivs som icke-religiösa. Det tyder på en tidigare öppenhet till mer liberala och sekulära kulturyttringar som *senare* har fallit i ett stadie av fördärv.

Ett återkommande mönster bland dessa tänkare som följer i biskop Barrons fotspår, är att de kopplar ihop denna relativiserade och individualistiska kultur med olika former av mjukare eller mindre evangeliserande former av katolicism. Biskopen visar på en dikotomi mellan mjuk och ”dumbed-down” katolicism, som han menar okritiskt accepterar den sekulära kulturen och en mer dynamisk och stark katolicism som har ett eget intellektuellt och *konstnärligt* språk.¹⁵⁰

För biskopen (och i förlängningen den bredare rörelsen) finns det inte bara något oinspirerande i denna liberala katolicism, det finns även något som hotar att skada den framtida kyrkan. Inte bara det att det finns något otillfredsställande i en liberal katolicism (med vad biskopen menar är en kyrka fylld av ballonger, dockor och tunn teologi), det ger också ateister och icketroende ammunition till att attackera kyrkan. Biskopen vill i stället se:

the precision of Aquinas and the instincts of Newman, the rawness of O'Connor and the mirth of Chesterton, the poetry of Hopkins and the might of the Little Flower [...] All at once, the unexplored and casually abandoned “Catholic fairy tale” is replaced by, in St. Peter’s words, “the Messiah, the Son of the living God” (Matt. 16:16).¹⁵¹

¹⁵⁰ “I detest “dumbed-down Catholicism” and “beige Catholicism.” As a matter of fact, I talked about these themes a lot in my early writings, critiquing the liberal Catholicism that I had taken in as a young man. That brand of Catholicism was both “dumbed-down” and “beige-ified.” And I wanted them both to be overcome. [...] Our churches are often emptied of beauty, decoration, and symbolism—a kind of Bauhaus modernism took over a lot of church architecture. No, I wanted this film to sing, to look compellingly beautiful, and to appeal to the senses”. WOF: nr 7, 2021. 38.

¹⁵¹ WOF: nr 7, 2021. 66.

Robert Barron lyfter fram hur olika katolska tänkare och gestalter, som Thomas av Aquino, John Henry Newman, Flannery O'Connor, G.K. Chesterton, Gerard Manley Hopkins och Therese av Lisieux, tillsammans illustrerar den rikedom och djup som katolicismen erbjuder. Genom att kombinera intellektuell skärpa, andlig känslighet och konstnärlig uttrycks-kraft, framstår katolicismen som en tro som inte bara är intellektuell och filosofisk utan också levande och full av känslomässig och poetisk kraft.

Barron kritiserar den förenklade, nästan barnsliga uppfattningen av katolicism som en "fantasyberättelse", och ersätter den med en djupare förståelse där Kristus är den levande Messias och Guds son, som bekänns av aposteln Petrus i evangeliet. Den katolska traditionen är, enligt Barron, mer än en teoretisk konstruktion; den är en levande, komplex och fullständig tro som utmanar och fördjupar förståelsen av människan och Gud.

III. Politiken

Efter att ha visat mönster i hur dessa tänkare framställer och argumenterar för sin katolska tradition och kyrka och det specifikt konstnärliga språk som många av dem propagerar för, låt oss nu avslutningsvis undersöka hur tankarna förs över i diskurser kring politik.

Subsidiaritetsprincipen och katolsk sociallära

En av de viktigaste frågorna för dessa tänkare är frågor som rör ekonomi och hur ekonomi kan bidra till ett gott samhälle. Biskop

Barron inleder *Evangelization & Culture* nummer 2, som just handlar om ekonomi, med att framhålla att ekonomi inte bara är en bisyssla för kyrkan utan "crucial to the maintenance of the common good."¹⁵²

Biskopen tycks tala till både religiösa och icke-religiösa, som anser att religion enbart bör hålla sig till privata och individuella angelägenheter. Barrons perspektiv går emot vad många anser vara en grundpelare i Förenta staternas (och många andra västerländska länders) syn på ekonomi; idén att kyrkan inte har med ekonomi att göra och att den i stället bör ta hand om religiösa saker, något som biskopen besvarar med att säga:

First, this is simply repugnant to the Catholic view of God. If God is a distant supreme being, as many of our founding fathers thought, then what opens up indeed is a purely secular world that's only at best obliquely related to God. But God is not a distant supreme being rather, he is the creative ground of all existence, which is here and now giving rise to the whole of creation.¹⁵³

Inte bara det att biskopen ger kyrkan rätt att "lägga sig i" i den politiska sfären och i hur ekonomin bör se ut, han ger sig också in i en mycket lång debatt gällande vad som räknas som naturligt och övernaturligt; vad som räknas som den skapande människans sfär och Guds sfär: "Therefore, there is no purely independent secular realm untouched by God; rather, God impinges upon all of reality, including business, finance, and economics".¹⁵⁴ Barron fortsätter:

¹⁵² WOF: nr 2. 2019. 1. Biskopen utvecklar denna idé och menar att "We are all obliged, precisely as morally engaged persons, to work to ameliorate economic injustices. And this should be done on both the micro or macro level, which corresponds to the two great principles of Catholic social thought— namely, subsidiarity and solidarity." Ibid. 1.

¹⁵³ Ibid. 88.

¹⁵⁴ Ibid. 88.

Everybody has turned to God's purposes. That's the goal of the whole of biblical revelation: to sanctify every aspect of life. A largely unrealized and underappreciated teaching of Vatican II is the role of the laity is to sanctify the world. Once the priests have sanctified the laity through the sacraments, especially the Eucharist . . . now what? Go. The Church is there to sanctify the laity, that the laity might go in peace to sanctify the world. This is the building up of the kingdom of God, the realization of the heavenly Jerusalem.¹⁵⁵

Något att observera här är att biskopen inte tycks förespråka att det är kyrkans roll, som byråkratisk institutions, att korrigera eller hantera ekonomin, utan snarare vara en källa och rådgivande auktoritet till de som förväntas vara en drivande faktor i att förändra ekonomin. Detta skall då förverkligas i vad han menar är kyrkans två grundprinciper: subsidiaritet och solidaritet. Med det förstnämnda menas idén att politiska och ekonomiska beslut skall bestämmas på den nivå som anses mest lämplig och med ett fokus på det lokala. Denna ekonomiska princip, som oftast beskrivs som distributism, menar författarna dock inte bör ta en libertariansk eller anti-statlig karaktär.¹⁵⁶

Detta förväntas balanseras av den andra principen, solidaritet, som både skall motverka vad man menar är en typ av totalitarism där "'justice' is achieved either through outright manipulation and intimidation or through more subtle forms of social engineering";¹⁵⁷ eller där idén om ett gemensamt gott försvinner helt i en typ av radikal individualism "that positively celebrates the powerful person's dominance of the weak."¹⁵⁸ Dessa tänkare anser att katolsk sociallära kan balansera dessa

¹⁵⁵ Ibid. 89.

¹⁵⁶ Ibid. 1.

¹⁵⁷ Ibid. 1.

¹⁵⁸ Ibid. 1.

två extremer och i slutändan lära människor att se "the finally spiritual horizon beyond all economic efforts."¹⁵⁹

Manifestets författare Sean Domencic, i sin artikel "The Christian Trancendence of the Right/Left Dichotomy" i *New Polity*, arbetar med att bena ut kyrkans inblandning i ekonomiska angelägenheter och menar att dessa ofta tar sig formen ett av alternativen i ett höger/vänster-spektrum, något som författaren är kritiskt till:

Other Christians are uneasy, if not disgusted, with these framings but take the easy way out: they describe the Church's social teaching as a partisan platform, calling Her *centrist* or *neither/nor* because She has "policies" on both sides (e.g. "left" on economics, "right" on abortion). The most interesting are the most extreme: integralists who claim that to be Catholic is to be the perfect reactionary, the Platonic ideal of the Right, and liberation theologians who claim that to be Catholic is to be the perfect revolutionary, the Left in its purest form.¹⁶⁰

Domencic menar att detta försök att klassificera – och i förlängningen alliera sig med – en viss typ av politiskt alternativ, har förekommit sedan franska revolutionen, både bland höger- och vänsterpolitiker. Domencic själv ger en sympatisk läsning av vänsterpolitikens historia och menar att det har varit ett givande, men i slutändan, felaktigt försök:

There is, after all, a *kind* of continuity between socialism, liberalism, and nationalism—all of which have their origins on the Left—and Christianity, but it is the kind of continuity between a clay jar and a mosaic made of the jar's shattered pieces. Without the jar, there is no mosaic, which is not to say that the mosaic is the fulfillment of, nor superior to, the jar.

¹⁵⁹ Ibid. 1.

¹⁶⁰ Domencic, Sean. "The Christian Trancendence of the Right/Left Dichotomy". *New Polity*. 10 januari 2023. <https://newpolity.com/blog/right-left-dichotomy?rq=politics> Hämtad 2024-05-27.

Indeed, while both may be crafted attractively, the latter cannot hold water.¹⁶¹

Författaren avslutar sin artikel med tanken att ett försök att pussla ihop kristendomen med en politisk ideologi i slutändan är meningslöst och trycker i stället på idén att kyrkan skall försöka finna en "inre flamma" som kan interagera med andra ideologier utan att sväljas i dem:

Prophetically, back in the 1930s, Maritain wrote that to arrive at "a vitally Christian politics," rather than finding convenient alliances for the Church amid the worldly Spectrum, our aim "should be to protect the inner germ of such a politics against everything that would risk altering it." And that "even though the invisible flame of the temporal mission of the Christian, of that Christian politics which the world has not yet known, should burn in some few hearts only, because the wood outside is too green, still the witness borne in this way would at least be maintained, the flame handed on." That invisible flame, guarded throughout the last dark century by saintly Popes, and kindled further by the responses of the laity (Dorothy Day and the Catholic Worker movement, for instance, or the *ressourcement* theologians), has begun to burn brighter since the Second Vatican Council. So if we desire "some inkling of what it is 'to accept as a child the kingdom of God,' without which, Jesus said, no one can enter it [Luke 18:17]... it is certainly not a question of closing our eyes, for a child looks."¹⁶²

Word on Fire visar även dem på idén att kyrkan måste hitta inre krafter för att svara på samhällets problem och presenterar ett antal principer för den typ av ekonomi som den katolska kyrkan bör propagera. Författaren Matthew Becklo menar att

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² Ibid.

det finns en återkommande strävan efter ekonomisk rättvisa i bibeln.¹⁶³

WOF arbetar kontinuerligt i sin tidskrift med tio ekonomiska och politiska principer, något jag nu kortfattat skall presentera. Den första principen menar WOF är att ekonomin är till för personen, inte personen för ekonomin. Här används den spanska missionären Pedro Claver och hans motstånd mot övergrepp mot slavar som exempel.¹⁶⁴ Likaså hämtar man auktoritet från encyklikan *Rerum Novarum*, grunden till den katolska socialläran, och dess tjugoförsta paragraf: “not to look upon their work people as their bondsmen, but to respect in every man his dignity as a person ennobled by Christian character.”¹⁶⁵ Denna princip menar författaren är aktuell idag då “people are degraded for monetary gain—especially in the shadows of society, where the pornography industry, human trafficking, sexual slavery, forced labor, and the exploitation of children wreak untold havoc.”¹⁶⁶

Den andra principen går ut på att allt ekonomiskt liv bygger på moraliska principer och att dessa principer skall vara dömande på alla institutioner i huruvida de följs. Dessa principer skall vara för att skydda och forma personers mänskliga värdighet, familjen och det gemensamma bästa, något som exemplifieras av påve Johannes Paulus II.

Den tredje principen är all ekonomi bör dömas utifrån den effekt de får på de fattiga och utsatta, något som exemplifieras av den italienske filantropen Giorgio Frassati. Den fjärde principen bygger på att alla människor har rätt till liv och basala mänskliga nödvändigheter så som mat, kläder, skydd, utbildning, sjukvård och ekonomisk säkerhet. Denna princip exemplifieras av Moder Theresa av Kalkutta.

¹⁶³ WOF: nr 2, 2019. 57.

¹⁶⁴ Ibid. 59.

¹⁶⁵ Ibid. 59.

¹⁶⁶ Ibid. 59.

Den femte principen propagerar för att alla människor har rätt till att utveckla sina ekonomiska initiativ, ett produktivt arbetsliv, rättvisa löner och avtal. Likaså har människor rätt till att organisera sig i fackförbund och föreningar. Här citerar Becklo *Rerum Novarums*: “worken men have been surrendered, isolated and helpless, to the hardheartedness of employers and the greed of unchecked competition.”¹⁶⁷ Som ett helgonexempel för denna princip använder WOF den amerikanska arbetsrättskämpen Dorothy Day. Den sjätte principen är att alla människor skall arbeta utifrån sina möjligheter för att bidra till familjen och det större samhället. Jesus fosterfar Sankt Josef blir exempelgestalten för denna princip.

Den sjunde principen är att den fria marknaden både har fördelar och begränsningar, likaså staten och statlig inblandning i ekonomin. Som exempelgestalt använder WOF evangelisten Matteus som enligt tradition var tullindrivare. Den åttonde principen är att samhället har en moralisk plikt och skyldighet att skydda människans behov och motverka ekonomisk orättvisa. Den franska nunnan Anne-Marie Javouhey blir exemplet för denna princip.

Den nionde principen är att arbetare, arbetsgivare, chefer och aktieägare är alla moraliska agenter i det ekonomiska livet. Som exempelhelgon presenterar WOF den franska prästen Vincent de Paul. Den tionde och sista principen är att den globala ekonomin har moraliska konsekvenser. Som ett förtydligande av denna princip skriver Becklo; “Decisions on investment, trade, aid, and development should protect human life and promote human rights, especially for those most in need wherever they might live on this globe.”¹⁶⁸ Den italienska nunnan Frances Xavier Cabrini menar WOF exemplifierar detta.

¹⁶⁷ Ibid. 67.

¹⁶⁸ Ibid. 76.

Denna lista av principer följer en generellt liberal linje med fokus på välbefinnande och rättvisa, men som alla lämnar öppet möjligheten att fullt ut utöva en katolsk livsstil. Trots detta adresserar man mångt och mycket det moderna samhället som ett samhälle och en kultur i behov av räddning eller snarare en kultur som inte förstått sig själv; en kultur som behöver ledas på rätt spår.

Manifestets författare balanserar även en denna politiska balansgång mellan att upprätthålla den katolska ordningen med att tillgodose människors behov:

Therefore, we reject the limitations of the Right and Left political paradigm of modernity and embrace the tradition of Catholic Social Teaching as our foundation. We believe simultaneously in the “the permanent binding force of universal natural law and its all-embracing principles” (GS § 79), which puts us at odds with Marxist and progressive liberal doctrines, and that “there must be made available to all men everything necessary for leading a life truly human, such as food, clothing, and shelter”, which puts us at odds with reactionary and conservative regimes (GS § 26). In short, we believe in family, property, justice, and hierarchy just as much as solidarity, dignity, peace, and liberation.¹⁶⁹

Ideologier och slutna system

Likt idén att människan inte går att inkapsla i mänskliga filosofiska eller sociologiska system, menar dessa tänkare att det inte heller går att fånga helt i politiska termer. WOF-författaren Jared Zimmerer skriver:

One fallacy of modern thinking is the notion that if we could just create the perfect program of economics or politics, the evils of the world would dissipate, and we would finally reach a social

¹⁶⁹ “A Manifesto of the New Traditionalism”. 2021.

utopia. Whether or not one might call the genre prophecy, dystopian literature has shown the problem with such an idea.¹⁷⁰

På ett kontroversiellt sätt fortsätter Zimmerer att presentera vad denna tendens till absolutism leder till och kopplar denna tendens till syndafallet i början av en mytisk tid: "The aromas of egalitarianism and libertinism have seduced the masses since the Garden of Eden. Both 'isms' are governed by pride and tenderness, which Walker Percy and Flannery O'Connor agree 'leads to the gas chambers'".¹⁷¹

Vi är alltså tillbaka vid faran med *ett slutet sekulärt system*. Om Chesterton och O'Connor representerade idealet för den *dynamiske katoliken*, blir den franske fenomenologen och existentialisten Gabriel Marcel och den ryske författaren Dostojevskij ideal i diskussioner kring politik. Dessa tänkare skiljer sig både från konservativa och reaktionära tänkare som inte ville se problemen som plågade samhället men att de också inte kan förstås som progressiva.¹⁷² Detta är en reformpolitik som bygger på en tradition av första principer som inte går att förändra.

Likt frågan ställd ovan, när vi studerade vad som kunde hända om konsten blev för rigid, går det nu ställa frågan: Vad menar dessa tänkare händer om denna absoluta politik utan första principer tar över? Svaret på denna fråga är ideologi. Tod Worner skriver:

There is something devilishly captivating about ideology. Just imagine the comfort found in a prefabricated set of beliefs that, if unswervingly followed, would usher in heaven on earth. An answer to all questions, a philosophy to end philosophy, a program for paradise, who wouldn't want it? What price, if any, would be too great to pay? Unfortunately, ideology often comes at

¹⁷⁰ WOF: nr 2, 2019. 19.

¹⁷¹ Ibid. 19.

¹⁷² Ibid. 22.

the expense of freedom. True ideology fears questions. There is “right thinking” about the program, and then there is apostasy.¹⁷³

Worner vill måla upp en dikotomi mellan den katolska kyrkan och vad han anser är ideologier som lägger anspråk på människor och deras föreställningsvärldar; inte via argument eller det vackra (som kyrkan) utan via skändliga medel så som censur och förstörelse.¹⁷⁴

En återkommande poäng i rörelsen är att ideologier inte går att bli övertygad av, ideologier är i stället något som kommer utifrån, som påtvingar och som kräver människans tystnad och lydnad. Även om det inte skrivs ut uttryckligen, tycks detta vara slutmålet för alla föreställningar av ett samhälle, en filosofi eller en konstform som ser sig som ett slutet system med totala och kalkylerande sanningsanspråk; den som inte erkänner något större kommer i slutändan vända sig och förstöra sig själv. Vad är då den katolska kyrkan enligt Worner?

But the Catholic Church is not an ideology. Rather, it is the anti-ideology. First, it acknowledges that there is a transcendent and providential God who loved us into existence and imbued us with ineradicable dignity. Part of that dignity is the freedom to make choices (free will) and the freedom not to have faith compelled or truth foisted upon us. We are free to be wrong (with the attendant consequences), but free nonetheless. Next, in spite of our freedom, the Catholic Church is not aloof to its wayward children. It recognizes that all are fallen but redeemable and in need of guidance.¹⁷⁵

Utöver frågan vilka dessa “attendant consequences” är, blir det tydligt att Worners dikotomi bygger på både ett förlitande på en transcendent Gud och en misstro till mänskligt handlande,

¹⁷³ WOF: nr 10, 2021. 9.

¹⁷⁴ Ibid. 9.

¹⁷⁵ Ibid. 10.

människan är inkapabel att klara sig själv. Se hur Worner använder G.K. Chesterton i nästa passage:

The Catholic Church carries a sort of map of the mind which looks like the map of a maze, but which is in fact a guide to the maze. [...] The result is a map in which all the blind alleys and bad roads are clearly marked, all the ways that have been shown to be worthless by the best of all evidence: the evidence of those who have gone down them.” Finally, unlike ideology, the Catholic Church is not only open to questioning, it encourages it. True faith becomes stronger by engaging thoughtful (not stupidly contrarian) questioning. [...] To paraphrase Hans Urs von Balthasar, when surveying Scripture and all of the questioning the faith goes through, we come to one conclusion: the Catholic Church has no fear of difficult questions.¹⁷⁶

Den katolska kyrkan är, enligt detta resonemang, ingen ideologi eftersom den inte lägger den slutgiltiga auktoriteten hos en ledare eller ett parti, utan hos Gud. Något att observera här är att kyrkan, som Chesterton hänvisar till, likt en karta, inte presenteras som en institution med biskopar och med påven som överhuvud, utan som en välkomnande källa av klarhet i en annars mörk tillvaro. Denna mycket apologetiska läsning av kyrkan fortsätter när kyrkans metoder jämförs med (sekulära) ideologiernas metoder, som sträcker sig från censur, till indoktrinering och tvång.¹⁷⁷ I denna dikotomi försvinner alla distinktioner mellan olika ideologier, historiska som samtida, och fungerar som ”den andra” i relation till den räddande kyrkan. Argumentet fortsätter:

¹⁷⁶ WOF: nr 10, 2021. 10.

¹⁷⁷ Worner skriver: “Unlike ideology, the Catholic Church does not censor, cancel, or destroy; it welcomes, engages, and loves. It doesn’t indoctrinate and punish difficult questions; it draws us into a loving conversation about the intellectual and mystical genius of the faith. It doesn’t seek to dominate our children, but to liberate them from a life of sin”. Ibid. 11.

Pope Benedict XVI said it best: How many winds of doctrine have we known in recent decades, how many ideological currents, how many ways of thinking? [...] from Marxism to liberalism, even to libertinism; from collectivism to radical individualism; from atheism to a vague religious mysticism; from agnosticism to syncretism and so forth. [...] We are building a dictatorship of relativism that does not recognize anything as definitive and whose ultimate goal consists solely of one's own ego and desires. We, however, have a different goal: the Son of God, the true man. He is the measure of true humanism. An "adult" faith is not a faith that follows the trends of fashion and the latest novelty; a mature adult faith is deeply rooted in friendship with Christ. It is this friendship that opens us up to all that is good and gives us a criterion by which to distinguish the true from the false, and deceit from truth. In Christ, true humanism. In Christ, a mature faith. In Christ, a criterion. In Christ, friendship. And in Christ, authentic freedom.¹⁷⁸

Återigen approprieras begreppet humanism för att signalera kyrkans suveränitet.

Upplysningen och moderniteten

Allt det för tankarna till hur dessa författare hanterar den europeiska upplysningen och de politiska, ekonomiska, sociala och religiösa förändringar den förde med sig under 1700- och 1800-talet. I det tionde numret av *Evangelization & Culture* ger historikern Joseph T. Stuart läsaren en positiv läsning av upplysningen och argumenterar att den bör ses som ett hjälpmedel snarare än ett hinder för katolicismen. Stuart börjar med att kontrastera ett Europa innan slutet av 1700-talet var en kontinent som genomsyrades av censur, och att det var i slutet av detta århundrade som yttrandefrihet började propageras. Det

¹⁷⁸ Ibid. 11.

var även under denna tid som en offentlig sfär började växa fram utanför kyrkan och statens direkta kontroll. Stuart belyser en brittisk katolsk präst vid namn Joseph Berington som ett exempel på en katolik som kunde anamma upplysningens tankefrihet.¹⁷⁹

Men den lärde (katolska) humanisten vet att upplysningen har kommit under stor kritik. Stuart måste därför besvara denna kritik för att rättfärdiga en katolsk appropriering av upplysningsidealen, han skriver:

Many Romantic-era thinkers, Catholic intellectuals, and postmodernists have criticized what they call “the Enlightenment” for its supposed universalism, biased objectivity, and secularizing influence. [...] Though partly valid, these one-sided portrayals fall into what historian Vincenzo Ferrone called the “spell of the Centaur.” Ferrone used this symbol of the half-man, half-horse creature from Greek mythology to describe the way both secular and Catholic thinkers often fuse philosophy and history together, giving a transhistorical “essence” to the Enlightenment as a set of ideas inherently in conflict with faith.¹⁸⁰

Genom att bryta denna ”kentaur” ger Stuart katoliker möjligheten att våga använda upplysningens ideal och metoder och på så sätt avvärja den annars farliga upplysningen, för att i stället ge den en konstruktiv roll i evangeliserandet. För att

¹⁷⁹ “The Age of Enlightenment represented an important moment in the extension of free speech beyond the walls of medieval universities—where it arose in Europe—to society at large. Christians like Berington engaged the new culture and utilized free speech for their own purposes” WOF: nr 10, 2021. 64.

¹⁸⁰ Ibid. 66. Stuart försätter: “George Weigel wrote about how this confused mixture led both secular and Church leaders to act for 150 years after the French Revolution as if “the relationship between the Church and the modern world was a battle to the death: a zerosum game in which someone was going to win, decisively, and someone was going to lose, fatally”. Ibid. 66. Detta är något som Stuart menar har varit den rådande tolkningen av upplysningen bland katoliker.

avväpna denna sedan länge bittra fiende, ger Stuart exempel på hur katoliker redan då accepterade dessa ideal:

Some historians have argued recently for a specifically Catholic Enlightenment. They have rediscovered great Catholic Enlighteners such as the pious mathematician Maria Agnesi and the papal physician Giovanni Lancisi, [...] The Enlightenment Pope Benedict XIV (r. 1740–1758), rationalized canonization procedures, invested heavily in the Academy of Sciences in Bologna, and laid the groundwork for the Vatican Museums and Capitoline Picture Gallery [...] Benedict worked to keep faith relevant to the modern age, which is why historian David Sorkin suggested that the Age of Enlightenment “made possible new iterations of faith.”¹⁸¹

Stuart nyanserar bilden av en monolitisk upplysning genom att särskilja den franska och den engelska upplysningen. Medan den franska censurerade och förföljde, skrev och publicerade de brittiska upplysningstänkarna innovativa texter som stödde den kristna tron och dess moraliska uppfinningsrikedom. Stuart jämför dessa tidiga brittiska upplysningstänkare med mer moderna, accepterade tänkare som C.S Lewis, J. R. R. Tolkien och T.S. Eliot och menar att de utvecklade en mer dynamisk och fritänkande form av katolicism som inte därför blev sekulär eller oortodox. Stuart jämför upplysningen med moderniteten och ger sedan en övergripande historiebeteckning över hur den katolska kyrkan kom till att acceptera moderniteten:

It was not until the time of the Second Vatican Council that Catholic opposition to modernity shifted to wide-spread engagement. *Dignitatis Humanae* (1965) acknowledged that the “demand for freedom in human society chiefly regards the quest for the values proper to the human spirit.” [...] In this spirit, Pope John Paul II worked for a public church, not an established

¹⁸¹ WOF: nr 10, 2021. 66.

church—one that was proposed, wrote Weigel, not imposed. He continued: “In evangelizing the worlds of culture, as in evangelizing the worlds of political and economic life, the Church’s method must be that of freedom”—a freedom for excellence. Freedom involves risk. It requires “suffering each other to live as seems good to themselves.” It is often easier to turn to the state to compel others into external conformity than to strive constantly to propose and live out the truth in the sphere of culture. Catholics—and many others—have often fallen into this political temptation.¹⁸²

Det är just denna andra frihet som författaren identifierar som hämtad från den *rätta* formen av upplysningen. Men Stuart menar inte att detta är en ren appropriering av upplysningens idéer om yttrandefrihet, utan snarare en konfliktfylld och bråkig dialog, något som Stuart likt Worner identifierar som en anti-ideologi:

But Catholicism is not a closed system or a fully integrated ideology. The greatest ages of Church history were the ones open to outside influence. Did it take the Enlightenment to help Catholics more fully appreciate the importance of personal freedom in human society? Was it the very friction between faith and reason that spurred Catholic commitment to free speech? John Henry Newman’s idea of the development of doctrine through conflict of forces is instructive here. Perhaps that is why “the world of secular rationality and the world of religious belief” need one another and “should not be afraid to enter into a profound and ongoing dialogue, for the good of our civilization,” said Pope Benedict XVI in London in 2010. Ironically, in the twenty-first century, it is Catholics who are now tasked with defending one of the greatest Enlightenment legacies—free speech.¹⁸³

¹⁸² Ibid. 68.

¹⁸³ Ibid. 68.

Teologen Timothy O'Malley ger en något annorlunda läsning av moderniteten och menar att den även har en mörk baksida. O'Malley beskriver i sin artikel "Eucharist personhood: renewing all things in Christ" att människan har trätt in från moderniteten, in i en hyper-modernitet. Vad är det då O'Malley menar kännetecknar denna hypermodernitet? Författaren skriver: "It is marked by a severing of human persons from the past, an inability to contemplate the present, and a future reduced to technological innovation".¹⁸⁴

Moderniteten bygger inte bara på ett brott från tidigare epoker. O'Malley menar också att moderniteten inte kan lära sig av något före sig själv eftersom allt som inte är modernt eller kom innan tolkas som ett hinder, en konsekvens som författare menar skapar en alienation och splittring och i längden söndrar alla sociala band och lägger dessa händer på kapitalistiska och teknokratiska krafter, något som O'Malley menar har skapat en "forgetfulness".¹⁸⁵ Ett av de politiska målen för denna rörelse kan då tolkas vara att utveckla en enhetlig och systematisk motsats till denna "forgetfulness" av en tid som är förbi men som dessa tänkare menar på olika sätt både bör påverka och påverkar dagens moderna människor.

Här träder modernitetens ständigt kritiska motståndare in i bilden igen – rörelsens återkommande idealfigur: Joseph Ratzinger. I sin utläggning kring den nyligen avlinda påven Benedictus XVI/Ratzinger och hans politiska vision börjar Tod Worner med att placera Ratzinger i ett Tyskland härjat av nazismen och citerar honom:

"Without justice—what else is the State but a great band of robbers?" as Saint Augustine once said. We Germans know from

¹⁸⁴ WOF: nr 13, 2022. 102.

¹⁸⁵ O'Malley skriver att: "The traditional family, defined by a certain geographic and temporal stability, dissipates through a version of capitalism that perceives all familial bonds as subject to the forces of the market. It is this forgetfulness that is the engine of secularization". WOF: nr 13, 2022. 11.

our own experience that these words are no empty spectre. We have seen how power became divorced from right, how power opposed right and crushed it, so that the State became an instrument for destroying right—a highly organized band of robbers, capable of threatening the whole world and driving it to the edge of the abyss. To serve right and to fight against the dominion of wrong is and remains the fundamental task of the politician.¹⁸⁶

Worners val av citat är inte särskilt kontroversiellt. Denna syn på politikens roll delas av många, religiösa som icke-religiösa. Det som däremot visar på ett tydligare religiöst perspektiv är nästa del av Benedictus/Ratzingers citat:

At a moment in history when man has acquired previously inconceivable power, this task takes on a particular urgency. Man can destroy the world. He can manipulate himself. [...] How do we recognize what is right? How can we discern between good and evil, between what is truly right and what may appear right? . . . The conviction that there is a Creator God is what gave rise to the idea of human rights, the idea of the equality of all people before the law, the recognition of the inviolability of human dignity in every single person and the awareness of people's responsibility for their actions. Our cultural memory is shaped by these rational insights. To ignore it or dismiss it as a thing of the past would be to dismember our culture totally and to rob it of its completeness... In the awareness of man's responsibility before God and in the acknowledgment of the inviolable dignity of every single human person, [we have] established criteria of law: it is these criteria that we are called to defend at this moment in our history.¹⁸⁷

Observera återigen hur det tycks finnas ett behov av resurser för att *minnas* och att mer specifikt minnas de rationella insikter

¹⁸⁶ WOF: nr 16, 2023. 11.

¹⁸⁷ Ibid. 11.

som håller ihop samhället. Worners användning av Ratzinger visar på en kritik av de den politiska sfären som liknar mycket av den kritik som återfinns i traditionalistiska rörelser men som skiljer sig på flera sätt, något som plockats upp av *New Polity*. I kontrast till traditionalistiska rörelser är kyrkan inte främst en kyrka som försvarar doktriner, utan en kyrka som öppet och med kunskaper kan svara och lära Kristi lära till alla. En sådan syn på kyrkan underbygger en specifik typ av politisk vision av kyrkans roll, något som direkt har förts i samtal både med liberalismens ideal och olika versioner av integralism. Dessa diskussioner har främst plockats upp av *New Polity*.

Integralism, liberalism och kyrkan

En av de ledande rösterna hos *New Polity* är den amerikanske teologen, kyrkohistorikern och filosofen Andrew Willard Jones. I sin artikel "The Priority of Peace and the Problem of Power" publicerad 14 januari 2022, tar Willard Jones sin utgångspunkt i vad han menar är "The collapse of liberal moral and political order has led to a welcome revival in Catholic political thought,"¹⁸⁸ något som han hyllar men inte utan kritik då denna kris har enbart visat hur den moderna (amerikanska) debatten inte kommer ur en typ av konservativ politik.

Författaren identifierar två olika typer av svar på denna kris: en libertariansk och en typ som lägger stor vikt vid staten. Den ena förespråkar fokus på familjen och privata intuitioner utan inblandning av en stat, och den andra att staten skall styra upp och producera dygdiga invånare. Bägge dessa svar på liberalismens kris menar Jones är felaktiga:

¹⁸⁸ Jones, Willard Andrew. "The Priority of Peace and The problem of Power", *New Polity*. 14 januari 2022. <https://newpolity.com/blog/the-priority-of-peace-and-the-problem-of-power?rq=beauty> Hämtad 2024-05-07

Both the statist and the libertarians are drawing the wrong conclusions from liberalism's demise because they remain concerned with unitary sovereignty, with political power as state power. They remain for the most part in the modern political tradition, trying, unsuccessfully, to adapt this tradition to the current predicament. However, this tradition has already been overthrown. The theorists of so-called postmodernism have already demonstrated that real power exists exactly in the space between the lines of the categories of modern politics.¹⁸⁹

Jones menar i stället för att förstå samhället antingen som en uppdelning mellan en privat och en offentlig sfär eller att makt och inflytande främst kommer uppifrån, är auktoritet och styrning ständigt ihopkopplade i djupare system än en "top down" modell, något som han hämtar från Michel Foucault.¹⁹⁰

Politik är ett helt fält av diskurser, av identiteter, etiketter och ramar som alla problematiserar och skapar maktstrukturer, Jones menar att idén om staten som centrum för makten är i sig ett liberalt ideologiskt projekt. Som en lösning på liberalismens problem går det därför inte att föra in en form av statlig katolsk politik, som de identifierar med integralisterna, då det enbart skulle fortsätta ett system (om än mer totalitärt) som redan nu håller på att kollapsa:

Our reaction to the collapse of liberalism, therefore, cannot be to reassert the independence of the "private" sphere. Such independence never existed. Likewise, our reaction cannot be to reassert the state's power over souls. That power also never existed. Our proper theoretical reaction to the postmodern world

¹⁸⁹ Ibid.

¹⁹⁰ Jones skriver att: "Michel Foucault asserted that the intellectual and the ethical are the political—that the governance of the soul and the governance of the body are always integral [...] Foucault dissolved the rigid categories of modern politics such as public and private, economics and government, legal and moral, and so on, which perhaps once had a use but are simply no longer capable of describing our world" (Ibid..)

is not to retreat to defunct modern theories of positive state power, but to power through postmodernism.¹⁹¹

Författarens förslag, som han tidigare presenterat i sin bok *Before Church and State* (2017) är att blicka tillbaka på ett medeltida franskt exempel där maktrelationer sågs som ett nätverk av människor med olika maktanspråk där idén om en suverän stat inte fanns och där ett nätverk av personliga relationer och hierarkier ständigt förändrades i och med lokala variationer. Det var i denna miljö som kyrkans politiska idé om subsidiaritet kunde blomstra och där fred var den rådande principen. Jones kommer till slutsatsen att:

Foucault, among other postmodern theorists, has helped us see that power structures are not unitary, that the one claiming to be the ruler is almost never the actual ruler, and that impersonal bureaucratic or administrative mechanisms are only finally powerful through the complex dynamics of hidden hierarchies of violence behind and within them. In order to resist his demonic conclusions, we need not reassert a profoundly modern notion of sovereign rulership. We would do much better, I think, to assert the medieval priority of peace as I have attempted to do here. If we do this, we can directly counter Foucault's claim that "the history which bears and determines us has the form of a war rather than that of a language." To the contrary, through the priority of peace we can reframe Foucault's economies of power away from the endless networks of violence that he imagines and see rather our society's corruption as parasitic tyranny that preys upon "communities of authority," which are *precisely* communities of language, of truthful sharing and obedient receiving.¹⁹²

Jones visar här på en kombination av postmoderna tänkare med premoderna politiska visioner, något som New Polity-författaren

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² Ibid.

Xavier Focroulle Ménard beskriver som en väg att behålla pluralismen levande i en "sann integralism".¹⁹³ New Politys redaktör Marc Barnes argumenterar i samma linje i sin artikel "Ahmari, Vermeule, and the burying liberalism for good" som han publicerade på New Politys hemsida den 20 juni 2020.¹⁹⁴ I artikeln går författaren hårt mot de politiska filosoferna Sohrab Ahmari och Adrian Vermeule och deras idé om en religiös integralism där kyrkan skall använda nationalstaten och dess maskineri för att föra fram religiösa mål. I sin kritik mot Ahmaris version av intergralism skriver Barnes:

Integralists are right that Christians should lead the world, take its political offices, and orientate the political communities over which they have care towards the supernatural end of all humanity: God Himself. But they uncritically take up the modern State as the tool through which to effect this Christian revolution. They should not, because the modern State cannot perfect people in virtue. It cannot tug them up the ladder of divine ascent.¹⁹⁵

En del av Barnes mest centrala kritik är att integralister som Ahmari och Vermeule utgår från att staten är något naturligt

¹⁹³ Ménard, Focroulle Xavier. "The Legal Pluralism of True Integralism", *New Polity*. 15 september 2020. <https://newpolity.com/blog/legal-pluralism?rq=common%20good> Hämtad senast 2024-05-07. Ménard skriver att: Their critique questions the possibility of realizing true integralism by wielding the power of the State to coerce people into acting for the common good, a view associated with new integralists such as Adrian Vermeule, Edmund Waldstein, Sohrab Ahmari, Thomas Pink, and Gladden Pappin. As Jones and Barnes have argued convincingly in a series of publications for New Polity, modern liberal states are founded upon an ontology of violence based on the writings of Enlightenment thinkers such as Thomas Hobbes and John Locke. By contrast, since the end of politics is to perfect members of the polity into social virtue, i.e. the common good, they suggest that the proper approach to politics is through the principle of subsidiarity."

¹⁹⁴ Barnes, Marc. "Ahmari, Vermeule, and the Burying Liberalism for Good", *New Polity*. 20 Juni 2020. <https://newpolity.com/blog/burying-liberalism-for-good?rq=integralism>. Senast hämtad 2024-04-05.

¹⁹⁵ Ibid.

och därför något som katoliker utan problem kan använda sig av utan konsekvenser. Han fortsätter:

The state is a recently developed technology for the production and maintenance of absolute sovereignty; a contingent, perverse condition of modern societies, in which, rather than society being ordered by the families that constitute it, families are ordered by the rule of one who rules through the threat of violence, and by the subsequent subjugation of all human wills unto his own.¹⁹⁶

Barnes är här enig med författarna inom WOF. Det finns något unikt med moderniteten som skapar ett ideologiskt förtryck, något som kyrkan kan agera som motvärn. Det som kännetecknar New Polity och deras perspektiv, är att de snarare vill att katolska kyrkan skall bli *mer* politisk i det att staten, som en sfär utanför kyrkan, bör försvinna, Barnes skriver att innan moderniteten fanns bara kyrkan.¹⁹⁷

Tänkarna hos New Polity menar att deras vision dock skiljer sig från en teokrati då den bygger på att det finns en organisk relation mellan det sakrala (kyrkan) och det styrande organet (det temporala) men att dessa två är sammanlänkande men åtskilda i ett analogiskt samarbete, i skillnad från en teokrati som låter kyrkan styra samhället med statliga medel, Barnes avslutar:

The integralists are correct — the Catholic laity should sanctify their social order by taking dominion over its political offices. This is their vocation. But they do this not to operate the State, but to destroy it; not to utilize its sovereign posturing, but to

¹⁹⁶ Barnes menar att den politiska sfären såg helt annorlunda ut innan modernitetens intåg: "There was only the Church. The Church had two powers, the temporal and the spiritual. To coerce the wicked into impotence and to protect the faithful against the violence of the unjust and the heretical was the office of kings and governments — but these were not understood as some "other thing" apart from the Church" Ibid.

¹⁹⁷ Ibid.

humiliate it; not to make Catholicism the theoretical goal of an untransformed regime of violence, but to allow the Catholic Church to do what she always does, to abolish violence in the order of love, and to build the kingdom of Heaven on earth, a kingdom that the tradition has always held to reign, really and sacramentally, in and through the monastery. ¹⁹⁸

Det är i slutändan lekfolket, med rätt förståelse av sig själva i en kyrklig hierarki, som skall låta allt bli influerat av den Katolska kyrkan och Jesus lära.¹⁹⁹

Michael Hanby skrev den 27 september 2022 en artikel för New Polity där han utvecklar sin kritiska syn på de traditionalistiska rörelserna och dess postliberala och integralistiska visioner. Hanby är skeptisk till att propagera för en viss typ av integralism där kyrkan skall använda statliga och byråkratiska medel och låta denna statsapparat vara det verktyg som kyrkan använder för att förverkliga religiösa mål. Denna skepsis har Hanby hämtat från en generation teologer och tänkare, med den franske filosofen Maurice Blondel i spetsen, som alla inspirerades av en annorlunda tolkning och läsning av Aquino. Hanby ger vissa liknande argument som traditionalister använder och menar att liberalism och sekularism kommer med vissa problem:

Political life, to borrow a term from Maurice Blondel, is “metaphysics in action”: and every metaphysics, even one in action, implies some tacit conception of God—what God must be if the world is really like this—irrespective of whether he is thought to exist. Liberal order, whether in its classical 18th-

¹⁹⁸ Ibid.

¹⁹⁹ Barnes diskuterar detta med manifestets författare på Larry Chapps youtubekanal, där Barnes beskriver sin vision av en sannare integralism som en integralism där ”a catholic is a person devoted to the radical transformation of the social order in accordance to the love he has for Christ”. Chapp, Larry, “Interview with Larry Chapp, Marc Barnes, and Sean Domencic on the Manifesto of a New Traditionalism.” Gaudiumetspes22dr.larrycha26. 26 februari 2022. YouTube-video. 1:18:20. https://www.youtube.com/watch?v=PuH9-j2RAao&ab_channel=Gaudiumetspes22%3ADr.LarryChapp.

century form or its technocratic 21st-century form, is premised upon what Charles Péguy called “a mystical disaster”—also a metaphysical disaster— coincident with the invention of “the secular” as a kind of ontological *tabula rasa*, a blank field of mere power relations indifferent to divine presence, forming both the all-encompassing backdrop for the unfolding of history and the horizon beyond which we can no longer see or think. The advent of the secular thus coincides with a total transformation of the world’s relation to God—and indeed with the reinvention of God, nature, Christianity, and the Church as instruments of political and scientific purpose—a transformation, in other words, that affects every aspect of reality.²⁰⁰

Dessa idéer är som vi sett återkommande resonemang inom rörelsen, hämtade från bland annat Guardini och Ratzinger. Något som däremot skiljer sig mer från *Evangelization & Culture*, med Hanby som belysande exempel, är att New Polity även hittar en konstruktiv möjlighet hos dessa traditionalistiska rörelser:

As a theoretical matter, the revival of integralist thought is, despite its aforementioned defects, a welcome development. It challenges the simplistic narrative, common to both the left and the right, about the Church’s alleged rapprochement with liberal democracy as the highest and final form of human government, and it gives impetus to a clearer inner reconciliation of pre- and post-conciliar teaching. It should provoke renewed thought on the nature and ontological basis of authority and its distinction from power.²⁰¹

Varför är då Hanby skeptisk? Av flera skäl; en av dessa är att han är skeptisk till vad som egentligen är ”post” eller förbi liberalismen, då han menar att det inte finns mycket som skiljer

²⁰⁰ Hanby, Michael. ”Are We Wostliberal Yet?” *New Polity*. 27 September 2022. Först publicerad i tidskriften *New Polity* Nr 3.3 (Summer 2022).

²⁰¹ Ibid.

dess visioner från olika tidigare typer av konservativ katolsk amerikanism där amerikansk exceptionalism kombineras med en mycket stark vurm för den katolska kyrkans hierarki.

Hanby menar att denna strategi är en lika stor del av den liberala ideologien och slutar då i att denna nya våg av postliberalism inte ersätter något. Författaren menar att man måste lösa problemet på ett annat sätt: “If the deepest problems with our politics are not political but philosophical and religious, then it follows that the solution to these problems is also not political but philosophical”.²⁰² Författaren avslutar med att poängtera:

There is no hope for it, that is, unless we are able to “comprehend on our own time on thought” in the light of a truth, a *Logos*, that transcends all times. There will be no “restoration,” “rebuilding”—indeed, no salvation—without a renewal of the Catholic mind. “The truth will set you free” is not a platitude but an ontological and theological principle. The Catholic and human future—and it will be both, or it will be neither—depends finally not on political action but on rediscovering the truth of this principle.²⁰³

David C Schindlers The Politics of the Real

Detta perspektiv: att ”politisk förändring sker via filosofi” är ett återkommande motiv hos både New Polity, Evangelization & Culture och manifestet skrivet för en ny form av traditionalism. 2021 publicerade New Polity Press David C. Schindlers bok *The Politics of the Real: The Church Between Liberalism and*

²⁰² Ibid.

²⁰³ Ibid.

Integralism,²⁰⁴ som utforskar en möjlig dialog mellan liberalismens och integralismens principer.

Boken, som har tre delar, inleds med en kritik av liberalismen och vad Schindler menar är dess metafysiska och teologiska kärna. Enligt Schindler växer liberalismen fram som en motståndare till den katolska kyrkan, som författaren beskriver som en "realsymbol"; en historisk form som kombinerar tankar från grekerna, romarna och det judiska folket och att det är just denna realsymbol som liberalism förnekar.

Schindler avslutar med att föra fram liknande insikter som Hanby och menar att traditionalisterna, som likställs en stark form av integralism, i slutändan enbart förstärker den liberala ordningen genom att använda samma mekanismer och moderna kategorier som de motståndare man vill argumentera emot. Han ser likt Hanby en positiv sida av denna traditionalistiska och integralistiska kritik, då den lyfter den katolska idéen att religion har något att säga till om och inflytande i den politiska sfären, men menar att de gör det på fel sätt. Enligt Schindler misslyckas dessa traditionalister och integralister med att förstå den autentiska katolska traditionen som en dynamisk kraft som måste lyssna (mycket kritiskt) till de moderna världens komplexitet, snarare än att försöka återgå till en naivt återberättad förlorad medeltida eller tidigmodern politisk struktur.

Hans kritik ligger även i att integralisterna på flera sätt förväxlar de betingade historiska formerna av kristendomen (med ett vurmande för den medeltida kristendomen och den tidigmoderna estetiken) för en bestående teologisk princip. Likt Hanby menar Schindler att dessa traditionalister både är fångade i en form av eskapism och i en förminskad syn av både kyrkan, rationalitet och etik. I stället är Schindlers vision ett

²⁰⁴ Schindler, D. C., *The Politics of the Real: The Church between Liberalism and Integralism*, Steubenville: New Polity Press, 2021.

samhälle med två distinkta sfärer (politiken och kyrkan) som bäge arbetar mot det gemensamma bästa på *olika* sätt och med politik underordnad kyrkan. Detta skall inte ske i en form av tvång eller påtryckning utan genom dialog, samtal och ett fokus på att finna vad som är sant och gott;²⁰⁵ auktoritet förminskas inte till makt.

Här liknar Schindler både New Politys övergripande projekt och Word on Fires och manifestets poängtering av att se logos i kulturen med influenser både från deras egna katolska idétraditioner och Platon och Aristoteles, något som kan ses som ett återhämtade av klassiska och tidigmoderna idéer.

I ett samtal mellan David C. Schindler och biskop Robert Barron, på biskopens Youtubekanal, talar Schindler om risken att falla in i olika former av anti-liberalism som svar på ett missnöje med en för radikal ”woke”-vänster. Schindler säger att: ”We are beginning to see some really frightening instances, people are so tired of wokeism and the kind of exaggerated forms of liberalism that they want the absolute contrary as, you know sort of take solace or consolation in a sort of violent overthrow of that.”²⁰⁶

Schindler svarar sedan på frågan från biskopen om hur han förhåller sig till postliberalismen och svarar: “Catholicism isn’t postliberalism in the sense of something that’s emerged after liberalism, it predates all of our liberal institutions and its continued so there is still this green branch extended to us that we can reattach ourselves to and restore a healthy culture.”²⁰⁷

Återigen lyfter författaren sin kritik mot integralismen och beskriver deras mål med att säga: “to what extent can the church use the machinery of the state to achieve her ends? So we take the political order as it is, modern liberal state, but we try to

²⁰⁵ Schindler 2021. 253

²⁰⁶ Bishop Barron. ”D.C Schindler – Catholicism and Liberalism”, 14 mars 2024, Youtube-video, 45:15, https://www.youtube.com/watch?v=MPuR0HPLzc8&t=80s&ab_channel=BishopRobertBarron

²⁰⁷ Ibid. 46:01.

redirect it to Catholic ends.”²⁰⁸ Den andra strategin är att låta staten göra sitt och stå för det naturliga och sedan se kyrkan som något som tar hand om det övernaturliga.

Detta går inte att separera enligt Schindler: ”We are essentially spiritual creatures.” Our life is saturated by a concern for God.”²⁰⁹ Den politiska ordningen har redan en teologisk innebörd, allt har en teologisk innebörd, så att försöka applicera en teologisk betydelse ”utifrån”, med statliga medel, hade varit att bryta människans inneboende sökande efter Gud. Schindlers vision av kyrkans politiska dimension summerar han när han säger: ”The church reaches more deeply into society but it does it in a way that allows the integrity of the political sphere, it doesn’t have to dictate it.”²¹⁰

Ett exempel som Schindler sedan ger är att kyrkan inte bör stifta lagar i ett land, men bör vara en auktoritet i de grundläggande filosofiska och pedagogiska grunderna i samhället och den gemensamma kulturen. Kyrkans roll är på så sätt hermeneutisk; den bör tolka tiden, kulturen och vad som händer politiskt. Schindler ger tydligare exempel genom att säga att kyrkan inte bör stifta eller vara med i processen att stifta lagar om exempelvis sexualitet eller könsidentitet men bör vara den som *tolkar* vad en människa är och vad en man och en kvinna är.²¹¹

I ett samtal med Larry Chapp, en av författarna till manifestet, och Dr Rodney Howsare, beskriver David C. Schindler hur hans idé av en kyrka mellan integralismen och liberalismen är en typ av ”extramodernism”. Han menar att den både inte är premodern eller postmodern utan finner en väg som

²⁰⁸ Ibid. 49:55.

²⁰⁹ Ibid. 51:56.

²¹⁰ Ibid. 52:45.

²¹¹ Ibid. 53:20.

inte accepterar den horisont som moderniteten sätter utan att försöka gå tillbaka till en tid innan den moderna världen.²¹²

I *Evangelization & Culture* återkommer Tracy Rowland till idén om ett återhämtande av en underliggande filosofisk grund för att vända på vad man menar är en felaktig samhällsutveckling. Författaren återvänder till Ratzinger och hans ”reformshermeneutik” i motsats till en ”revolutionshermeneutik” som hon menar har varit den ledande tolknings-traditionen bland intellektuella sedan 1968-rörelsen. Dessa intellektuella, som Rowland menar “represent a fusion of the Nietzschean contempt for the Ten Commandments and Christian understandings of morality with a Marxist-style division of humanity into classes of the oppressors and their victims”²¹³, presenteras som ett av de stora politiska hinder och problem för en katolsk väckelse. Ratzinger, med flera andra tänkare, blir i denna framställning en räddning och en källa för framtidsvisioner.

In response to this problem, which began almost the moment the Second Vatican Council ended, Joseph Ratzinger, Henri de Lubac, and Hans Urs von Balthasar founded the journal *Communio: International Catholic Review* in 1972. [...] it offered interpretations of the documents of the Second Vatican Council consistent with what Ratzinger called a hermeneutic of “reform” rather than “revolution,” and it remains the first place to go to gain an understanding of the magisterial documents of the pontificates of St. John Paul II and Benedict XVI.²¹⁴

Communio, tidskriften som skapades av dessa tre tänkare, kan på flera sätt ses som en samlingspunkt för många av de

²¹² Chapp, Larry, “The Politics of the Real: Dr Larry Chapp, Dr David C. Schindler, and Dr. Rodney Howsare.”, *Gaudiumetspes22dr.larrycha26*. 21 Jan 2022. Youtube-video. 21:38. https://www.youtube.com/watch?v=-FBnD5En9EY&ab_channel=Gaudiumetspes22%3ADr.LarryChapp

²¹³ WOF: nr 16, 2023. 99.

²¹⁴ Ibid. 100.

perspektiv som presenterats i detta avsnitt. Låt oss nu dyka djupare och besvara de frågeställningar som ställdes i början av denna uppsats.

Del III. Den kreativa traditionalismen

I. Centrala begrepp och oscillering mellan innovation och bevarande

Låt oss nu försöka förstå dessa tänkare med hjälp av begreppet *traditionsideologi*. För att kunna göra detta, låt oss först omvandla de tre kategorier jag har använt genom arbetets gång. Om vi omvandlar den första kategorin, *kyrkan och traditionen*, kan vi se att den handlar om diskurser som visar på hur dessa tänkare ser sig själva och vad de anser att de är. Kategorin *konsten* kan vi sedan omvandla till diskurser som kretsar kring en speciell typ av inre grammatik som dessa tänkare (främst från *Word on Fire*) använder för att formulera och uttrycka sina tankar. Den tredje och sista kategorin, *politiken*, kan vi förstå som diskurser som handlar om hur dessa tänkare förstår och hanterar sin relation till andra och samhället i stort.

Låt oss nu använda dessa tre kategorier som en röd tråd och ringa in viktiga teman och begrepp som kan hjälpa oss att förstå denna traditionsideologiska karta. Inledningsvis, låt oss fokusera på begreppet *tradition* och vad det innebär för dessa tänkare.

Den levande traditionen

För dessa tänkare är tradition något levande, något som måste fortsätta framåt i en tid av osäkerhet och vad de uppfattar som en kris både i kulturen (underförstått den västerländska kulturen) och i kyrkan. Detta uttryck, "levande tradition", återkommer ständigt och är ett drivande begrepp inom rörelsens traditionsideologi. Traditionen ses inte som ett statiskt arv utan som en dynamisk och levande kraft, en som ständigt förnyas, utan att anpassas, för att möta samtidens utmaningar. Denna förståelse av traditionen kombineras med en syn på den kreativa men trogna katoliken.

För författarna hos *Word on Fire* manifesteras denna kreativitet genom figurer som Flannery O'Connor eller G.K. Chesterton, där författarna finner i deras verk en balans mellan trohet mot traditionen och en skapande förmåga att uttrycka den på nya sätt. På samma sätt uttrycker författarna bakom manifestet *A New Traditionalism* en liknande syn på den kreativa katoliken när de hänvisar till dem som kan finna den sanna traditionen i alla tider, utan att falla offer för en död traditionalism, genom att noggrant granska "tecknen i tiden" och reflektera över hur traditionen kan tillämpas i den samtida världen.

Motsatsen till denna levande tradition är den döda traditionalismen och den rigida teologin, vilket ofta likställs med fariséernas inställning till religionen. I rörelsens tankevärld framstår dikotomier som levande och död tradition, kreativ och rigid, öppen och stängd som centrala teman. Dessa dikotomier belyser en strävan efter att hålla en balans mellan att vara trogen traditionen utan att låta den bli ett hinder för kreativitet och utveckling.

På samma sätt framställs kyrkan i dessa diskurser som både vägvisare och ljus i en mörk tid, en levande och ständig källa som leder människan framåt. En av de mer intressanta

beskrivningarna av kyrkan är den som en mur runt en lekplats: en skyddande struktur som erbjuder trygghet och plats för fri utforskning och lärande. För dessa tänkare är kyrkan en källa där människor inte bara skall finna traditionens sanningar, utan också utveckla ett språk, en grammatik och ett helhetsperspektiv som grund för sitt eget liv och engagemang i världen.

Även om det mer vardagliga användandet av tradition som något som skall föras vidare eller försvaras återfinns i samtliga exempel (i synnerhet i manifestet som talar om att kyrkan är förvaltare av den tradition som Jesus och hans lärjungar fört vidare) argumenterar jag för att denna vision av ett överförande av en tradition skiljer sig från traditionalistiska rörelser och deras sätt att se på den och hur den skall föras vidare.

Traditionen för denna rörelse förväntas inte, som i traditionalistiska rörelser, vara något oförändrat, utan kan förändras genom historiska processer (som tolkas vara vägledade av den heliga ande som den tredje personen i treenigheten) och förädlas genom människor (som tolkas som en del av Kristi mystiska kropp) och kulturen som kan skapa nya teologiska och filosofiska tankegångar.

Rörelsen är dock snabb med att distansera sig från vad de menar är "liberala" eller "progressiva" katoliker som de anser ger för mycket åt det mänskliga tolkandet och autonomin. Ett sätt att se denna rörelses syn på tradition är en ständig mitt-emellan eller en vision av en dynamisk tradition. För att göra en poäng tydlig: de skiljer sig inte avsevärt från traditionalister i sin syn på dogma; den kristna läran kommer från Gud och är inte enbart en historisk process. Det som skiljer dem åt är att dessa läror kan fördjupas och förstås på ett djupare plan genom en form av reningsprocess genom att stärkas i dialog med moderniteten. Denna process innebär inte ett förnekande av traditionen, utan en förmåga att tillämpa och förstå den på nytt sätt, anpassat till de specifika utmaningar och frågeställningar som moderniteten medför. Det handlar om att behålla och fördjupa den ursprung-

liga läran, men också att se den genom den lins som våra samtida förutsättningar kräver.

En förklaring till denna vision och varför den är så lockande för dessa tänkare, eller vad Jason Blakely kallar "ethically magnetic", är att den skapar en frihet *inom* ett fast ramverk eller vad som kan ses som en bunden frihet. Det ger även dessa tänkare en möjlighet att uttrycka sig i formuleringar som "true progress" utan att det tolkas som något oortodox. Rörelsens återkommande hänvisning till Ratzingers "hermeneutic of reform" talar också om denna bundna frihet.²¹⁵

Begreppet "levande tradition" kan ses som ett kärnbegrepp i Freedens ideologiansats eftersom det belyser hur ideologiska begrepp inte är statiska utan förändras och anpassas över tid. Traditionen ses inte bara som ett arv utan något som kontinuerligt utvecklas för att möta samtida behov. Enligt Freedom fungerar ideologiska begrepp som "konceptuella verktyg", och genom att förstå traditionen som levande, får ideologin både flexibilitet och relevans. Traditionen blir ett redskap för att inte bara bevara det förflutna utan också för att forma framtiden och bibehålla ideologins aktualitet.

Utifrån ett mer MacIntyreanskt perspektiv kan man tydligt se konstruktionen av en särskild traditionsrationalitet i de försvar som både progressiva och traditionalistiska kritiker gör gällande traditionen. För dessa tänkare handlar det om att

²¹⁵ I sitt jultal 2005 till den romerska kurian presenterar Joseph Ratzinger två huvudsakliga tolkningar av Vatikanum II. Den första, som han kallar "hermeneutiken av diskontinuitet", ser konciliet som en brytning med tidigare traditioner och menar att texterna inte fullt ut återspeglar konciliets sanna anda. Denna tolkning leder till en klyfta mellan den före och efter konciliära kyrkan. Den andra tolkningen, "hermeneutiken av reform", betonar kyrkans enhet och kontinuitet, där konciliet ses som en förnyelse av kyrkan utan att förändra dess grundläggande struktur. Här handlar det om att uttrycka de eviga sanningarna på ett nytt sätt som svar på den moderna världen. Ratzinger menar att både progressiva och traditionella grupper inom kyrkan använder sig av en hermeneutik av diskontinuitet. Å ena sidan innebär konciliet (och modern katolsk lära i stort) något radikalt nytt som bör fortsättas, å andra sidan innebär konciliet ett radikalt brott med den sanna katolska traditionen. (Benedictus XVI 2005).

skydda traditionen från två ytterligheter: å ena sidan de som vill tömma traditionen på sitt ursprungliga innehåll och å andra sidan de som vill låsa fast den i en statisk och död mall. Traditionen, enligt denna syn, ska inte vara något som enbart bevaras eller fossiliseras, men inte heller förändras godtyckligt eller utan hänsyn till sin ursprungliga kärna.

För att upprätthålla traditionens rationalitet krävs en ständig balansgång där man noggrant väger vad man låter integreras i den levande traditionen och vad som ska förkastas. Enligt MacIntyres syn på traditioner som levande och dynamiska processer, innebär detta att det inte handlar om att bevara traditionen orörd, utan att förstå den som en pågående process av förnyelse som samtidigt är förankrad i en gemensam värdegrund och historia. Traditionen måste alltså vara flexibel nog att möta nya utmaningar, men också tillräckligt stark för att inte bli reducerad till en tom ritual eller en rigid doktrin. Denna ständiga dialog mellan bevarande och förnyelse är en central aspekt av den rationella traditionen, där varje generation bidrar till att forma traditionens utveckling och relevans utan att förlora dess djup och autenticitet.

Auktoritet

Ett närliggande begrepp är *auktoritet*. New Politys formuleringar visar på en syn av auktoritet som hämtar sin rationalitet både från traditionell katolsk teologi och liberala idéer om autonomi och rättigheter så som religionsfrihet, något som visar sig både i titeln på David C. Schindlers bok *The Church Between Integralism and Liberalism* och i Word on Fires användning av litteratur och film. Rörelsen grundar sin idé om auktoritet i kyrkan och dess läroämbete, men att denna kyrka som på flera ställen beskrivs som en pilgrimskyrka kan finna

inspiration i historiskt kontingenta rörelser och tankegångar från lekfolk.

Likt andra mer traditionella kristna rörelser ligger en stor del av auktoriteten på den heliga skriften, men rörelsen erkänner auktoritet hos historiekritiska metoder för att studera de olika genrerna bibeln är skriven på. Om den heliga skrift bygger på texter skrivna av författare påverkade av sin historiska kontext, men ledd av den heliga ande som i sin tur tolkas av kyrkan, kan kyrkan även hämta från samtida tänkare med sina historiska kontexter. Detta förklarar varför rörelsen kan ge ett erkännande till tänkare och konstnärer utanför kyrkan.

Rörelsen kännetecknas av en stark övertygelse om objektiva metafysiska och ontologiska sanningar, vilket gör dem kritiska mot relativism, emotivism och teologiska idéer som ontoteologi och fideism. De avvisar relativism eftersom den nekar till universella sanningar och emotivism eftersom den ser moraliska och teologiska uttalanden som subjektiva känslomässiga uttryck. Rörelsen ser även ontoteologi och fideism som problematiska, då de antingen suddar ut skillnaden mellan Gud och världen eller gör tro till något irrationellt. Istället förespråkar de en syn där tro och förnuft samverkar för att förstå Guds natur.

Begreppet *auktoritet* i denna rörelse kan också tolkas som ett kärnbegrepp i Freedens morfologiska analys, eftersom det är centralt för att definiera och strukturera rörelsens ideologi. Kärnbegreppet ger ideologin dess riktning och sammanhållning, och auktoritet fungerar på detta sätt som ett avgörande begrepp

För dessa tänkare är auktoritet inte bara en yttre kraft som utövas på individer utan är nära kopplad till både den katolska kyrkans läroämbete och en dynamisk förståelse av tradition. Rörelsen insisterar på att autentisk auktoritet måste vara förankrad i Guds uppenbarelse genom kyrkan och samvetet, vilket är en viktig vägledning för individens och gemenskapens

liv. Det innebär att auktoritet här ses som en källa till moralisk och teologisk vägledning men också som ett medel för att skapa ordning i samhället och trohet till traditionen.

Auktoritetens koppling till kyrkans läroämbete och dess dynamiska samspel med historiska och samtida idéer, såsom religionsfrihet och autonomi, innebär att begreppet är både grundläggande och flexibelt, men ändå bibehåller en tydlig normativ funktion. Detta gör det till ett kärnbegrepp inom ideologin, eftersom auktoriteten inte bara styr tolkningen av traditionen utan också de etiska och politiska värderingar som rörelsen uttrycker. Samtidigt reflekterar begreppet auktoritet rörelsens strävan efter att vara trogen traditionen, samtidigt som den är öppen för förändring och anpassning i en samtida kontext. Främst syns detta i New Politys diskussion kring katolsk integralism som både förkastas och används, något som jag kommer diskutera djupare senare.

Frihet

Från det empiriska materialet går det att skönja att *frihet* är ett begrepp som dessa tänkare använder på ett specifikt sätt för att möjliggöra denna dynamiska traditionsideologi. Genom att studera hur de använder paradoxala uttalanden, som att frihet blir som mest sann och som mest fri när den är under lydnad, visar på en användning av begreppet som skiljer sig från andra mer liberala idéer om frihet, agens och autonomi.

Den stora fienden för denna rörelse är den totala friheten. Total frihet kopplas inte bara till vanligt återkommande teman inom mer konservativa föreställningar som oordning i samhället, förvirring, uppbrott från familjeband och en fientlig syn på Guds uppenbarade lag, den kopplas också till totalitära regimer och hur dessa lätt kan skapa ett negativt inflytande för den som inte vet vad som är frihet: sanningen. Detta ser vi tydligast i WOF-

författaren Robert P. George som talar om John Henry Newman och hans idé om samvetet: människan är fri om hon följer sitt samvete, som i sig kan vända sig mot eller ifrån det rätta, det vill säga Gud. Frihet innehåller därför både en kunskapsmässig och politisk dimension och måste enligt dessa tänkare alltid kombineras med plikter och en idé kring ett gemensamt mål.

Ett annat exempel på detta är WOF-författaren Andrew Petiprins beskrivning om lagar som grunden för människors frihet eller när biskop Robert Barron talar om "freedom of excellence". Detta sätt att se på frihet lutar sig mer åt en klassisk och förmodern förståelsen av frihet i relation till politik och har även studerats i andra religiösa samfund. Den kända antropologen Saba Mahmood studerade muslimska kvinnliga samfund i Egypten och upptäckte liknande sätt att se på agens och identitetsskapande i detta mer målinriktade och frihetsbundna perspektiv.²¹⁶

Detta frihetsperspektiv tar sig inte enbart uttryck i kritik utan även i konstruktiva former: frihet att utveckla vissa dygder och förmågor mot ett mål, ett mål som dessa tänkare menar är i förening med Guds vilja, resulterar även i en acceptans för religionsfrihet, yttrandefrihet och tankefrihet, med grunder i att för att människor skall kunna nå dessa mål, måste alla människor ha en viss typ av frihet att utöva sin religion. Manifestets författare kopplar även frihet till föreställningar kring den naturliga lagen, något som även det, inramar friheten till att handla om att agera i frihet inom vissa ramar.

I en morfologisk analys, för att förstå hur detta begrepp fungerar i konstruktionen av rörelsens traditionsideologi, kan detta synsätt ses som ett sätt att konstruera och omdefiniera begreppet frihet så att det passar en ideologi som värnar om både

²¹⁶ Mahmood, Saba. "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival", *Cultural Anthropology*, vol. 16, no. 2, (2001). 210. Liknande argument studerade jag med fokus på katolska teologers syn på feminism, se Erlandsson, 2021.

tradition och modernitet. Frihetens innebörd utformas här alltså som en balans mellan personlig autonomi och socialt ansvar, där frihet inte betraktas som en isolerad rättighet utan som en process som är beroende av att individen förstår och följer vissa traditionella och etiska ramar.

Därmed används frihet både som ett skydd för individuella rättigheter, såsom religionsfrihet och yttrandefrihet, men också som ett verktyg för att leva i enlighet med Guds vilja och det gemensamma bästa. Frihet fungerar i denna ideologi som ett intilliggande begrepp då det genomsyrar rörelsens syn på människans relation till tradition, auktoritet och samhälle men kan variera beroende på vad friheten applicerar på. För dessa tänkare innebär frihet att människan, trots att hon är bunden av tradition och auktoritet, kan utvecklas och växa inom vissa ramar. Denna syn på frihet som en ”bunden frihet” är i linje med ideologins kärnvärden, där individens frihet inte ses som absolut och obegränsad utan som något som måste harmonisera med Guds vilja och den historiska traditionen. Detta gör frihet till ett stabilt och bestående, men beroende begrepp för ideologins struktur.

Kultur

Kultur är även det ett begrepp som präglas av ett mitt-emellan perspektiv. För dessa tänkare är begreppet både något som kan användas för att föra fram ett budskap, odla en kultur av intellektuellt kunniga katoliker, men kultur betyder även en sfär, ett fenomen, som kan betyda något utanför kyrkan och vara något farligt.

När kultur används positivt så beskrivs det som ett verktyg för att på ett djupare sätt förstå hur Gud kommunicerar genom historien med människor; det sker en form av sakralisering av kulturen och som bygger på dessa tänkares teologiska övertygelse att människans natur är en del av Guds natur och

kan därför i grunden inte skapa något ont då människan alltid strävar mot att fullfölja sin natur (detta blir tydligt i exempelvis Richard DeClue som i *Evangelization & Culture* skriver om Thomas av Aquino och hans lära att *gratia praesupponit naturam*, Guds nåd förutsätter en natur).

När begreppet kultur används som något negativt, fungerar det som "det andra" till kyrkan; det som är fallet, korrumperat, degraderat och omoraliskt. Rörelsen visar på så sätt i sin användning av begreppet kultur, både en mer konstruktiv förståelse och en mer traditionell och konservativ skepsis.

Begreppet *kultur* kan ses som ett *perifert begrepp* i rörelsens ideologi, då det, trots sin komplexitet och mångfacetterade användning, inte utgör det primära fokuset för rörelsens centrala ideologiska mål. Kultur fungerar som ett redskap eller ett komplement till de mer fundamentala och centrala begreppen, såsom *tradition* och *auktoritet*. Dessa begrepp är mycket mer grundläggande för rörelsens syn på kyrkan, teologi och moral, medan kultur snarare spelar en sekundär roll genom att antingen stödja eller ifrågasätta dessa centrala principer.

När kultur används positivt, som ett verktyg för att förstå och kommunicera Guds närvaro i världen, blir det snarare ett medel för att främja ideologin, snarare än själva ideologins kärna. Kulturens funktion är att erbjuda en kontext för att förmedla religiös tro och stärka den intellektuella katolska gemenskapen, men det är inte den centrala drivkraften för rörelsens teologiska eller moraliska synsätt. Detsamma gäller när kultur används negativt – den ses som ett hot mot kyrkans renhet och läran, men även då är det snarare ett perifert element som reagerar på externa influenser snarare än ett grundläggande begrepp i rörelsens egen struktur.

Därmed kan kultur betraktas som ett perifert begrepp i Freedens morfologiska analys eftersom det, även om det är viktigt för att förstå vissa spänningar inom rörelsen, inte fungerar som en huvudpelare i dess ideologiska uppbyggnad.

Kultur spelar en roll som både ett redskap och ett potentiellt hinder, men det är alltid underställt rörelsens huvudfokus på tradition, auktoritet och dogmatisk tro.

Konsten

Konst, i diskussioner kring kulturfrågor, är ett av de begreppet som används som ett sätt att avvärja kulturbegreppet. Konst, och med detta menar jag alla former av konstnärliga uttryck så som målarkonsten, litteraturen, filmkonsten, dansen, får inte bara en didaktisk roll inom kyrkliga sammanhang, så som ett sätt att lära ut och konstruera moraliska förpliktelser och fromhetsideal. Den får även en teologisk funktion då dessa tänkare läser in Guds frälsningshistoria i konstnärliga uttryck. Det är i synnerhet de konstnärer som kan fånga vad dessa tänkare menar är världens och människans komplexitet som får stort utrymme.

Denna tolerans för konstnärliga ”utforskningar” skapar en möjlighet och en resurs att sträcka sig utanför annars strikta gränser för vad som klassificeras som ortodoxi. Genom fiktion menar dessa tänkare, i synnerhet de som skriver för Word on Fire, att det kristna budskapet kan väcka det latent religiösa (och kristna) i samhället. Med denna kombination av konsten som ett pedagogiskt redskap för att evangelisera samhället, med perspektivet på konsten som ett instrument för att avläsa en del av Guds frälsningshistoria, går det att skönja en vilja att skapa ett mer humanistiskt språk och för att berätta en katolsk berättelse med målet att väcka en religiositet som anses vara svag i det post-kristna samhället.

Något jag argumenterar för, är att Word on Fire har utvecklat en egen genre av att föra in en mer konstmedveten närvaro i katolska samtal; de personer som ofta återkommer i Word on Fires produktioner och material är mycket stiliserade

och fyller vissa tydliga funktioner då specifika tänkare återanvänds vid behov.²¹⁷

Exempel på detta är Dorothy Day i samtal om fattiga och social rättvisa, Thomas av Aquinas när katolicismens intellektuella och förnuftiga aspekter ifrågasätts, Flannery O'Connor när katolska kyrkan kritiseras för att vara stel och inskränkt, samt G.K. Chesterton när man vill lyfta den kreativa tänkaren. Även om dessa tänkare åberopas som auktoritativa av majoriteten inom rörelsen, använder Word on Fire dem snarare på ett sätt som gör det lättare för lekfolk att förstå och beskrivs ofta som "pivotal players", hjältar som på olika sätt förkroppsligar den katolska kyrkans suveränitet.²¹⁸

Detta framställs på ett sätt likt superhjältar i den populära Marvel-universumet. Word on Fire, mer än de andra exempel, förlitar sig på begreppet "logoi spermatikoi", som de översätter till "the seeds of the Word". Detta utvecklas till en form av konstteologi och används för att finna vad de menar är det kristna logos i alla berättelser och för att få människor att närma sig Kristus, den "sanna myten". Detta nätverk av tänkare delar på olika sätt teman och argument hämtade från teologer associerade med ressourcement och nouvelle théologie, och visar på en större öppenhet för metoder hämtade från litteratur- och konstvetenskaperna. Genom att ge konsten den auktoritet och uppgiften att tolka världen finns det en spännvidd och en tillåtelse att tänja på gränser som annars skulle upplevas som

²¹⁷ Katoliker har ofta identifierat sig själva som en religion nära konsten, både från konstnärer själva och från uttalanden från Vatikanen. Den brittiska nunnan Wendy Beckett (1930–2018) är ett exempel på någon som just lagt vikt på relationen mellan religion och konst, Beckett sig exempelvis känd under 1990-talet med ett antal tv-program om konst och religionens roll i konstnärskapet.

²¹⁸ Tolv av dessa "hjältar" presenteras boken *The Pivotal Players: 12 Heroes who Shaped the Church and Changed the World* skriven av Robert Barron och publicerad av Word on Fire 2016. I listan av hjältar finns: Augustinus av Hippo, Benediktus av Nursia, Franciskus av Assisi, Thomas av Aquinas, Katarina av Siena, Michelangelo, Bartolomé de Las Casas, Ignatius av Loyola, John Henry Newman, G.K. Chesterton, Fulton J. Sheen och Flannery O'Connor.

farliga. Denna konstteologi arbetar tillsammans med rörelsens övriga politiska teologi. Likt begreppet kultur hämnar dock även begreppet *konst* bland de perifera begreppen då det omformas som något positivt eller negativt beroende på hur de används.

Den benådade mänskliga naturen

Frågan om den mänskliga naturen, rörelsens teologiska antropologi, är ett av det mest grundläggande kärnbegreppet i rörelsen och är den idé som majoriteten av rörelsens resonemang kretsar kring. Utöver idén att den mänskliga naturen är skapad av Gud, menar de även att den mänskliga naturen redan från början på olika sätt förutsätter Guds nåd. Detta går att se både i New Politys självsäkerhet om att människans sökande efter sanning inte bör ske via förtryckande former, i manifestets propagerande för människors relativa självständighet att urskilja Guds vilja i tidens tecken, och i Word on Fires kreativa konstteologi.

Denna föreställning av människans natur skiljer sig därför både från föreställningar från mer lutherska och kalvinistiska idéer om människans totala fördärv och mer traditionalistiska katolska föreställningar inspirerade av den nyskolastiska väckelsen på 1600-talet, där kopplingen mellan en autonom mänsklig natur och en övernaturlig Gud fick som konsekvens att katolska teologer särskilde mellan teologi och filosofi, naturvetenskap och teologi, litteratur och teologi, etcetera.²¹⁹

Detta är mycket likt en teologisk trend från 1930-, 1940- och 1950-talet, där man sökte efter nya sätt att svara på frågor och rasera många av dessa arbiträra distinktioner mellan

²¹⁹ Gourlay, Thomas V. "Nature, Grace and Catholic Engagement in Contemporary Cultural Dialogue." *New Blackfriars*. Vol., 100, nr 1085 (2019). 104.

ämnena, något jag i nästa avsnitt kommer presentera som en historisk kontinuitet med denna rörelse.

Det finns även en genomgående kritik mot det samtida samhället som denna rörelse hämtar resurser från föreställningen om en gudagiven natur: att människans natur i grund och botten är omöjlig att helt förstå och förändra. Genom en förståelse av sin historicitet och hur historien förhåller sig till Gud och kyrkan, kan människan komma till viss insikt, men i grund och botten är människans natur för djup för fullständig förståelse. Denna kritik tar sig två former: en mer konservativ kritik och en mer strukturell och ofta progressiv form.

Den mer progressiva formen av kritik grundar sig i att det finns en auktoritär och totalitär tendens hos dem som lägger en för stor vikt på att med systematik och förnuft försöka inkapsla människan och förståelsen av världen. Denna typ av kritik har vissa likheter med som förts fram av tänkare från Frankfurtskolan. I Theodor Adorno och Max Horkheimers verk *Upplýsningens dialektik* (1947) talar de kritiska tänkarna om upplýsningen i Europa som en historisk process som tog sig formen av en "totalitär upplýsning",²²⁰ och att den var totalitär till former för att allt granskades genom upplýsningens system.²²¹ Liknande tankar har associerats med post- och senmodernister så som Jean-François Lyotard,²²² Michel Foucault,²²³ och Zygmunt Bauman.²²⁴

Utifrån detta perspektiv leder en avmystifiering, rationalitet och universalitet till totalitarism och förtyck. Den mer konservativa formen av kritik, som fastlades under det

²²⁰ Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W., *Upplýsningens dialektik: filosofiska fragment*, Göteborg: Röda bokförlaget, 1981. 22.

²²¹ Ibid. 40.

²²² Lyotard, Jean-François, *Det postmoderna tillståndet: rapport om kunskapen*, Göteborg: Arche Press/Freudianska föreningen, 2016.

²²³ Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York: Pantheon Books, 1970.

²²⁴ Bauman, Zygmunt, *Auschwitz och det moderna samhället*, 2. uppl., Göteborg: Daidalos, 1994.

Första Vatikanconciliets tredje session 1870, är att all tolkning som sker utanför kyrkans läroämbete, ses som otillräcklig och många gånger heretisk trots att människans natur ger den möjlighet att förstå världen och dess vara.²²⁵ Denna dubbla kritik kan förstås som ett sätt att hålla sekulära former av rationalitet i schack, samtidigt som den ger rörelsen möjligheten att föra in kyrkan som en lösning på ett upplevt hot.

Politik

Det som kännetecknar rörelsens förståelse av *politik* är objektivitet, skepsis mot neutralitet och en idé om en social ordning baserad på filosofiska och teologiska grunder. Politik är för dessa tänkare ett begrepp som direkt blir tyranniskt när det fränkopplas från filosofi och teologi, därför förkastas olika idéer om pragmatik eller neutralitet från deras politiska ideal, då de menar att det alltid finns en rådande filosofi och teologi i varje politisk konstellation. Politik är både ett verktyg för att förverkliga ens mest grundläggande filosofiska antaganden, eller som Word on Fire och New Polity- skribenten Michael Hanby, beskriver det när han citerar Maurice Blondel: "political life is metaphysics in action".²²⁶

Politiken är även en väg för att tillsammans med andra kunna nå det gemensamma goda. De förkastar även den sekulära statens anspråk till filosofisk och religiös neutralitet och menar i stället att staten själv alltid är *konfessionell* i någon bemärkelse. På grund av denna maximalistiska syn på politik, det vill säga att allt som människan gör på flera sätt får en påverkan på politiken, lägger rörelsen stor vikt vid utbildning och att människan skall förkovra sig i de klassiska ämnena. Denna kunskap skall sedan fördelas ut för att bilda den

²²⁵ Första Vatikanconciliet, tredje session, "Dei Filius" – katolska kyrkans dogmatiska konstitution, 24 april 1870.

²²⁶ Hanby, Michael. "Are We Postliberal Yet?" *New Polity*. 27 September 2022. <https://newpolity.com/blog/are-we-postliberal-yet?rq=postliberal%20yet>

harmoniska, sociala ordningen och för att bidra till det gemensamma goda. Detta menar även manifestets författare när de skriver: "every Christian has a vocation to sainthood, to be lived out in different ways, but always with the same radical devotion and virtue."²²⁷

I denna traditionsideologi blir på så vis politik inte ett begrepp som går att förstå utan filosofiska och teologiska grunder. Politik fungerar snarare som ett begrepp som i grund och botten säger något om människans natur och om människans potential till att skapa och bygga relationer, strukturer och samhällen. Traditionsideologin hämtar inspiration och resurser från äldre och mer klassiskt inspirerad politisk filosofi. De norska statsvetarna Janne Haaland Matlary, Pål Veiden och David Hansen identifierar liknande tankar med Aristoteles och kristdemokratin:

Det sentrale for politikken er at den gjelder summum bonum - det høyeste gode. Politikken er også et begrenset rom for fellesinteresser som ikke kan ivaretas andre steder. Politikken har et etisk mål, sier antikkens så vel som kristendommens tenkere. - Det er ikke egeninteressen man tjener. En politiker som fremmer private interesser (som makt, penger og innflytelse) er faktisk pervers, mener Aristoteles.²²⁸

En annan aspekt av denna katolska ideologi, som påverkar ideologins inre struktur, är dess oscillering mellan att förkasta och att översätta. Något som blir markant synlig är rörelsens förhållande till liberalismen. Liberalismen hanteras i denna rörelse just genom att växelvis kritisera liberalismens visioner och brister (mänskliga rättigheter, tryck- och yttrandefrihet, självförverkligande, etcetera), och att översätta, bearbeta och förvandla begreppen till något som går att finna i den katolska

²²⁷ "A Manifesto of the New Traditionalism". 2021.

²²⁸ Haland, Matlary, Janne, Pål Veiden och David Hansen. *Tre essays om Kristendemokrati*. Oslo: Civita, 2011. 8.

traditionen och än mer går att finna på ett sätt som *bättre* besvarar dessa behov. Exempel på detta går att finna framför allt inom diskussioner om frihet som jag tidigare behandlade: att den katolska traditionen erbjuder *mer* frihet eller att mänskliga rättigheter *egentligen* kommer från kristendomen.

Liknande växelverkan sker med rörelsens syn på *modernitet* som en historisk epok och tankeströmning. Moderniteten hyllas, om än mycket kritiskt, som ett projekt och process. Det finns inte mycket som tyder på att tänkarna vill återgå till ett odemokratiskt samhälle eller ett samhälle utan dessa rättigheter; något som gör att de måste finna dessa mer liberala värderingar i sin tradition. Ett sätt att förstå denna mycket hårda kritik mot liberalismen och moderniteten, trots oviljan att vända tillbaka, är att denna rörelse ser ett samtal men inte i samtycke med dessa två fenomen som, ett fruktsamt tillvägagångssätt.²²⁹

Rörelsens förlitande på begreppet *ressource-ment* är därför ett av det mest väsentliga: moderniteten och liberalismen kan *väcka* frågor men inte *ge* svaren; de kan bara finnas i en ackumulerad katolsk tradition, en levande katolsk tradition.

Denna dygdetiska och klassiska syn på politik, kombinerad med rörelsens tvetydliga förhållningsätt till liberalismen och moderniteten, som i en inre debatt skiftar mellan att ses som skadlig för kyrkan samtidigt som det vid andra tillfällen erbjuder resurser till förnyelse, skapar ett utrymme för en mängd olika förhållningsätt till politiska visioner. Författarna hos *Evangelization & Culture* och *Word on Fire* visar på ett mer dygdbaserat förhållningsätt till politiken och erbjuder inte ett politiskt program utan principer som ett styrande organ bör följa. Detta visar både på ett fokus på förmedlande institutioner

²²⁹ Avsaknad av en diskussion kring HBTQ frågor som i sig visar på ett politiskt och ideologiskt ställningstagande då frågan kvarstår var dessa frågor skall placeras i denna större ideologiska karta. En tolkning av detta är att denna rörelse till stora delar inte har några invändningar till den Katolska Kyrkans officiella ståndpunkt när det gäller samkönade äktenskap, homosexualitet och

så som föreningar och familjen och ett större fokus på individers och familjers kultiverande av dygder för att bygga på det gemensamma goda.

Detta är i linje med en form av en bred katolsk kristdemokrati byggd på katolsk sociallära och med dess fokus på till exempel rättvisa, social ordning, distributism och subsidiaritet, rättvisa löner och arbetstider, och rätten att vara fri från förtryck.²³⁰ Den kristdemokratiska prägeln går även att finna i ställningstaganden hos New Politys och manifestets författare men bägge har en betydligt tydligare språkbruk: man är emot den onda kapitalismen och ekonomiska fenomen som räntor och exploateringen av arbete. Det kan finnas flera förklaringar till skiftet i språkbruk. Delvis riktar sig dessa tre exemplen till olika publikur. *Word on Fire*, som har den betydligt största läsarskaran, riktar sig till en större allmänhet medan både *New Polity* och *Manifestet* snarare vänder sig snarare till dem som redan är konverter till den katolska kyrkan och kunniga både inom teologi och filosofi, men också i kyrkans många officiella skrifter. Jag menar att begreppet politik bäst bör ses som ett intilliggande begrepp.

Inkarnationen

Slutligen måste vi tala om rörelsens mest väsentliga kärnbegrepp: inkarnation. I denna diskussion är inkarnationen ett centralt begrepp som reflekterar det levande och dynamiska förhållandet mellan tradition och samtid. Inkarnationen, som för kristendomen innebär Guds födelse i kött genom Jesus Kristus, belyser en konkret och historisk förkroppsligande av det gudomliga i den mänskliga världen. När vi applicerar detta på rörelsens ideologi, handlar det om att se traditionen och dess

²³⁰ För en generell presentation av kristdemokratin, se Kselman & Buttigieg 2003.

tillämpning som något som inte är statiskt utan något som "blir kött" i varje generation och i varje kontext.

Rörelsen talar om traditionen som levande, som en dynamisk kraft som är förankrad i ett historiskt arv men ständigt förnyas och utvecklas. Denna syn på traditionens levande natur har en parallell i inkarnationen, där Kristus inte bara är en abstrakt idé eller en evig sanning utan något som blir verkligt och konkret i den mänskliga historien. På samma sätt blir traditionen inte enbart något som vi förvaltar som en oföränderlig skatt, utan något som genomgår en form av förverkligande och förnyelse genom människans liv och handlingar i historien.

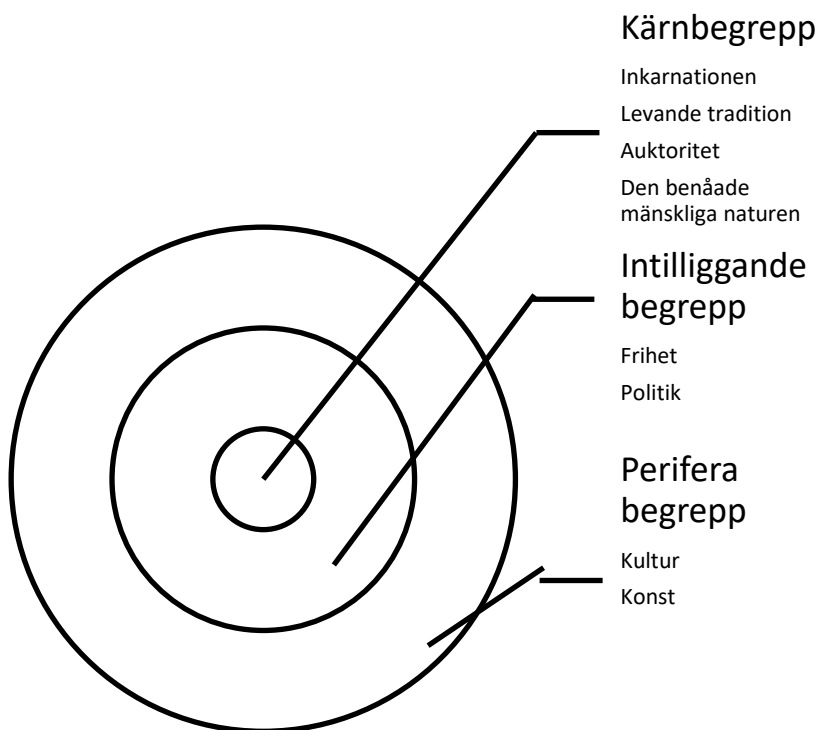
Inkarnationen i teologisk mening handlar om att Gud, i Jesus Kristus, kommer till oss i en form som vi kan relatera till och förstå, något som sker genom kroppens och historiens konkretion. På samma sätt handlar rörelsens vision om att förstå och leva ut den katolska traditionen i köttet, i den aktuella kontexten och genom individens och kyrkans liv och handlingar. Kristus föds inte bara en gång för alla utan hans närvaro fortsätter i kyrkans liv och i den troendes erfarenhet. Detta speglas i idéerna om att traditionen måste vara levande, att den måste kunna talas om på nya sätt för att förbli relevant, utan att förlora sin kärna. Det kombineras med en teologisk realism där sanningsanspråk kring inkarnationen, Guds natur, och kyrkans läror är möjliga.

Vidare kan inkarnationen ses som en metafor för rörelsens sätt att integrera både trohet till traditionen och behovet av att utvecklas och anpassa sig. Inkarnationen innebär att det eviga och transcendentala, det gudomliga, bryter in i den mänskliga världen och är i ständigt förhållande till denna värld, inte som något isolerat eller avskilt. På samma sätt bör inte traditionen vara något som lever i en förfluten tid utan snarare något som möter oss här och nu, i våra konkreta liv och i vår samtid. Inkarnationen i den här ideologiska meningen handlar om att

traditionen ”blir kött”, det vill säga att den inte bara förstås i teoretiska termer utan konkret och praktiskt tillämpas i det moderna samhället.

Således är inkarnationen ett nyckelbegrepp här eftersom det visar på det förhållande som rörelsen förespråkar mellan det eviga och det historiska, mellan traditionens orubbliga kärna och dess levande förnyelse i historien. Det handlar om att inkarnationen, både i sin ursprungliga teologiska betydelse och i sin ideologiska tillämpning, representerar en syntes av trohet och kreativitet, av att vara förankrad i det förflutna samtidigt som man söker nya sätt att vara närvarande i nuet.

Låt oss nu sammanställa dessa begrepp i en modell och positionera ut dem för att få en helhetsbild av traditionsideologin.



I enlighet med Michael Freedens morfologiska ideologiperspektiv och efter att ha undersökt ett antal begrepp, argumenterar jag för att kärnan i denna ideologi består av fyra centrala begrepp: (1) Inkarnation, det vill säga Guds uppenbarelse och historiska inkarnation, samt hans ständiga närvaro i historien; (2) Den levande traditionen, som både uppfattas som uppenbarad av Gud och därför sakral, men som också är påverkad och präglad av historiska kontexter och händelser; (3) Auktoritet, som ger stabilitet genom att kyrkans läror anses vara uppenbarade av Gud och dogmatiskt uttalade av den Heliga Stolen, samtidigt som dessa sanningar kan förstås och utvecklas i dialog med andra; samt (4) Den benådade mänskliga naturen, som, i enlighet med en specifik teologi baserad på tänkare inspirerade av *nouvelle théologie*, inte gör en tydlig distinktion mellan Guds nåd och människans natur, vilket gör att Gud förstås på ett mer immanent sätt. Dessa fyra begrepp är de mest väsentliga i rörelsen och delas av samtliga dess anhängare.

Utifrån ett MacIntyreanskt perspektiv ser vi denna ideologi som en del av en levande tradition, en tradition som, även om den har stabila element, också är i ständig utveckling och förändring. MacIntyre, i sitt verk *After Virtue*, betonar hur traditioner inte är statiska utan måste upprätthållas och tolkas genom samtal och diskussioner över tid. Den stabila kärnan i denna ideologi, representerad av de fyra begreppen ovan, fungerar som den "röda tråden" som förenar olika perspektiv och erfarenheter, och skapar en gemensam grund för dialog och utveckling.

För MacIntyre är traditionens hållbarhet och kontinuitet beroende av att varje generation inte bara bevarar traditionen utan också förnyar och tolkar den på ett sätt som gör den relevant i samtiden. Inkarnationen, som bär med sig det förflutna och det eviga, påminner oss om att traditionen inte bara ska bevaras som en oförändrad arv, utan måste vara närvarande i varje ny historisk kontext. Genom denna process

av tolkning och förnyelse kan en levande tradition bibehålla sin relevans och sin förmåga att vägleda individen och samhället, precis som den ursprungliga inkarnationen förde det gudomliga in i den konkreta historien.

Sammanfattningsvis innebär detta att dessa fyra begrepp – inkarnation, den levande traditionen, auktoritet och den benådade mänskliga naturen – inte bara representerar ideologins grundpelare, utan också visar på den kontinuerliga processen av att förverkliga och leva ut traditionen. I MacIntyre-anskt anda ser vi denna tradition som en gemensam berättelse, som måste förstås, tolkas och utvecklas genom dialog och kritik i varje ny historisk och social kontext, samtidigt som dess kärna förblir stabil och oföränderlig.

Tar vi ett steg utanför kärnan har vi intilliggande begreppen, som inte är absolut nödvändiga men som i anslutning till ideologins kärna får sin betydelse och sin relativa stabilitet. Här har vi begrepp som frihet och politik, som bygger på ideologins kärna. Tar vi ytterligare ett steg ut till de perifera begreppen, stöter vi även på de begrepp som är mest omstridda och där meningsskillnader blir som tydligast. Här finner vi begrepp som kultur och konst men även begrepp som liberalism, kapitalism eller socialism.

Tänkarna inom rörelsen förenas i försvaret av ideologins kärna och de intilliggande begreppen både från inre och yttre kritiker. De perifera har inte denna uppenbara funktion. Det kan alltså skilja *inom* ideologin bland de begrepp som ligger i periferin. Något som tydligt måste poängteras är att dessa meningsskillnader oftast inte upplevs som farliga då de delar ideologins kärna; de delar traditionsideologins rationalitet. En annan aspekt värd att poängtera att en ideologi tenderar att bli mer konservativ och mindre benägen att experimentera eller lyssna på allt för innovativa förslag desto närmare kärnan man kommer, därför tenderar innovationer att ske i tolkningar av de intilliggande och perifera begreppen.

I enlighet med Freedens ideologiteori ser man även att gränserna blir mer porösa ju längre ut i modellen man kommer. Detta skapar även många överlappanden med andra, mer eller mindre kongruenta ideologier. Det som däremot gör att en löst organiserad rörelse som den jag presenterat i denna uppsats ändå anser sig vara fränder är att kärnan för alla dessa tänkare fungerar som ett etiskt magnetfält; något tilldragande som enar och strukturerar deras förståelse av världen, upplevelser och egna plats i sin tradition.

Nu när traditionsideologins inre struktur har förklarats, kan jag börja presentera vad jag menar är det bästa sättet att förstå denna rörelsens vision. Denna traditionsideologi kan bäst förstås som en vision av en kyrka som samtalar med, men inte samtycker till, moderniteten. Ett annat sätt att beskriva detta är att traditionen söker fånga moderniteten utan att bli uppslukad av den. Jag vill beskriva denna rörelse som *alternativmodern*, i det att den använder sig av många av de tankegoods och idéer som har utvecklats inom moderniteten, men samtidigt strävar efter att finna en egen väg att förvalta och tolka dessa idéer, snarare än att okritiskt anamma dem.

Denna syn på traditionen handlar inte om att avvisa moderniteten i sin helhet, utan snarare om att selektivt ta till sig dess insikter och möjligheter, för att sedan omforma och integrera dem i en större, mer tidlöst ramverk som respekterar traditionens grundläggande sanningar. Här handlar det inte om att enbart motsätta sig moderniteten, utan att stå i dialog med den, för att skapa en syntes som både bevarar och utvecklar den kristna traditionen i den moderna världen. Detta är vad som gör rörelsen *alternativmodern* – den erkänner modernitetens värde, men söker samtidigt en alternativ väg för att förvalta dess idéer genom en djupare traditionell och teologisk förståelse.²³¹

²³¹ Begreppet "alternativmodern" används här som ett samlingsbegrepp för att plocka upp uttalanden som Schindlers "extramodern" och den återkommande referenser till en sannare humanism.

Låt mig nu dra i ett antal trådar från tidigare tänkare för att visa på en historisk kontinuitet i denna alternativmodernitet. Det är viktigt att poängtera att denna genomgång inte är en heltäckande redogörelse, utan snarare ett sätt att peka på tänkare och perspektiv som jag anser visar på liknande tendenser och tankegångar som de som återfinns i den *alternativmoderna* rörelsen. Genom att göra dessa paralleller hoppas jag belysa vissa intellektuella och teologiska linjer som har löpt parallellt med och ibland förutsett de strömningar som vi ser i dag.

II. En ny katolsk humanism?

Trots att många i denna rörelse beskriver sig som en del av en ny vision och en ny traditionalism, har tidigare katolska rörelser visat på liknande kritik och tankar. De exempel jag presenterat har främst kretsat kring Förenta staterna och amerikansk katolicism, men de resurser de hämtar från är nästan uteslutande från Europa.

Hochlandkretsen

Liknande argument och visioner som ovan nämnda, uppkom under första halvan av nittonhundratalet i både Tyskland och Frankrike. I ett antal olika forum uppkom dessa tankar bland generationen av filosofer, teologer och kulturkritiker precis innan och åren efter det andra världskriget och som alla hade den gemensamma idén att skapa en ny form av kristen humanism. I vad religionsvetarna Christopher Barnett och Peter

Šajda beskriver som "the Hochland-circle,"²³² en grupp av intellektuella som kretsade kring varietétidningen *Hochland*.²³³

En av dessa var tyske prästen Gottlieb Söhngen (1892–1971.) som utvecklade en idé om tre olika typer av humanism: en grekisk-romersk (före Kristus), en kristen humanism och en "ren" humanism utan Gud.²³⁴ Söhngens poäng var inte bara det att humanismen, som ser positivt på människans natur och människans kapacitet, är begränsad utan att denna begränsning endast blir helt blottlagd genom kristendomen och att det är endast kristendomen som kan rädda den och på så sätt bli en sannare humanism.²³⁵ På detta sätt erbjuder Söhngens distinktioner oss värdefulla insikter om hur de alternativmoderna trådarna redan tidigare har vävts samman och omformats.

En annan av dessa intellektuella var Theodor Steinbüchel (1888–1949) som även han arbetade med idén att katolicismen var den enda religionen som helt kunde samla in och förverkliga det som tidiga humanismen hade ansett väsentligt. Istället för att rygga tillbaka från den historiska verkligheten och de problem som den moderna världen uppdagat skulle den kristne möta Guds uppenbarelse i alla dess existentiella former, då kristendomen och Gud inte var något svunnet eller abstrakt utan historiskt och uppenbarat.²³⁶ Steinbüchel, som var mycket

²³² Barnett, Christopher & Peter Šajda, "Catholicism. Finding Inspiration and Provocation in Kierkegaard," in *A Companion to Kierkegaard*, red. Jon Stewart, Oxford: Wiley Blackwell, 2015. 241.

²³³ En djupare inblick i just denna typ av varietétidning hade varit givande men allt för långt från denna uppsats och dess huvudsyfte. Något att nämna är likheten Word on Fires *Evangelization & Culture* har både till samtida tidskrifter så som den svenska jesuitiska tidskriften *Signum* men också till historiska exempel som den tyska *Stimmen der Zeit* (med dess undertitel *Zeitschrift für christliche Kultur*, grundad 1865 (och än idag aktiv) och den brittiske tidskriften jesuit-tidskriften *The Month*, grundad 1864 (och nedlagd 2001).

²³⁴ Söhngen, Gottlieb. *Humanität und Christentum*. Essen: Wibbelt. 1946. 46–47.

²³⁵ Ibid. 76.

²³⁶ Steinbüchel, Theodor. *Existenzialismus und christliches Ethos*, Verlag des Borromäus-Vereins, Bonn und Kerle, Heidelberg 1948. 45.

inspirerad av Friedrich Nietzsche, var också intresserad av att låta människor utveckla sina naturliga gåvor och förmågor och inte bli tomma konsumenter till marknaden och staten.²³⁷

Han hade på så sätt en liknande humanistisk syn på lekfolket som Word on Fire. Theodor Haecker, även han en frekvent skribent i *Hochland*, lade likt Word on Fire, stor vikt vid historicitet och likt WOF-författarna, New Polity och författarna till manifestet blev John Henry Newman en ledstjärna i Haeckers katolicism.²³⁸

Utöver Romano Guardini, som vi stött på ett antal gånger, var två av de ledande tänkarna inom denna rörelse Carl Muth och Erich Przywara. Carl Muth (1867–1944) var en inflytelserik tysk intellektuell, redaktör för tidskriften *Hochland* och en central figur inom den katolska rörelsen under sin tid. Hans arbete präglades av en mångsidig och eklektisk ansats som strävade efter att förena konservativa och sociala perspektiv på ett sätt som både erkände traditionens värde och var beredd att utmana vissa etablerade dogmer.

Muth var inte bara engagerad i teologiska och filosofiska frågor utan hade också ett starkt socialt engagemang. Han skrev artiklar om social rättvisa och välfärd där han försökte förena konservativa värderingar med en förståelse för socialdemokratiska idéer. Genom dessa artiklar kritiserade han den industrialisering och kapitalism som präglade hans samtid och argumenterade för att en katolsk socialpolitik skulle kunna erbjuda ett alternativ som både upprätthöll samhällets traditionella värderingar och samtidigt tog hänsyn till arbetarklassens behov. Hans intresse för social rättvisa var därmed inte bara en intellektuell övning, utan en moralisk nödvändighet i en tid av ekonomiska och sociala omvälvningar.

²³⁷ Steinbüchel, Theodor. *Friedrich Nietzsche: Eine Christliche Besinnung*. Deutsche Verlags-Anstalt DVA, 1946.7–8.

²³⁸ Haecker, Theodor. *Søren Kierkegaard*, övers. Alexander Dru. Oxford University Press 1937. 28.

Samtidigt var Muth också en stark förespråkare för att vidga synen på katolicismen och bryta med vissa former av strikt traditionalism. Han såg ofta på katolska idéer som dynamiska och anpassningsbara snarare än som statiska och oföränderliga. Han förespråkade för att katolska tänkare och teologer skulle vara öppna för nya idéer och kulturella strömningar, utan att förlora sin andliga kärna. Detta inkluderade en kritik av den dogmatiska trångsynthet som kunde prägla vissa konservativa grupper, där traditionen ibland blev ett hinder snarare än en vägledning för att förstå samtida problem.

Muths tänkande och skrifter reflekterar en strävan efter att förena det bästa av det förflutna med de krav som ställs av en snabbt förändrad värld. Han kan därför ses som en tidig exponent för en typ av katolsk alternativmodernism, där tradition och modernitet inte behöver stå i konflikt utan kan samexistera och berika varandra.²³⁹

Erich Przywara (1889–1972) var en tysk filosof och teolog som spelade en central roll i utvecklingen av den katolska teologin under 1900-talet. Han är kanske mest känd för sin idé om *Analogia Entis*, vilket handlar om den analogiska relationen mellan Gud och skapelsen, och om hur denna relation kan hjälpa oss att förstå både Guds natur och vår egen plats i världen.

Przywara utvecklade sitt tankegods kring *Analogia Entis* för att ge en teologisk förklaring till hur människan, skapelsen och Gud är relaterade utan att falla i monism eller dualism. Enligt honom kan vi inte förstå Gud direkt på samma sätt som vi förstår skapelsen, men vi kan genom det skapade världen få en förståelse för Guds existens och väsen genom en analogi. Det betyder att människans erfarenhet av världen inte är en direkt spegelbild av Guds väsen, men en bild som på ett sätt kan peka

²³⁹ Lill, Rudolf. "German Catholicism between *Kulturkampf* and World War 1", i *History of the Church: The Church in the Industrial Age*, red. Hubert Jedin och John Patrick Dolan. New York: Seabury Press, 1981. 501.

mot eller reflektera Guds inneboende mysterium. På så sätt är världen en teofani, en plats där Guds närvaro indirekt kan anas.

Przywara såg också kyrkan som en manifestation av denna dynamik mellan Gud och människan. För honom var kyrkan inte en statisk enhet, utan en kyrka i enighet-i-spänning. Denna spänning var inte en motsättning utan snarare en dynamik mellan olika aspekter av kyrkans liv och teologi, vilket återspeglar den ständiga rörelsen mellan Guds transcendens och människans immanens. På samma sätt som människans förhållande till Gud inte är enkelt eller entydigt utan präglas av spänning och mysterium, såg Przywara kyrkan som en institution som konstant balanserade mellan olika motsättningar – mellan det historiska och det eviga, mellan tradition och innovation, mellan läran och det levande livet i tro.

Denna syn på kyrkan reflekterade också Przywaras övertygelse att tro och förnuft, tradition och modernitet, måste samexistera och vara i dialog med varandra. Han var kritisk mot både en alltför strikt och dogmatisk hållning som isolerade kyrkan från världen och en för liberal hållning som förlorade sin djupare andliga och dogmatiska integritet. För Przywara skulle kyrkan vara en plats där dessa spänningar inte bara existerade utan också var nödvändiga för en fullständig och levande tro. Genom att förstå kyrkan som en kropp som lever i spänning, men samtidigt alltid i enighet med Guds vilja och plan, menade han att kyrkan skulle kunna stå emot de utmaningar som den moderna världen ställde på den. På så sätt kan Przywaras tänkande ses som en föregångare till de alternativmoderna strömningar som senare utvecklades.

Likt denna alternativmoderna rörelse som jag presenterat i denna uppsats arbetade dessa katolska tänkare emellan två ytterligheter: en sekulär ytterlighet som kunde ta sig former av en kantiansk idealism likaväl som en totalitär nationalsocialism eller bolsjevism, och en katolicism som tappat all förklaringskraft och inflytelseförmåga i samhället. Historikern James

Chappel menar att det var i denna politiska mellanväg (som Chappel beskriver som en typ av katolicism inspirerad av den filosofiska och teologiska personalismen) som olika typer av teorier kring totalitarianism utvecklades. Katoliker talade i stället om en typ av katolsk humanism som kunde motstå dessa totalitära tendenser.²⁴⁰

Tidigare franska influenser

Liknande tankar hade redan spridits i Frankrike något tidigare. Den franske filosofen Maurice Blondel (1861–1949) var tidig med att försöka hitta en mellanväg mellan för traditionalistiska och statiska sätt att hantera moderniteten (vars antimodernism präglades av en nyskolastisk teologi) och modernismen som relativiserade kyrkan till den grad att den förlorade sin uppenbarade status.²⁴¹

Blondel var även drivande i andra rörelser som ville kombinera modern filosofi, historievetenskap och ett större medvetande för människors utsatthet, den sista punkten som ett direkt svar till påve Leo XII:s encyklika *Rerum Novarum* publicerad 1891 och startskottet för en explicit katolsk sociallära. En av dessa rörelser var *Semaines sociales de France*, en förening grundad av Maurius Fonin och Adédat Boissard 1904 som arbetade med att väcka liv i en mer socialt aktiv katolicism genom att organisera möten och publicera texter. Blondel rättfärdigade själv denna förening 1909 och 1910 i sin *Annales de Philosophie Chrétienne* där han under pseudonymen "Thestis" försvarade föreningen mot det högerextrema partiet Action

²⁴⁰ Chappel, James. "The Catholic Origins of Totalitarianism Theory in interwar Europe. *Modern Intellectual History*, 8 (3). 581.

²⁴¹ Exempelvis: Blondel, Maurice, *The letter on apologetics: and, History and dogma*, [New ed.], W.B. Eerdmans Publ. Co., Grand Rapids, 1994. I original *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* publicerad 1904.

Française och där han både förklarade att föreningen stod för en sannare applicering av evangelierna och dess budskap och Blondels egen kritik av nyskolastikens syn på människan och hennes relation till Gud.²⁴²

Den intellektuella strävan att finna en mer dynamisk tradition (och socialt och medveten tradition) har sedan början av 1900-talet kallats ”social katolicism” (i och med dess fokus på samhället och dess problem), och växte sig starkare i och med totalitäransismens framväxt under slutet av 1920-talet och in på 1930-talet. Tidskriften *Terre Nouvelle* (publicerad 1927–1939), var en tidning som kombinerande katolsk spiritualitet med kommunismen men detta tillvägagångssätt hamnade i periferin i jämförelse med mer anti-kommunistiska tankeströmningar. Andra tidskrifter som arbetade med att kombinera moderna idéer med katolicismen var *L'Ordre* (publicerad 1871–1914),

²⁴² Blanchette, Oliva. *Maurice Blondel: a philosophical life*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010. Blondels kritik av nyskolastiken, *Action Française* och den version av integralism som de förespråkade byggde inte bara på deras politiskt tvivelaktiga vision om en stark kyrka i samröre med en då icke-existerande monark, utan även på deras felaktiga teologi, där människan och Gud ansågs vara två separata sfärer. I denna teologi ansågs människans natur inte ha något nödvändigt behov av Gud för att uppnå den mänskliga naturens mål, något som ofta beskrivs som *Natura Pura* på latin. Blondel menade istället att Guds nåd var nödvändig för att fullborda den mänskliga naturen och att det därför inte var möjligt att ha en fullt autonom mänsklig natur utan Guds inverkan. Han ansåg att *Action Française* och integralismen riskerade att förvanska katolicismens djupare teologiska och filosofiska principer genom att försöka skapa en alltför politisk och institutionell föreställning av kyrkans roll i samhället. Enligt Blondel reducerades kyrkans uppdrag till en politisk kraft, vilket han ansåg vara ett allvarligt misstag som förlorade det sanna religiösa och andliga syftet med tro och gemenskap. Slutligen var Blondel mycket kritisk till neoskolastikens illusion om att idéer kunde formuleras i logiskt slutna och fullständiga axiom. Han menade att denna hållning var en form av katolsk positivism, en farlig ideologi som berövade teologin dess dynamiska och levande karaktär, vilket han såg som en allvarlig förvrängning av den katolska traditionen (Blanchette, 2010. 240–241.) För en välskriven bok om Blondels inblandning i dessa debatter, se Peter J. Bernardi, *Maurice Blondel, Social Catholicism, and Action Française: The Clash over the Church's Role in Society During the Modernist Era*, Washington: Catholic University of America Press, 2008.

L'Ordre Nouveau, (publicerad mellan 1933–1938) av Robert Aron och Arnaud Dandieu, den dominikanska tidskriften *Vie Intellectuelle*, (1928–1956), jesuittidskriften *Études* (1856-nutid) och personalisttidskriften *Esprit* (1932–1962) grundad av den franske filosofen Emmanuel Mournier.

Dessa förhållningsätt till sin egen kyrka och den snabbt växande moderna världen visar på nya och kreativa sätt att hitta en lösning på ett upplevt problem. Kyrkans hierarki hade sedan länge känt sig hotad av den moderniteten, med allt från påve Pius IX lista av irrläror och fördömande av liberalismen i *Syllabus Errorum* 1864, till separationen av staten och kyrkan i Frankrike 1905, till fördömandet av allt som ansågs som en del av den heretiska modernismen i påve Pius X:s *Pascendi Dominici Gregis* 1907 och den ökade populariteten för det tidigare nämnda högerextrema Action Française med den agnostiske Charles Maurras i spetsen.

Historikern Sarah Shortall har studerat hur en senare generation franska och belgiska teologer hämtade inspiration från dessa inomkatolska debatter och hur krisen mellan sekulariserande krafter och en kyrka-allt-för-nära-fascismen skapade behovet av att utveckla tankar som kunde hämta idéer från moderniteten utan att sväljas av den.²⁴³ I Shortalls bok *Soldiers of God in a Secular World* behandlas ett antal tänkare från 1930-talet i fokus och något som återkommer i hennes studie är idén om en god typ av totalitarism som kunde motverka vad de såg som onda typer av totalitarism i nazismen och kommunismen. Shortalls verk handlar främst om jesuiten Henri de Lubac men presenterar även idéer från tänkare som Yves de Montcheuil med sin idé om en kontratotalitär kyrka och

²⁴³ Den mer regelrätta katolska liberalismen/modernismen à la Alfred Loisy (1857–1940), har för dessa tänkare nästan alltid a-priori ignorerats som heretiskt eller allt för nära den sekulära och fallna världen.

Henri Rondet som utvecklade en idé om en "L'Église totalitaire".²⁴⁴

Shortall visar att idén att kyrkan kunde vara en form av god totalitarism utvecklades samtidigt som ett svar på nazismen och kommunismen och att detta var ett försök att motverka både sekulära former av våld och en katolsk kyrka som man ansåg rörde sig allt för mycket åt ett fascistiskt håll. Shortall beskriver Ronets totalitära kyrka som en "Unity that does not require the disappearance, but instead the maintenance of difference of race, culture, colour ... in order to make their value understood, to give them their relative place in the harmony of the whole"²⁴⁵

Om läsaren erinrar sig denna uppsats tre studieobjekt och deras syn på den sekulära världens otillräcklighet i att fånga hela människan och inkapsla hennes inre sökande för frihet, så kommer Shortalls beskrivning av 1930-talets tankar förhoppningsvis ringa i samklang:

The Church is authentically totalitarian, in other words, because it alone can reconcile the individual ends of each person with the ends of all persons. Just as the ends of a body and those of its limbs cannot be at odds, "in the Church, mystical body of Christ, the Frenchman will be a better Frenchman to the extent that he is a better Catholic."²⁴⁶

Dessa tänkare kom senare att inrikta sig på olika problem inom kyrkan och kulturen och har efter hand fått namn som *ressourcement* och *nouvelle théologie*. Likt mitt studieobjekt arbetade dessa tänkare ofta med resonemanget att kyrkan (även de mest anti-moderna traditionalisterna) inte var traditionell nog och att det var endast genom en fördjupning av traditionen

²⁴⁴ Shortall, Sarah, *Soldiers of God in a Secular World: Catholic Theology and Twentieth-century French Politics*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2021.

²⁴⁵ Ibid. 81.

²⁴⁶ Ibid. 81.

som nya lösningar kunde hittas, en idé hämtad från den excentriska författaren Charles Péguy som skrev att fördjupa sig i en tradition var att göra en revolution då det alltid innebar en förnyelse:

en uppmaning (kallelse) från en mindre perfekt tradition till en mer perfekt tradition, en uppmaning från en mindre djup tradition till en djupare tradition, en reträtt från tradition, ett djupöverstigande; ett sökande efter djupare källor; i ordets bokstavliga bemärkelse, en resurs.²⁴⁷

Både detta ”djupöverstigande” (”dépassément en profondeur”) och ”sökandet efter djupare källor” (”une recherche à des sources plus profondes”) blev ledord för dessa rörelser. Historikern David Curtis har sammanfattat denna epok av intensiv innovation inom med att säga att de sökte en form av ortodox och katolsk ”sann” modernism som både kunde tillfredsställa sin samtids nya kritiska frågor och samtidigt arbeta för ett återställande av den sociala ordningen.²⁴⁸ Detta kan enbart förstärkas med historikern James Chappels argument att alla parter under början av 1900-talet på *olika sätt* var moderna. Det jag har presenterat i detta korta avsnitt är hur vissa valde att vara moderna.²⁴⁹

Det finns en kontinuitet mellan dessa tidiga rörelser och med Word on Fire, New Polity och manifestet ”A New Traditionalism” och dess författare. De delar både idén att

²⁴⁷ Min översättning av: ”un appel d’une tradition moins parfaite à une tradition plus parfaite, un appel d’une tradition moins profonde à une tradition plus profonde, un reculement de tradition, un dépassement en profondeur; une recherche à des sources plus profondes; au sens littéral du mot, une ressource” Péguy, Charles. ”Avertissement,” *Cahiers* V, XI i *Oeuvres Complètes I* i *Oeuvres en prose complètes* I-III, Paris: Gallimard, 1987–1992. 1305–1306.

²⁴⁸ Curtis, David. ”True and False Modernity: Catholicism and Communist Marxism in 1930s France.” *Catholicism, Politics and Society in Twentieth-Century France*, edited by Kay Chadwick, Liverpool University Press, 2000. 73.

²⁴⁹ Chappel, James. *Catholic Modern: The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*. Cambridge, Mass: Harvard University Press 2018. 3.

moderniteten är ett fenomen som både är farligt men ändå en möjlighet för kyrkan att finna sätt att söka djupare i sina källor och därför bli mer traditionell. Samtidigt förstår man att frågor kring sociala, ekonomiska och existentiella problem inte går att ignorera likt vad man ansåg den nyskolastiska kyrkan gjorde.

Likaså delar dessa två grupper, med ett avstånd på cirka nittio år, en skepsis mot ideologier som påstår sig kunna omfamna människan utan Gud, en ahistorisk teologi och auktoritära regimer. Jag skulle därför föreslå, för att visa en kontinuitet mellan dessa äldre exempel, att dessa exempel visar på en relativt intakt traditionsideologi som i nutid har tagit sig nya former. Därför argumenterar jag för att den rörelse vi studerar i denna uppsats bäst kan klassificeras som en sen-modern form av socialkatolsk traditionalism.

Nytraditionalism mot traditionalisterna?

Efter denna korta visit till äldre tider, måste vi återgå till vår samtid och besvara frågan hur denna alternativmoderna rörelse bäst kan förstås i relation till andra samtida katolska rörelser.

Att rörelsen faller inom en mer konservativ typologi, med en övergripande förståelse av värdet att bevara en social ordning och en generell misstro till revolutionära och fundamentala förändringar i en förutbestämd livsvärld, är inte en slutsats som skulle höja på många ögonbryn. Samtliga tänkare inom rörelsen kan bäst förstås som en del av en konservativ ideologifamilj. Nästa fråga bör inte vara vidare omstridd; rörelsen, med sitt ständiga prioriterande av att bevara och reformera en tradition, kan bäst förstås som en form av traditionalism. De frågor som däremot behöver en djupare diskussion är hur dessa tänkare förhåller sig till traditionalistiska och progressiva strömningar inom en anglofon sfär.

För att göra denna komparativa analys måste vi först påminna oss om vilka dessa traditionalister är. I William J.

Collinges *Historical Dictionary of Catholicism* beskrivs traditionalister som de katoliker som markerar en distinkt anslutning till det religiösa livet, fromhetskulturen och riterna innan 1960-talet och de som förkastar de reformer som fastlades under Andra Vatikankonciliet, specifikt konciliets läror om ekumenik, judendomen och religiös frihet.²⁵⁰ Ett stort fokus för denna gren av katolicismen har även varit propagerandet för att bevara den äldre latinska/tridentinska mässformen.²⁵¹ Victor J. Manuel Sapidulas beskrivning av traditionalister, som jag nämnde i bokens inledande del, fokuserar även på vad och vilka de traditionalistiska rörelserna ger tolkningsföreträde till: Konciliet i Trent, de antimoderna påvarna Leo XIII, Pius X, Pius XI, Pius XII och den eviga och oföränderliga läran.²⁵²

En annan aspekt som gör de traditionalistiska rörelserna speciella är hur de tenderar att grunda utbrytargrupper som oftast har uppfattats som schismatiska av Vatikanen. Dessa brödraskap; Sankt Pius X:s brödraskap (SSPX), utbrytargruppen Sankt Pius V:s brödraskap (SSPV), med flera, kretsar alla kring den franske ärkebiskopen Marcel Lefebvre. Sociologen Mary Jo Weaver, som redan 1995 såg vissa trender inom den traditionalistiska grenen av kyrkan, kopplar ihop denna reaktionära tendens inom kyrkan med den kyrkliga hierarkins problem att finna en enhetlighet efter konciliet på 1960-talet:

As a schismatic movement, traditionalism strikes at the image of the church's unity. It points to the failure of church leadership to

²⁵⁰ Collinge, William J. "Traditionalism". *Historical Dictionary of Catholicism*. Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements Series (2nd ed.). Lanham: Rowman & Littlefield, 2012. 433–434.

²⁵¹ Den traditionalism som studeras här är den som växte fram under 1900-talets början men termen kan även beskriva mera generella drag hos reaktionära katoliker och tidigare förhållningsätt till upplysningen och franska revolutionen, främst franska tänkare som Joseph de Maistre, Louis de Bonard och Felicité de Lammenais. Även om dessa tidigare strömningar av traditionalism ofta behandlas separat, återfinns dessa tendenser även i den traditionalism jag åberopar.

²⁵² Sapitula 2010. 321.

deal with the postconciliar crisis of faith and authority by bureaucratic and disciplinary methods [...] Traditionalism also points to the depth of the discord currently dividing Catholics; the public challenge to hierarchical authority is not confined to liberal or progressive elements or to “dissenting” theologians but can also be found among those holding positions of hierarchical leadership and claiming the high ground of orthodoxy.²⁵³

Den traditionalistiska rörelsen har anhängare högt upp i den kyrkliga hierarkin, listan är lång, men för att nämna några så har denna gren av katolska kyrkan propagerats av bland annat: de amerikanska Donald Sanborn (f.1950.) och Daniel Dolan (1951–2022), den schweiziska biskopen Bernard Fellay (f.1958), den argentinske biskopen Alfonso de Galarreta (f.1957), den filippinske Salvador Lazo (1918–2000), samt den brittiske Richard Williamsson (f.1940.) Många av dessa är eller var sedevakantister och är kopplade till ovan nämnda brödraskap.

Det finns även biskopar och kardinaler inom den officiellt erkända kyrkan som i olika grad har allierat sig med dessa rörelser, exempelvis den amerikanske kardinalen Raymond Leo Burke (f. 1948) och den biskopen Athanasius Schneider (f.1961) i Kirgizistan.

Olikheterna mellan den alternativmoderna traditionalismen och de mer erkända traditionalistiska rörelserna är många men låt oss först titta på likheterna, för att sedan analysera det som slutligen skiljer dem åt. De tre största likheterna är: idén om en enhetlig katolsk tradition genom tiderna, en stark motvilja mot progressiva kyrkliga och politiska strömningar och en övertygelse att den katolska kyrkan bör ha något att säga till om i politiska och kulturella frågor.

Likt de traditionalistiska rörelserna är de alternativmoderna av övertygelsen att de resurser de hämtar från i sin

²⁵³ Weaver, Mary Jo & Scott Appleby, R., *Being Right: Conservative Catholics in American*, Indiana University Press. 1995. 264.

tradition uppenbarad av Gud och därför både enhetlig och många gånger sakral. Detta går att se i det faktum att intryck, tolkningar och frågor alltid ställs i relation till vad man menar är "den katolska traditionen". Där de skiljer sig åt är i hur denna tradition hanteras.

Medan traditionalistiska rörelser tenderar att läsa tänkare från traditionen som förkunnare av sanna eller falska utsagor som bildar fasta doktriner, menar de alternativmoderna tänkarna att doktriner bildas i historiska kontexter och kan därför alltid läsas på nytt i linje med nya frågor som uppkommer.

Dessa två grenar kan därför sägas använda två olika typer av hermeneutik: en som använder en *motvärnshermeneutik*, där tänkare från historien används för att försvara mot moderna tänkare; "X kan förkastas som heretiskt då Y redan år Z proklamerade det som heretiskt.". Detta skiljer sig från en *ressourcement-hermeneutik* som arbetar med att lyssna på den moderna frågan, söka bland X, förstå varför Z proklamerade det som heretiskt, för att sedan ge ett svar på frågan.²⁵⁴

Dessa två hermeneutiska mönster går att jämföra med ett mer progressivt tillvägagångssätt som menar att alla tider ställer helt nya frågor och därför kräver helt nya svar. Något som skiljer dessa hermeneutiska mönster åt är deras syn på historia. Medan motvärnshermeneutiken tenderar att se idéer som statiska och stabila, och något som kan hämtas och användas emot, och den progressiva grenen ser idéer som historiskt formbara och samtidsbaserade, utgör ressourcement-hermeneutiken en inter-mediär balans mellan de två: det går att hämta något som i traditionen är evigt sant, men detta evigt sanna måste förstås genom språk och tanketraditionen som är historiskt förmedlade.

²⁵⁴ Ett av det kanske tydligaste exemplet på denna hermeneutik går att finna hos ressourcement-tänkaren Henri de Lubac som i sin autobiografiska bok *In the Service of the Church* skriver: "What I have more than once regretted in highly regarded theologians, experienced guardians, was less, as others have made out, their lack of openness to the problems and currents of contemporary thought than their lack of a truly traditional mind." (Lubac 1993, 31).

Det skiljer sig även i vad man studerar: bland traditionalistiska rörelser och i deras traditionsideologi beskrivs oftast doktriner som abstraktioner och sanna i ett språkbruk likt naturvetenskapen med ett fokus på logik och syllogismer. Hos de alternativmoderna tänkarna kan sanningsanspråk ske via narrativ och berättelser och tänkare har ofta en skepsis till abstraktioner. En spännande likhet mellan dessa grupper är dock deras diskussion kring konstens roll i samhället och idén att katoliker unikt är kapabla att förstå konst på grund av Kristus inkarnation. I SSPX egna tidskrift *The Angelus* återkommer diskussioner kring konst som är mycket lika de resonemang som förs hos Word on Fire.²⁵⁵ Estetiken är även snarlik: en blandning av en borgerlig viktoriansk stil med medeltida influenser.

Den andra likheten är att de bägge delar en motvilja mot progressiva/liberala krafter i samhället och i kyrkan. Även om vad som räknas som progressiva skiljer sig, det är inte ovanligt att nouvelle théologie-tänkarna och de historiska tänkarna jag ovan nämnda räknas som progressiva eller modernister hos vissa traditionalister, finns det en gemensam meningsmotståndare bland bägge dessa rörelser. I denna kategori klumpas de som propagerar för samkönade äktenskap, kvinnliga präster, de som arbetar med att queera vissa av kyrkans läror, och de som för en allt för vänsterorienterad eller kommunistisk politik.

Trots vissa olikheter i vilka som tillhör denna kategori fyller de progressiva samma funktion: de blir ständigt den "andre" som man jämför sig och sin katolicism emot då bägge dessa grupper tenderar att tolka progressiva katoliker antingen som felaktiga och i behov av rättelse, eller som ett direkt hot mot kyrkan och dess heliga tradition. Det förekommer sällan specifika namn i diskussioner kring progressiva, när det

²⁵⁵ Se exempelvis *The Angelus* XLVI, nr 4 2023. <https://sspx.org/en/angelus-magazine>. Hämtad 2024-04-30.

förekommer är de ofta återkommande referenser till exempelvis den amerikanske jesuitprästen James Martin eller kardinalen Victor Manuel Fernández. Medan de traditionalistiska rörelserna tenderar att se de progressiva katolikerna som en mer radikal version av en typ av modernism, som redan fanns bland *ressourcement*-tänkarna och de som vann debatten under Andra Vatikankonciliet, håller inte de alternativmoderna tänkarna med om att konciliet i grunden var progressivt.

Ett genomgående tema bland bägge dessa grupper och som visar på en större konservativ trend i många västerländska länder, är hur progressiva tänkare beskrivs som ”woke” eller som en del av en större ”wokeism”-rörelse. Jag argumenterar för att bägge dessa grupper eller tendenser använder *woke* och *progressiv* på ett sätt som antropologen Todd Madigan beskriver som en typ av omvänd totem. I Madigans typologi fungerar varken woke som en traditionell totem, där den egna gruppens sakrala värderingar visas upp, eller en anti-totem där man i stället framlägger den utanförgruppens farliga värderingar; woke blir i stället en omvänd totem där man placerar alla värderingar, roller och åsikter som man *inte* är och på så sätt skapar ett negativ av sig själv.²⁵⁶

Trots denna motvilja till att ses som progressiv eller liberal så återfinns det många tankar som fokuserar på rättigheter, motverkan mot orättvisor, kritik av orättvisa system; tankar som många skulle klassa som liberala värderingar. Dessa värderingar hanteras genom att översättas till ett katolskt språkbruk. Tänkarna själva beskriver sin egen politiska horisont som hämtad från katolsk sociallära, *inte* sekulära ideologier:

Tragically, however, many Catholics have sought to defend the rights of the Church or the rights of the poor by accepting the errors of various modern idolatries, despite the fact that “the Church, by

²⁵⁶ Madigan, Todd. “Inverted Totems: On the Significance of ‘Woke’ in the Culture Wars.” *Religions* 2023, 14, 1337. 12.

reason of her role and competence, is not... bound to any political system. She is at once a sign and a safeguard of the transcendent character of the human person” (GS § 76). Therefore, we reject the limitations of the Right and Left political paradigm of modernity and embrace the tradition of Catholic Social Teaching as our foundation.²⁵⁷

Word on Fire och New Polity visar även denna översättning av mer liberala värderingar. Detta resulterar i en slags politisk 'både-och'-vision som på flera sätt sträcker sig bortom en enkel höger-vänster-skala.

We believe simultaneously in the “the permanent binding force of universal natural law and its all-embracing principles” (GS § 79), which puts us at odds with Marxist and progressive liberal doctrines, and that “there must be made available to all men everything necessary for leading a life truly human, such as food, clothing, and shelter”, which puts us at odds with reactionary and conservative regimes (GS § 26). In short, we believe in family, property, justice, and hierarchy just as much as solidarity, dignity, peace, and liberation.²⁵⁸

Till sist måste vi beröra de likheter och skillnader som finns mellan dessa tendenser inom den katolska kyrkan när det kommer till vilken politisk roll kyrkan bör ta i samhället. Jag har redan ett flertal gånger talat om hur denna rörelse anser att det inte finns något neutralt inom den politiska och kulturella sfären, något de delar med traditionalistiska rörelser.²⁵⁹ De bäge förnekar den liberala idén om en neutral stat där målet med både staten och samhället är att nå en form av grund-

²⁵⁷ “A Manifesto of the New Traditionalism”. 2021.

²⁵⁸ Ibid.

²⁵⁹ Det skall tilläggas att detta främst gäller den västerländska världen då bägge rörelser tenderar att vara eurocentriska i sitt tänkande, både när de gäller de politiska visioner de förespråkar, och de kulturella och historiska referensramar de använder sig av.

läggande trygghet och välbefinnande och att det sedan är individen eller grupperns egen privata angelägenhet att utöva sin valda religiösa övertygelse.

Kritik av liberalismen som ideologi är absolut inget nytt och har förekommit på bägge sidorna av det politiska spektrumet i en mängd former. Relevant för denna uppsats är en typ av kritik riktad mot liberalismen som grenat ut i två grenar. Den ena av dessa är sprungen ur den katolska tidskriften *Communio: Catholic Review* grundad av teologerna Hans Urs Von Balthasar, Henri de Lubac, Walter Kasper, Marc Ouellet, Joseph Ratzinger och Louis Bouyer år 1972.

Den var en mer traditionell motsvarighet till *Concilium* som grundats några år innan år 1965 av de mer progressiva katolska tänkarna Karl Rahner, Johannes Baptist Metz, Paul Brand, Edward Schillebeeckx, Anton van den Boogaard, Yves Congar, Hans Küng och Marie-Dominique Chenu, som ville utöka och fortsätta i konciliets anda.

I *Communio* har en typ av teologisk kritik av liberalism, individualism och totalitarism likt den studerad i denna uppsats florerat sedan dess start 1972. En viktig utveckling för rörelsen på senare tid var publiceringen av den amerikanske teologen David L. Schindler (far till David C. Schindler) som förde över *Communio* till Förenta staterna och utvecklade sin kritik mot liberalismen i verk som *Heart of the World*, *Center of the Church* från 1998. Denna teologiska kritik, som vissa gånger anammar epitetet postliberal, tenderar att se statlig makt och katolsk integralism med skepsis och fokuserar oftast på att stärka den kristna rösten bland katoliker och lämnar ofta de konkreta politiska frågorna åt sidan.²⁶⁰

Den andra typen av postliberalism har varit med inriktad på europeisk historia, statsvetenskap och politisk filosofi. En av de tidiga inspirationerna till denna typ är Alasdair MacIntyres

²⁶⁰ Exempel på detta går att se i Cavanaugh 2008, Cavanaugh 2009 och McCarragher 2019.

After Virtue (1981) och Pierre Manent och hans verk *Histoire intellectuelle du libéralisme* publicerad 1987. En ny våg av postliberalism har vuxit fram i Förenta staterna under början av 2000-talet och vuxit sig större i det mer polariserade politiska klimatet i och med valet av president Donald Trump och vad man upplever är en radikaliserings av den amerikanska vänster med den ”woke-kultur” som jag tidigare kort nämnde.²⁶¹

Några av de mest populära verk att komma ur denna nya våg är Patrick Deneens *Why Liberalism failed* (2018), Sohrab Ahmaris *The Unbroken Thread* (2021) och Adrian Vermeules *Common Good Constitutionalism* från 2022. Stefan Borg, docent och universitetslektor på Försvarshögskolan i Stockholm, summerar denna nya form av postliberalism när han skriver:

The central diagnostic claim of postliberalism is that the two dominant forms of post-WW2 liberalism, market liberalism and social liberalism, instead of being somehow opposed, have coalesced around an all-encompassing sociopolitical project that above all else seeks to maximize individual autonomy. As a result, postliberals hold, the liberal order has become increasingly unable to cultivate the communal resources on which human sociability depends and erodes the values liberalism purportedly defends.²⁶²

Den har även tagit former i Storbritannien där de funnits ett större fokus på antikapitalism och ett kristet inflytande på internationella relationer och där tänkarna har kretsat kring den teologiska skolan som under 1990-talet växte fram under benämningen ”radikalortodoxi”.²⁶³ Denna kritik av liberalismen

²⁶¹ Tidningen *Commentary*, som grundades som en amerikansk-judisk tidning redan 1945, har sedan början av 2010-talet lockat ett antal ”anti-woke” tänkare och arbetar flitigt för att motverka vad man menar är en farlig vänsterpolitik.

²⁶² Borg, Stefan, “In Search of the Common Good: The Postliberal Project Left and Right.” *European Journal of Social Theory*, 27(1), 2024. 3.

²⁶³ För brittiska exempel, se Blond, 2010, Milbank & Pabst 2016 och Pabst 2021.

har spetsats i och med att många av dessa tänkare, i synnerhet då Adrian Vermuele och Ahmaris konverterat till katolicismen och har på senare tid börjat förespråkare en form av integralism; ett fenomen som framför allt har kritiserats av New Polity.²⁶⁴

Integralismen i Förenta staterna är främst ett digitalt fenomen med hemsidor som "The Josias", där munken Edmund O Waldstein är en framträdande röst bland dessa ny-integralister.²⁶⁵ Kulmen för denna moderna våg av intergralism går att finna i, den bland dessa tänkare ofta citerade boken: *Integralism: A Manual of Political Philosophy* (2020) skriven av amerikanerna Thomas Crean och Alan Fimisters.

Den alternativmoderna rörelsen delar många av postliberalernas och integralisternas kritik av liberalismen, progressivismen och vad de menar är en urartad individualism, samt idén om kyrkan som en drivande kraft i samhället. Denna enighet går inte över vad jag menar är en minimalistisk version av integralismen, som exempelvis går att finna i en artikel publicerad på hemsidan "The Josias" 8 juni 2020:

Political action is naturally and inevitably directed towards what we take to be good for human beings, and ought therefore to be directed towards the true human good, which is a common good. But the common good of human life is twofold: a temporal common good proportioned to human nature, and the eternal common good proportioned to the divine nature in which human beings participate by grace. Hence there are two authorities directing human beings towards these two common goods: a temporal authority and a spiritual authority. The former is

²⁶⁴ Något att poängtera är att långt från alla postliberaler håller med eller accepterar former av intergralism.

²⁶⁵ Waldstein, Edmund; O.Cist. "Integralism in Three Sentences". 17 oktober 2016). The Josias. <https://thejosias.com/2016/10/17/integralism-in-three-sentences/> Hämtad 2024-04-14.

subordinate to the later, just as the temporal common good is subordinate to the spiritual common good.²⁶⁶

Vad exemplen för den alternativmoderna rörelsen är skeptiska till är en maximalistisk version av integralismen där den kyrkan engagerar sig politiskt i form av partier eller där kyrkan förväntas använda en statsapparat och på så sätt bilda en katolsk nation, något de menar både är våldsamt, orealistiskt och teologiskt felaktigt.²⁶⁷

Så även om det finns länkar mellan de studieobjekt vi tittat på och nya grupperingar av mer traditionalistiska rörelser med ambitioner att föra kyrkan nära en statsapparat, så finns det även här väsentliga skillnader som kan summeras med en humanistisk motvilja till all form av tvång.

Vad jag argumenterar för är att denna alternativmoderna traditionalism bäst bör förstås som en fortsättning av en *Communio*-teologiskinspirerad strömning, som i och med en polariserad politisk debatt i Förenta staterna har tappat en del av den tilltro till moderniteten som den innan hade och därför valt att samtala med mer antimoderna och anti- (post-) liberala röster. Ett annat sätt att beskriva dem är att dessa anglofona tänkare vill föra fram en typ av moderat europeiskt samtal med liberalismen som utvecklades och som var rådande innan det Andra vatikankonciliet, något som senare blev korrumperat men som försvarades i Johannes Paulus II och Benedictus XVI:s pontifikat, men som nu behöver kompletteras med mer monarkiska och traditionella inslag.

²⁶⁶ Maiella, Gerardus. "Molina on Civil and Ecclesiastical Power" *The Josias*. 8 juli, 2020. <https://thejosias.com/2020/07/08/molina-on-civil-and-ecclesiastical-power/> Hämtad 2024-05-03.

²⁶⁷ För en läsare uppfattas Word on Fire och *Evangelization & Culture* som en plattform som fokuserar på individers fromhet och utbildning, inte en plattform för politiska visioner: andra delar av rörelsen som manifestet och New Polity har en betydligt mer politiskt vinklad profil. Vad jag argumenterar att denna bild missar är att Word on Fires diskussioner kring individer och grupper evangeliseringsarbete möjliggör och lägger grunden för vidare politiska diskussioner och visioner likt de som framgår i manifestet och hos New Polity.

Även om det finns återkommande likheter inom dessa två tendenser, argumenterar jag för att de bör särskiljas på grund av ett antal punkter. De alternativmoderna katolikerna försvarar och propagerar för det Andra vatikankonciliet, och anser att det är det koncilium som bäst kan summera de svårigheter och problem som möter katoliker i sin samtid. De försvarar upplysningen och upplysningens ideal men menar att de är missriktade och felaktigt använt. De erkänner och hyllar den offentliga sfären men ifrågasätter dess neutralitet. De ger en relativt stor auktoritet till samvetet och den enskilda människan att lära sig känna igen och döma sin samtid, något som framför allt ses i dess syn på kultur och fokuset på konsten samt den universella kallelsen till helighet.

Tänkare som hos WOF och New Polity anses som auktoritativa och som används som idealfigurer är många anhängare av skolor eller skolbildningar som förkastas av traditionalistiska rörelser (Ressourcement-rörelsen, Nouvelle Théologie, tänkare som Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar och delvis Joseph Ratzinger). Slutligen erkänner samtliga tänkare den rådande påven som legitim och de samtliga erkänner den romersk-katolska katekesen som tillkännagavs av påve Johannes Paulus II 1992. Vad det slutligen landar i, som är i linje med teoretiker som Sapitula, är att dessa tänkare till skillnad från traditionalister, försöker med de resurser de anser vara giltiga och givande skapa en form av katolsk vision som kan följa en typ av levande tradition.

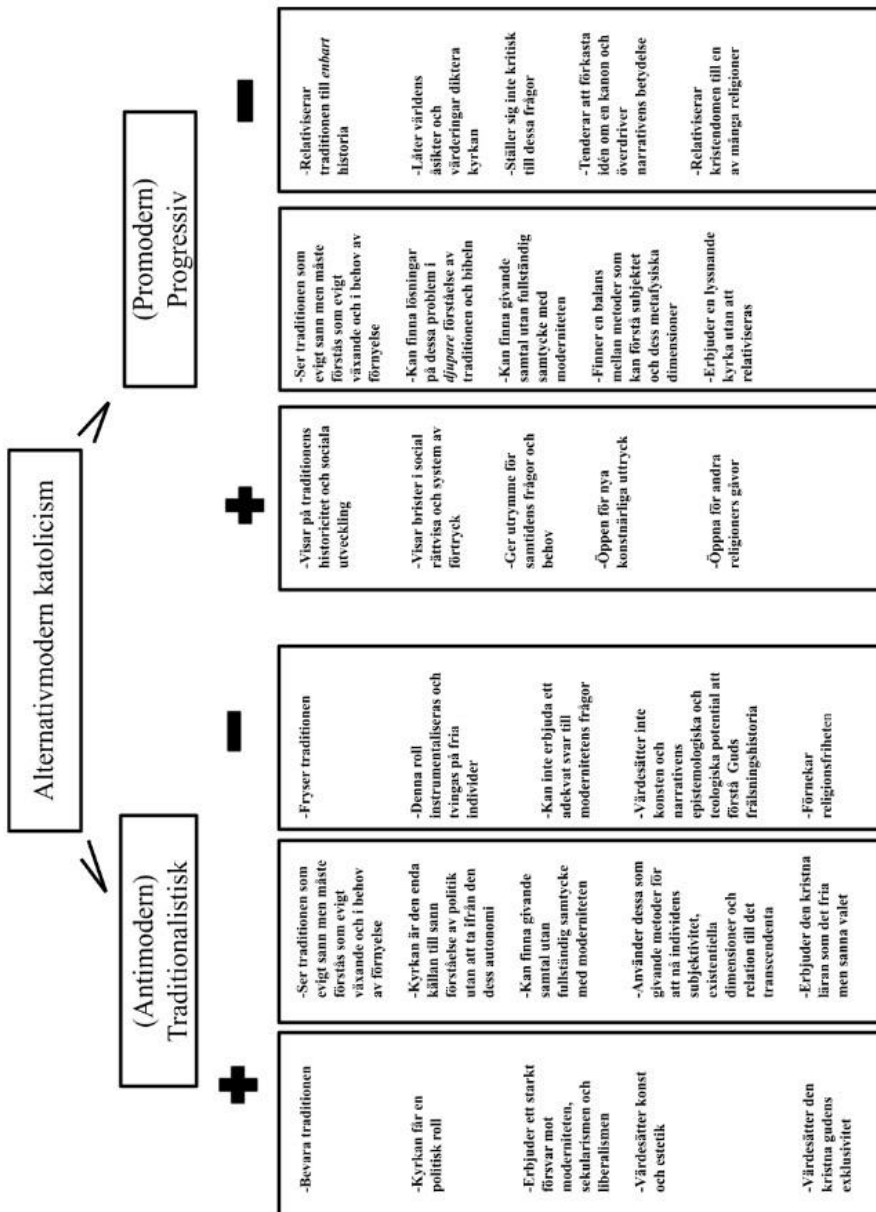
Vad jag har visat i detta avsnitt är att det finns påtagliga likheter mellan den alternativmoderna traditionalism och de samtida traditionalistiska rörelserna och som gör att det faller in i en konservativ position i det anglofona, samhälleliga och politiska landskapet.²⁶⁸

²⁶⁸ En djupare studie hade behövts för att förstå hur detta påverkas *inom* specifika länder så som England, Förenta staterna eller Kanada.

Det jag även har visat är att det finns en mängd skillnader som inte bara gör att deras konservatism tar sig andra uttryck, det gör det även aktuellt att särskilja dessa två typer av traditionalism genom att just benämna dem som de som följer en alternativmodern traditionalism kontra traditionalistiska. Jag argumenterar därför för att vi har två olika typer av traditionalism framför oss: en som grundar sin traditionsideologi i en *antimodern* riktning (olika traditionalistiska rörelser) och en som grundar sig i en *alternativmodern* riktning.

Medan det antimoderna förhållningsättet ger mycket lite utrymme både till appropriering och samtal med begrepp, idéer och tolkningar, ger ett alternativmodernt förhållningsätt dessa tänkare resurser att hämta från moderniteten utan att bryta traditionsideologins egna inre strukturer och dess grammatik. Genom att placera sig som en *alternativ* modernitet går det även att översätta vissa begrepp från moderniteten eller liberalismen. Detta är en process som tenderar att ske när ens egen tradition saknar vissa begrepp eller av historiska skäl inte har utvecklat en oberoende variant på samma tema. Exempel på detta är hur diskurser kring en *mer* humanistisk humanism endast kan ske inom kyrkan, något som endast har använts bland tänkare efter mer sekulära eller mindre explicit religiösa former av humanism har fått fäste.

Likaså kan alternativmoderna tänkare hämta från antimoderna eller antiliberala idéer som går att finna hos post-liberaler och integralister. Denna mer dynamiska växelverkan mellan antimodernitet och promodernitet kan även förklara varför vissa historiska katolska fenomen valts bort, exempelvis Pius IX lista över irrläror från 1864 och andra uttalanden av påvar som direkt har varit antimoderna och antiliberala. En förklaring till detta är att dessa uttalanden gör det svårare att hålla ett dynamiskt förhållningsätt. Vi kan summera den alternativmoderna katolicismen på följande sätt:



Modellen ovan visar på hur rörelsen förstår sig själva, plustecknen visar på positiva aspekter av vad de menar är traditionalistiska och progressiva krafter i samhället och i kyrkan, minustecknet visar på brister. Spalten i mitten visar hur rörelsen kan skapa en upphöjd ideologi som kan inkapsla bägge dessa tendenser.

III. Den alternativmoderna, socialkatolska traditionsideologin

Att veta om man bör hylla eller beklaga något är inte alltid lätt, än mindre om man tillskriver sig rollen som någon som kan hålla bägge dessa verb i balans. Det är vad denna alternativmoderna rörelse hävdar att deras traditionsideologi kan göra. Det är frestande att läsa denna rörelse strukturalistiskt, som antingen konservativ eller progressiv, modern eller antimodern, något som har en viss användbarhet men som i slutändan riskerar missa syftet med denna studie. Syftet med denna studie är att förstå hur denna rörelse navigerar och använder sig av de resurser som finns till hands för att hantera vad de menar är en kris både i det moderna samhället och i kyrkan.

Det som etiskt driver dessa tänkare är en upplevd kris. Denna kris kommer inte från en kristen värld, men en värld som glömt bort Gud. Vad som däremot särskiljer dessa från traditionalistiska respektive progressiva rörelser är att de menar att bägge är felaktiga men framför allt ineffektiva i rollen som den form av kyrka som kan lyfta den fallna världen. Denna ambivalens blir tydligare om vi använder oss av Cyril O'Regans typologi: bör rörelsen ses som *cheerers*, *weepers* eller *shadow-seers*? Jag argumenterar för att denna rörelse bäst bör förstås som *shadow-seer*, som ser moderniteten, med dess fokus på historicitet och fokus på subjektet, som en mångtydig och

ambivalent gåva till kyrkan.²⁶⁹ Denna rörelse, som har utvecklat en typ av alternativmodern rationalitet eller grammatik, kan därför hålla ställningstaganden som många gånger kan upplevas motsägelsefulla:

In short, we stand alongside those countless souls who yearn for orthodoxy and renewal, who profess Thomism and *ressourcement*, who embrace hierarchy and liberation, who pray with traditional forms and active participation, in a word, the prophets of the New Traditionalism.²⁷⁰

Detta ”både-och”-förhållningsätt innehåller en viss ambivalens i sig: det tycks finnas ett behov av yttre kritikerna (traditionalisterna och de progressiva) som de förkastar i denna rörelsers traditionsideologi. Detta går att se i deras samtal om en ”sann humanism” eller en ”sann integralism”, något som ekar av de tidigare idéerna om en ”god totalitarism”. Det finns därför i traditionsrationaliteten en typ av behov av att samla in idéer eller begrepp som inte tidigare har använts för att förnya svaren de kan ge, detta i linje med sin *ressourcement*-hermeneutik.

Om vi följer O'Regans (och Jacques Derridas) idé om den ambivalenta *gåvan*, så är det en gåva som tas emot stundvis positivt och stundvis mycket motvilligt och översätter det i form av en annan metafor, så kan vi se hur dessa förhåller sig till sin historiska, kulturella och politiska kontext: moderniteten (och i mindre uträkning liberalismen) är för denna rörelse ett *vaccin*.

Man kan hämta idéer, termer eller kritik som man i sig inte anser vara en del av den heliga traditionen, för att rena och på så sätt komma djupare in i traditionen. Likaså, på grund av dess förlitande på en typ av konsteologi baserad på det grekiska begreppet ”*logoi spermatikoi*” och Word on Fires auktoriserande

²⁶⁹ Detta förhållningsätt går att se hos bland annat Andrew Willard Jones idé om att ”power through postmodernism” i stället för att förkasta postmodernisternas kritik.

²⁷⁰ ”A Manifesto of the New Traditionalism”. 2021.

av konsten och dess relativa autonomi att tänja gränser, kan aspekter av moderniteten och liberalismen användas för att berika sin katolicism utan att det upplevs som en kompromiss. En farlig konst, med omoraliska karaktärer, kan därför visa på något gott och användas som en konstteologi. Även här är metaforen av ett vaccin aktuellt då man låter delar av något förkastligt komma in för att belysa (rena) något som tidigare var oklart eller felaktigt.

Allt detta måste förstås i en inre konflikt bland den katolska intellektuella eliten i amerikansk katolicism, som på olika sätt känner av det polariserade politiska landskapet där äldre idéer kring integralism och mer aktiv politisk katolicism har presenterats som svar på ett allt för "woke"-samhälle. Även om rörelsen i slutändan förkastar en hård eller maximalistisk integralism, finns det tendenser och dragningskrafter till integralismen, en potentiell splittring inom traditionsideologin som kan göra att vissa begrepp omtolkas.

Den röda tråden i den traditionsbaserade rationaliteten är idén om *traditionen* men vad som gör den "levande" finns det en större meningsskillnad kring. Det finns även andra potentiella splittringspunkter som främst har att göra med rörelsens förlitande på en *ressourcement*-hermeneutiken; något tycks bjuda in till anti-liberala (i stället för postliberala) tendenser. Denna splittringspunkt kretsar kring hur man skall hantera frågor som inte har någon tidigare motsvarighet i sin egen tradition, främst frågor om sexualitet och genus. Utifrån ett fenomenologiskt perspektiv argumenterar jag för att denna rörelse drivs av en ambivalent rädsla för kyrkans framtid, ambivalent till den grad att de ofta håller med traditionalisterna i sak men delar ett mer humanistiskt tillvägagångsätt med dem som lutar sig mer progressivt. Ett annat sätt att se på det är att rörelsens fenomenologiska uppfattning av samtiden kan förstås som en rädsla för en allt för hård motreaktion från en tradition som man delar många synpunkter med.

Även om dessa exempel skulle kunna analyseras som enskilda yttringar av samhällskritik, menar jag att en bättre förståelse av detta fenomen är att de alla dessa exempel som en del av en större enhetlig rörelse som med olika språk och med olika fokus förstärker varandra. Likt de tumultartade åren från 1900-talets början fram till Andra Vatikankonciliet och de år som följde, är samma ivriga kamp fortfarande fullt levande: frågan vad det innebär att vara katolik och modern, men modern på sina egna premisser, skapar möjligheter och utmaningar för dessa tänkare.

Om vi skall förstå hur människor agerar, talar, läser, välkomnar och stänger ute andra, måste vi även förstå vad det är som driver dem, vad det är för magnetiska kärna som får människor att vilja finna förklaringar och vägar till sina politiska och etiska mål. Det denna alternativmoderna, socialkatolska traditionalism som dessa tänkare tillsammans konstruerat och gjort attraktivt för många katoliker, visar på en dragningskraft till både längtan till något beständigt och gammalt, men som kan anpassa sig till moderna frågor och teorier.

Sammanfattning

Efter att ha studerat Word on Fire, New Polity och "A Manifesto of the New Traditionalism" från denna samtida anglofona katolska rörelse och identifierat begrepp som (inkarnation, levande tradition, auktoritet, frihet, kultur, konst, den benådade mänskliga naturen, politik), argumenterar jag för att deras traditionsideologi bäst kan beskrivas som ett försök att finna en konceptuell karta som kan balansera kreativitet och tradition. Detta innebär att rörelsen försöker skapa en dynamisk och levande tradition där kreativitet och trohet mot traditionen inte ses som motsatser utan som komplementära delar av samma helhet.

Den inre rationaliteten, som håller ihop rörelsens läsning av sin tradition utifrån ett MacIntyreianskt perspektiv, använder sig av en hermeneutik baserad på *ressourcement*, det vill säga, en hermeneutik som lyssnar på moderna världens frågor och kritik, och som letar i sin tradition efter nya sätt att tolka och använda resurser för att svara på kritiken utan att gå med på den moderna världens grunder.

Något som är speciellt med denna traditionsideologi är att det tycks behövas en kritik utanför kyrkan som kan generera frågorna som kan sätta igång denna *ressourcement*-praktik. Denna traditionsideologi präglas även av en öppenhet till humaniora och i synnerhet de konstnärliga ämnena. Detta har utvecklat en speciell typ av konstteologi, främst hos tänkarna hos Word on Fire, som i skillnad från tidigare katolska konstdiskurser, går utanför ett skapande av ett fromhetsideal till att

ge konsten en epistemologisk prägel då denna kan ge rörelsen en bättre förståelse av den mänskliga naturen. Konsten blir därmed ett redskap för att förstå djupare och ge liv åt traditionens sanningar, snarare än att enbart reflektera religiösa ideal. Traditionsideologin präglas av ett oscillerande mellan reaktionära och progressiva ståndpunkter, något som gör en simplistisk läsning av rörelsen som reaktionär eller progressiv ofruktbar.

Att rörelsen kan klassificeras som konservativ är till stora delar korrekt, men ger inte mycket insikt i hur rörelsens traditionsideologi faktiskt fungerar. Det handlar inte om att vara strikt reaktionär eller progressiv, utan om att hitta en balans där man både bevarar det som är grundläggande och öppnar för nödvändiga förändringar. Ett bättre sätt att klassificera denna rörelse har jag därför argumenterat är att den är alternativmodern.

Vad detta begrepp betyder är ett speciellt förhållningsätt till moderniteten som ger rörelsen möjlighet att samtala med moderniteten utan att gå med på dess principer, något en antimodern traditionsideologi inte kan. Den alternativa moderniteten innebär att man bejakar dialogen med moderniteten men samtidigt behåller en kritisk hållning till dess grundläggande antaganden och värderingar.

Just denna alternativmoderna hållning, kontra den antimoderna hållningen, gör att denna rörelse skiljer sig från andra mer reaktionära traditionalistiska rörelser. Denna vilja att balansera grundas i en fenomenologisk upplevelse av en kris i det moderna samhället, en kris som varken en okritisk reaktion bakåt kan lösa, eller ett allierande med världen och moderniteten, ett förhållningssätt som efter Cyril O'Regans typologi kan förstås som en form av *shadow-seeing*. Uttryck på ett enklare sätt: beroende på hur du teoretiskt och emotionellt tolkar moderniteten, med dess sociala, teknologiska, kulturella, filosofiska, teologiska och ekonomiska följder, kommer den

tradition du skapar att vara baserad på detta förhållningssätt. Rörelsen i fråga ser ambivalenserna i moderniteten, ser "gåvan" i den tid vi lever i, och faller därför in som *shadow-seers*.

Trots att många av dessa tänkare beskriver detta som ett nytt förhållningsätt, nya idéer, har jag visat att det finns ett antal liknande historiska exempel på denna vision. Tänkare som Maurice Blondel, som försvarade socialkatolikerna associerade med *Semaines Sociales* från den högerradikala *Action Française*, används som ett tidigt exempel på en katolsk tänkare som försökte hitta denna "mellanväg" mellan en för rigid och en alltför relativistisk katolicism.

Likaså har jag även presenterat ett antal tidskrifter, som på olika sätt har fört liknande argument, främst de som präglades av en nyligen myntad personalism. *Ressourcement*-tänkarna Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Henri Rondet och Joseph Ratzinger tillsammans med de tyska tänkarna Theodor Haeker, Carl Muth, Theodor Steinbüchel och Erich Przywara från Hochland- och München-cirkeln argumenterar jag även bäst bör förstås som del av denna äldre katolska strömning.

Avslutningsvis jämförs denna rörelse med samtida postliberaler och tänkare klassificerade som nyintegralister. Rörelsens tänkare tenderar i varierande grad att hålla med och välkomna den mer reaktionära kritiken hos nyintegralisterna, främst kritiken kring den sekulära statens neutralitet och behovet av en politisk kyrka, men förkastar dessa ståndpunkter i slutändan baserat på modern och postmodern kritik av förtryck, mänskliga rättigheter så som religionsfrihet och vad de menar är en felaktig teologisk förståelse av Guds nåd i relation till den mänskliga naturen, en ståndpunkt hämtad från *ressourcement*- och *nouvelle théologie*-tänkarna.

Som en traditionsideologi och religiöst färgad vision för framtiden återspeglar denna alternativmoderna traditionalism både tidigare teologiska trender och en samtida tid av upplevd

polarisering. Trots att rörelsen i specifika frågor som samkönade äktenskap, kvinnliga präster, hbtq+-frågor och abort, tenderar att följa en relativt traditionell amerikansk konservativ linje, är rörelsens förhållande till kyrkans politiska och kulturella roll både mer nyanserad och dynamisk än reaktionär.

På grund av denna strävan att vara dynamisk och traditionell, finns det även tecken på att denna vision är instabil gällande hur mycket man är villig att ge moderniteten, något som gör rörelsens framtida positionering oviss. Denna osäkerhet om rörelsens framtida inriktning beror på den komplexa balansen mellan trohet till tradition och en vilja att förnya och anpassa sig till nya omständigheter, något som gör att rörelsen ständigt förhandlar med moderniteten på sina egna villkor.

Sammanfattningsvis är det tydligt att rörelsen strävar efter att förena tradition och innovation genom att tolka sin katolska tro på ett sätt som både är troget traditionen och lyhört för modernitetens utmaningar. Hur denna balans kommer att utvecklas över tid är dock fortfarande osäkert. I en tid präglad av kulturkrig, där politiska polariseringar är tydligt märkbara och högerns inflytande ökar i många länder, inklusive den populistiska våg som trumpismen i Förenta staterna representerar, är rörelsens plats i denna dynamik ännu inte fullständigt definierad.

Rörelsen ser ut att ha potential att påverka de katolska institutionerna, både i Förenta staterna och internationellt, genom att utmana en världsbild som känns allt mer hotad i en snabbt förändrande politisk och kulturell verklighet. Denna strävan att balansera tradition och förnyelse, å ena sidan, och att hålla fast vid en kritisk hållning till modernitetens värderingar, å andra sidan, skapar en plats för spännande diskussioner och förslag.

Huruvida denna rörelse kommer att kunna omvandla kyrkans institutioner eller förbli marginaliserad i denna tumultartade era, återstår att se. I framtidens tysta skärnings-

punkt känns en förändring i luften – men dess riktning är ännu oklar.

Referenser

Primärkällor

- “A Manifesto of the New Traditionalism”, see Domenicic, Chapp & Barnes 2021.
- Ahmari, Sohrab. *The Unbroken Thread: Discovering the Wisdom of Tradition in an Age of Chaos*. Hodder Faith, 2021.
- Barnes, Marc. “Ahmari, Vermeule, and the Burying Liberalism for Good.” *New Polity*. 20 juni 2020.
<https://newpolity.com/blog/burying-liberalism-for-good?rq=integralism>.
- Barron, Robert. ”Bishopbarron”, Youtube-kanal.
<https://www.youtube.com/@BishopBarron>.
- _____. “D.C Schindler – Catholicism and Liberalism”, 14 mars 2024. YouTube-video.
https://www.youtube.com/watch?v=MPuR0HPLzc8&t=80s&ab_channel=BishopRobertBarron
- Chapp, Larry. “Interview with Larry Chapp, Marc Barnes, and Sean Domencic on the Manifesto of a New Traditionalism.”, 26 februari 2022. YouTube-video.
https://www.youtube.com/watch?v=PuH9-j2RAao&ab_channel=Gaudiumetspes22%3ADr.Larry-Chapp.
- _____. “The Politics of the Real: Dr Larry Chapp, Dr David C. Schindler, and Dr. Rodney Howsare.” 21 januari 2022. Youtube-video
https://www.youtube.com/watch?v=FBnD5En9EY&ab_channel=Gaudiumetspes22%3ADr.LarryChapp
- Crean, Thomas, *Integralism: A Manual of Political Philosophy*. Editiones Scholasticae, 2020.

- DeCarlo, Daniel. "Social Justice and the Re-Enchantment of the World", *New Polity*, 27 augusti 2019.
<https://newpolity.com/blog/social-justice-and-the-re-enchantment-of-the-world?rq=secularism>.
- Domenicic, Sean, Larry Chapp & Marc Barnes. "A Manifesto of the New Traditionalism", 22 december 2021.
- Friedrich Nietzsche: Eine Christliche Besinnung*. Deutsche Verlags-Anstalt DVA, 1946.
- Hanby, Michael. "Are We Postliberal Yet?", *New Polity*. 27 september 2022.
- Jones, Andrew Willard. *Before Church and State: A Study of Social Order in the Sacramental Kingdom of St. Louis IX*, Emmaus Academic, 2017.
- _____. "Church and State", *New Polity*, 29 mars 2019,
<https://newpolity.com/blog/church-and-state?rq=De%20lubac>.
- Lubac, Henri de. *At the Service of the Church: Henri de Lubac Reflects on the Circumstances that Occasioned his Writings*. Communio Books, 1993.
- Maiella, Gerardus. "Molina on Civil and Ecclesiastical Power", *The Josias*. 8 juli, 2020.
<https://thejosias.com/2020/07/08/molina-on-civil-and-ecclesiastical-power/>
- Ménard, Focroulle Xavier. "The Legal Pluralism of True Integralism". *New Polity*. 15 september 2020.
<https://newpolity.com/blog/legal-pluralism?rq=common%20good>.
- Propublica. "Institute for Political Philosophy and Theology".
<https://projects.propublica.org/nonprofits/organizations/832568254>.
- _____. "Word on Fire Catholic Ministries".
<https://projects.propublica.org/nonprofits/organizations/261448551>.
- Przywara, Erich, John Betz & David Bentley Hart. *Analogia Entis: Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*. William B. Eerdmans Publishing Company, 2014.
- Schindler, D. C. *The Politics of the Real: The Church Between Liberalism and Integralism*. New Polity Press, 2021.

- SSPX *The Angelus*. XLVI (4) 2023. <https://sspx.org/en/angelus-magazine>
- Steinbüchel, Theodor. *Existenzialismus und christliches Ethos*. Verlag des Borromäus-Vereins, 1948.
- Söhgren, Gottlieb. *Humanität und Christentum*. Wibbelt, 1946.
- University of St. Thomas, "MA Evangelization and Culture" 2024. <https://www.stthom.edu/Academics/School-of-Arts-and-Sciences/Division-of-The-School-of-theology/Graduate/MA-Evangelization-and-Culture/Index.aqf>.
- Vermeule, Adrian. *Common Good Constitutionalism: Recovering the Classical Legal Tradition*. Polity Press, 2022.
- Waldstein, Edmund; O.Cist. "Integralism in Three Sentences". 17 Oktober 2016. The Josias. <https://thejosias.com/2016/10/17/integralism-in-three-sentences/>
- WOF nr.1: *Evangelization & Culture*: Issue no 1: *Creativity*, Autumn 2019.
- WOF nr. 2: *Evangelization & Culture*: Issue no 2: *Economics*, Winter, 2019.
- WOF nr. 3: *Evangelization & Culture*: Issue no 3. *The Digital Age*, Spring 2020.
- WOF nr. 4: *Evangelization & Culture*: Issue no 4: *Cinema*, Summer, 2020
- WOF nr. 5: *Evangelization & Culture*: Issue no 5: *Scripture*, Autumn, 2020
- WOF nr. 6: *Evangelization & Culture*: Issue no 6: *Hope*, Winter, 2020.
- WOF nr. 7: *Evangelization & Culture*: Issue no 7: *The Catholic Sensibility of Bishop Barron*, Spring 2021.
- WOF nr. 9: *Evangelization & Culture*: Issue no 9: *Poetry*, Autumn, 2021.
- WOF nr. 10: *Evangelization & Culture*: Issue no 10: *Freedom*, Winter, 2021.
- WOF nr. 11: *Evangelization & Culture*: Issue no 11: *The Four Last Things*, Spring, 2022.
- WOF nr. 13: *Evangelization & Culture*: Issue no 13: *Eucharist*, Autumn, 2022.
- WOF nr. 16: *Evangelization & Culture*: Issue no. 16: *Pope Benedict XVI*, Summer, 2023.

WOF nr. 17: *Evangelization & Culture*: Issue no 17: *Education*, Autumn, 2023.
 Word on Fire, "Bishop Robert Barron".
<https://www.wordonfire.org/about/bishop-robert-barron/>.
 _____. "About Word on Fire". <https://www.wordonfire.org/about/>

Sekundärkällor

- Abrahamson, David & Marcia Prior-Miller (red.). *The Routledge Handbook of Magazine Research: The Future of the Magazine Form*. Routledge. 2015.
- Allitt, Patrick. "Traditionalist vs. Tradition". *CrossCurrents*. 48 (2). (1998).
- Asad, Talal. "The Idea of an Anthropology of Islam". *Qui Parle*. 17 (2). (2009).
- Barfield, Alexandra, "Catholicism Online: How the Church is Communicating in the Visual Field." Honors Theses. 2023.
- Barnett, Christopher & Peter Šajda. "Catholicism. Finding Inspiration and Provocation in Kierkegaard" i *A Companion to Kierkegaard*, red. Jon Stewart, Wiley Blackwell. 2015.
- Bauman, Zygmunt. *Auschwitz och det moderna samhället*. 2. uppl. Daidalos, 1994.
- Benedict XVI, *Christmas Greetings to the Roman Curia*, 22 december 2005, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html
- Bernardi, J. Peter. *Maurice Blondel, Social Catholicism, and Action Francaise: The Clash over the Church's Role in Society During the Modernist Era*. Catholic University of America Press, 2008.
- Bibeln: Bibelkommissionens översättning*. Örebro. Libris. 2001.
- Blanchette, Oliva. *Maurice Blondel: A Philosophical Life*. Eerdmans, 2010.
- Blanchard, Shaun, *The Synod of Pistoia and Vatican II: Janse- nism and the Struggle for Catholic Reform*, Oxford University Press, 2019.

- Blond, Phillip, *Red Tory: How the Left and Right have Broken Britain and How We Can Fix it*. Faber and Faber, 2010.
- Boersma, Hans. *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A return to Mystery*. Oxford University Press, 2009.
- Borg, Stefan. "In Search of the Common Good: The Postliberal Project Left and Right". *European Journal of Social Theory* 27 (1). (2024).
- Cavanaugh, William T. *Being Consumed: Economics and Christian Desire*. William B. Eerdmans, 2008.
- _____. *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford University Press, 2009.
- Champetier, Charles. "Philosophy of the Gift: Jacques Derrida, Martin Heidegger". *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities*. 6 (2). (2001).
- Chappel, James. *Catholic Modern: The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*. Harvard University Press, 2018.
- _____. "The Catholic Origins of Totalitarianism Theory in Inter-war Europe". *Modern Intellectual History* 8 (3). (2011).
- Charmaz, Kathy. *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide through Qualitative Analysis*. SAGE, 2006.
- Clifford, Catherine E. & Faggioli, Massimo (red). *The Oxford Handbook of Vatican II*. Oxford University Press, 2023.
- Collinge, William J. "Traditionalism." *Historical Dictionary of Catholicism. Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements Series*. 2:a uppl. Rowman & Littlefield, 2012.
- Cuneo, Michael W. *The Smoke of Satan: Conservative and Traditionalist Dissent in Contemporary American Catholicism*. The Johns Hopkins University Press, 1999.
- Curtis, David. "True and False Modernity: Catholicism and Communist Marxism in 1930s France." *Catholicism, Politics and Society in Twentieth-Century France*. red. Kay Chadwick. Liverpool University Press, 2000.
- Davies, Katherine & Toby Garfitt. *God's Mirror: Renewal and Engagement in French Catholic Intellectual Culture in the Mid-Twentieth Century*, 2014.
- Deneen, Patrick J., *Why Liberalism Failed*. Yale University Press, 2018.

- Derrida, Jacques, *Donner la mort*. Galilée, 1999.
- . *Given time I Counterfeit Money*. University of Chicago Press, 1994.
- Dulles, Avery. *Models of the Church*. Expanded ed. Doubleday, 2002.
- Erlandsson, Johan. ”’The Second Sex Speaks’ En studie av Alice von Hildebrands och Margaret Harper McCarthys teologiska antropologi.” Kandidatuppsats. Linnéuniversitetet. 2021.
- Faggioli, Massimo. *Vatican II: The Battle for Meaning*. Paulist Press, 2012.
- Felski, Rita. *The Limits of Critique*. University of Chicago Press, 2015.
- Flynn, Gabriel, P. D. Murray, & Patricia Kelly, (red.) *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*. Oxford University Press, 2012.
- Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Pantheon Books, 1970.
- Gadamer, Hans-Georg. *Sanning och metod i urval*. Daidalos, 1997.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Fontana, 1993.
- Genovese, Michael A., Kristin E. Heyer & Mark J. Rozell, (red.) *Catholics and Politics: The Dynamic Tension Between Faith and Power*. Georgetown University Press, 2008.
- Gourlay Thomas V. ”Nature, Grace and Catholic Engagement in Contemporary Cultural Dialogue”. *New Blackfriars*. 100 (1085). (2019).
- Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. International Publ., 1997.
- Gy, Pierre-Marie. *The Reception of Vatican II: Liturgical Reforms in the Life of the Church*. Marquette University Press, 2003.
- Haaland Matlary, Janne, Pål Veiden & David Hansen. *Tre essays om Kristendemokrati*, Civita, 2011.
- Hennesey, James. *American Catholics: A History of the Roman Catholic Community in the United States*. Oxford University Press, 1981.

- Hjärpe, Jan. "What Will be Chosen from the Islamic Basket?". *European Review. Interdisciplinary Journal of the Academia Europaea*. 1997:3.
- Holmes, M. G. "Answering the Call: Bishop Robert Barron's Word on Fire Ministry in Light of the New Evangelization". PhD Thesis. University of Otago, 2020
- Hoover, Brett C. "Evaluating the Moral Framing of Disaffiliation: Sociological and Pastoral Perspectives on the Rise of the 'Nones'". *Religions*. 12 (2021).
- Hoover, Stewart M. *Religion in the Media Age*. Routledge, 2006.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W., *Upplysningens dialektik: filosofiska fragment*. Röda bokförlaget, 1981.
- Horn, Gerd-Rainer. *The Spirit of Vatican II: Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*. Oxford University Press, 2015.
- IRS. *Public Disclosure and Availability of Exempt Organization Returns and Applications: Public Disclosure Overview*. IRS. 4 december 2023.
<https://www.irs.gov/charities-non-profits/public-disclosure-and-availability-of-exempt-organization-returns-and-applications-public-disclosure-overview>.
- Kelly, Patricia. *Ressourcement Theology: A Sourcebook*. Bloomsbury T&T Clark, 2020.
- Kirwan, Jon. *An Avant-garde Theological Generation: The Nouvelle Théologie and the French Crisis of Modernity*. Oxford University Press, 2018.
- Kselman, Thomas A. & Joseph A. Buttigieg (red.). *European Christian Democracy: Historical Legacies and Comparative perspectives*. University of Notre Dame Press, 2003.
- Ladrière, Paul. "Integrism, a Comparative Concept". *Social Compass* 32 (1985).
- Laisney, Francois (red). *Archbishop Lefebvre and the Vatican: 1987–1988*, Angelus Press, 1989.
- Lamb, Matthew L. & Levering, Matthew (red.) *The Reception of Vatican II*. Oxford University Press, 2017.
- Latourelle, René (red.) *Vatican II: Assessment and Perspectives*. Paulist Press, 1988.
- Lill, Rudolf. "German Catholicism between Kulturkampf and World War I". i *History of the Church: The Church in the*

- Industrial Age*. red. Hubert Jedin & John Patrick Dolan. Seabury Press, 1981.
- Lundberg, Magnus. *Är påven katolik? Traditionalistiska variationer på ett tema*. Uppsala Universitet. 2024.
- Lukin, Annabelle “Ideology and the Text-in-context Relation”. *Functional Linguist.* 4. (2017).
- Lyotard, Jean-François. *Det postmoderna tillståndet: rapport om kunskapen*. Arche Press/Freudianska föreningen, 2016.
- MacIntyre, Alasdair C. *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Sheed and Ward Book/Rowman & Littlefield Publishers, 2009.
- _____. *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, 1988.
- _____. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3. ed. University of Notre Dame Press, 2012.
- Madigan, Todd. “Inverted Totems: On the Significance of ‘Woke’ in the Culture Wars”. *Religions*. 14. (2023).
- Maguire, M. W. *Carnal Spirit: The Revolutions of Charles Péguy*. University of Pennsylvania Press, 2019.
- Mahmood, Saba. “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival”. *Cultural Anthropology*. 16 (2). (2001).
- Manent, Pierre *Histoire intellectuelle du libéralisme: dix leçons*. Calmann-Lévy, 1994.
- Marcelo, Gonçalo. “The Hermeneutics of Polarized Ideologies: Conflict, (Ir)rationality and Dialogue”. *Études Ricoeur-iennes/Ricoeur Studies (ERRS)*. 13 (1). (2022)
- Massa, Mark. S. *The American Catholic Revolution: How the Sixties Changed the Church Forever*. Oxford University Press, 2014.
- Martin, Craig. “Attempting to Make Sense of Postcritique, or, I’m Confused”. *Religion and Theology*. 29 (2023).
- Mauss, Marcel. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Norton Library, 1967.
- McCarraher, Eugene. *The Enchantments of Mammon: How Capitalism Became the Religion of Modernity*. The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.
- McCool, Gerald A. *The Neo-Thomists*. Marquette University Press, 1994.

- Melloni, Alberto, *Vatican II: The Complete History*. Paulist Press, 2015.
- Melloni, Alberto & Christoph Theobald, (red.). *Vatican II: A Forgotten Future*. SCM Press, 2005.
- Mettepenningen, Jürgen. *Nouvelle théologie – New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*. T&T Clark, 2010.
- Milbank, John & Adrian Pabst. *The Politics of Virtue: Post-liberalism and the Human Future*. Rowman & Littlefield International, 2016.
- Mitchell, Mark T. “Michael Polanyi, Alasdair MacIntyre, and the Role of Tradition”. *Humanitas*. 19 (1–2) (2006).
- Moore, Brenna. *Kindred Spirits: Friendship and Resistance at the Edges of Modern Catholicism*. University of Chicago Press, 2021.
- . *Sacred Dread: Raïssa Maritain, the Allure of Suffering, and the French Catholic Revival (1905-1944)*. University of Notre Dame Press, 2013.
- Nicholas, Jeffery. *Reason, Tradition, and the Good: Macintyre’s Tradition-constituted Reason and Frankfurt School Critical Theory*. University of Notre Dame Press, 2012.
- Nord, Philip., “Catholic Culture in Interwar France”, *French Politics, Culture & Society*, 21(3) (2003).
- O’Regan, Cyril. “The Gift of Modernity”. *Church Life Journal*. 20 Mars, 2018.
- O’Malley, John W. *What Happened at Vatican II*. Belknap Press of Harvard University Press, 2008.
- Pabst, Adrian. *Postliberal Politics: The Coming Era of Renewal*. Polity Press, 2021.
- Patterson, J. M., “An Awkward Alliance: Neo-integralism and National Conservatism”, *Religion & Liberty*, 35 (1 & 2) 2022.
- Peterson, Anna L. “Religious Narratives and Political Protest”. *Journal of the American Academy of Religion*. 64 (1996).
- Pickering, Michael (red.). *Research Methods for Cultural Studies*. Edinburgh University Press, 2008.
- Polanyi, Michael, *Knowing and Being: Essays*. University of Chicago Press, 1969.

- . *Personal Knowledge: Towards a Post-critical Philosophy*. Routledge & K. Paul, 1958.
- Redmond, W. "Polarization in the Catholic Church". *New Blackfriars*. 79 (926). (1998).
- Rennstam, Jens & David Wästerfors, *Från stoff till studie: om analysarbete i kvalitativ forskning*. Studentlitteratur, 2012.
- Robert T. Tally, *For a Ruthless Critique of All that Exists: Literature in an Age of Capitalist Realism*. Zero Books, 2022.
- Sapitula, Victor J. Manuel. "The Formation and Maintenance of Traditionalist Catholicism: A Preliminary Sociological Appraisal of the Society of St. Pius X." *Social Science Review*. 62 (2). (2010).
- Schloesser, Stephen, *Jazz Age Catholicism: Mystic Modernism in Postwar Paris, 1919–1933*, University of Toronto Press, 2005.
- Shortall, Sarah. *Soldiers of God in a Secular World: Catholic Theology and Twentieth-century French Politics*. Harvard University Press, 2021.
- Sullivan, John. "Catholics, Culture and the Renewal of Christian Humanism". *Religions* 12 (5). (2021).
- Waller, J. G., "Integralism, Political Catholicism, and Democracy in the Modern West", in *Social Catholicism in the 21st Century*, SSRN, 2023.
- Weaver, Mary Jo & Scott Appleby, R., *Being Right: Conservative Catholics in America*, Indiana University Press, 1995.
- Werner, Yvonne Maria. "Protest i traditionens namn: den katolska traditionalistiska rörelsen." *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, 96 (3). (2020).
- Wilde, Melissa J. *Vatican II: A Sociological Analysis of Religious Change*. Princeton University Press, 2007.

Uppsala Studies in Church History

Uppsala Studies in Church History is a series that is published in the Department of Theology, Uppsala University. It includes both works in English and in Swedish. The volumes are available open-access and only published in digital form on www.diva-portal.org.

Uppsala Studies in Church History är en skriftserie som utges vid Teologiska institutionen, Uppsala universitet. Serien innehåller arbeten på såväl svenska som engelska. Skrifterna i serien är fritt tillgängliga och utges endast i digital form på www.diva-portal.org.

1. Lundberg, Magnus. *A Pope of Their Own: Palmar de Troya and the Palmarian Church*. 2017.
2. Hansson, Klas. *Mottagning av ärkebiskop: Från tillträde i enkelhet till offentlig pompa*. 2017.
3. Andersson, Patrik. *En katolsk Ansgar för en katolsk kyrka: Ansgar-jubileer och historiebruk, 1920–1930*. 2017.
4. Mazetti Petersson, Andreas. *Antonio Possevino's Nuova Risposta: Papal Power, Historiography and the Venetian Interdict Crisis, 1606–1607*. 2017.
5. Lundberg, Magnus. *Tomás Ruiz: Utbildning, karriär och konflikter i den sena kolonialtidens Centralamerika*. 2017.
6. Cadavid Yani, Helwi M. *A Colombian Nun and the Love of God and Neighbour: The Spiritual Path of María de Jesús (1690s-1776)*, 2018.
7. Lundberg, Magnus & James W. Craig. *Giuseppe Maria Abbate: The Italian-American Celestial Messenger*, 2018.
8. Forsell, Gustaf. *Race and Liberal Theology: Sveriges Religiösa Reformförbund in Interwar Sweden*, 2019.
9. Hahr Kamiński, Helena, *Kristen lärare i rabbinisk tradition: Om Henrik Steen och Svenska Israelmissionen*, 2019.
10. Hansson, Klas. *Folklig protest och partipolitik: Kyrkornas Påskupprop 2005 för en humanare flyktingpolitik*, 2019.
11. Lundberg, Magnus. *A Pope of Their Own: Palmar de Troya and the Palmarian Church*. 2nd edition. 2020.

12. Hansson, Per. *Befogenhetsprövningar i Svenska kyrkan: Ett spel för galleriet?* 2021.
13. Grenholm, Micael. *Enemy Love and Apocalyptic Genocide: Views on Military Violence and Pacifism Among Swedish Pentecostals 1967–1971.* 2022.
14. Hansson, Klas. *Principer och praktik: Lekfolkets ansvar och makt i Svenska kyrkans församlingar 1930–2000.* 2023.
15. Lind, Hanna. “Vi bedja om väckelse”: *Identitet hos sju EFS-föreningar i pitebygden under 1950-talet.* 2023.
16. Lundberg, Magnus. *Är påven katolik? Traditionalistiska variationer på ett tema,* 2024
17. Mazetti Petersson, Andreas (ed.). *Antonio Possevino's Writings, vol. I: Apparato All'Historia (1598),* 2024.
18. Mazetti Petersson, Andreas (ed.). *Antonio Possevino's Writings, vol. II: Interdict Texts (1606–1607),* 2024.
19. Lundberg, Magnus. *A Polish-American Pope: Adam Oraczewski – Adam II,* 2025.
20. Erlandsson-Diaz, Johan T. *Katolsk alternativmodern traditionalism: Tradition, modernitetens gåva och sökandet efter en dynamisk kyrka,* 2025