



LUND UNIVERSITY

Katolsk politisk doktrin och sociallära religionsfrihet och mänskliga rättigheter

Werner, Yvonne Maria

Published in:
Ortodoksia

2015

Document Version:
Manuskriptversion med förlagets layout och korrekturanmärkingar, oftast ej publikt tillgängligt

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Werner, Y. M. (2015). Katolsk politisk doktrin och sociallära: religionsfrihet och mänskliga rättigheter. *Ortodoksia*, 54, 102-120. <https://journal.fi/ortodoksia/article/view/129924>

Total number of authors:
1

General rights

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

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

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

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

Take down policy

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

LUND UNIVERSITY

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

Yvonne Maria Werner

Katolsk politisk doktrin och sociallära

Religionsfrihet och mänskliga rättigheter

Den 8 december 1965 avslutades Andra Vatikankonciliet, det stora kyrkomöte som inletts tre år tidigare och som kom att medföra genomgripande förändringar i den katolska kyrkan. Föregående dag, den 7 december 1965, antogs efter långa och stormiga diskussioner deklarationen *Dignitatis humanae*, där religionsfrihetens princip fastställdes som en central mänsklig rättighet, och konstitutionen *Gaudium et Spes*, som angav riktlinjerna för den katolska kyrkans pastorala verksamhet. Dessa båda dokument innebar en vändpunkt i den katolska kyrkans historia och ett nytt sätt att se på kyrkans uppdrag i samhället. Andra Vatikankonciliet framstår därmed som en vattendelare i den katolska kyrkans moderna historia. Man brukar därför tala om en "förkonciliär" och en "efterkonciliär" epok.¹

En av de mest omtvistade förändringarna var erkännandet av religionsfriheten och principen om mänskliga rättigheter. Detta låg i linje med FN:s deklaration om de mänskliga rättigheterna från 1948, som utgjorde ett försök att skapa gemensamma, överstatliga rättsprinciper och att garantera människors grundläggande fri- och rättigheter.² Erkännandet av de mänskliga rättigheterna som ett fundament för samhällsordningen innebar en omvälvande nyorientering av den katolska socialläran. Vad var bakgrunden till denna förändring? Hur hade den katolska socialdoktrinen sett ut tidigare? Och varför var förändringen så kontroversiell. Detta är temat för denna artikel, där jag kommer att belysa dessa frågor i ett större historiskt sammanhang.

Den förkonciliära katolska socialdoktrinen

I det förmoderna politiska systemet utgjorde den kristna religionen samhällets fundament, och rättigheter och privilegier var knutna till den

kristna bekännelsen. Kätteri var därför liktydigt med uppror mot samhällets ordning. Detta system började alltmer ifrågasättas under 1700-talet, och franska revolutionen och napoleonkrigens omvälvningar bidrog till att bereda väg för en ny statlig ordning på sekulär grund. Religionsfriheten, som proklamerats som en mänsklig rättighet både i 1776 års amerikanska och i 1789 års franska rättighetsdeklaration, var en del av det moderna projektet och det nya sätt att se på relationen mellan individ, samhälle och statsmakt som det representerade. Tanken var att religion inte längre skulle vara samhällets angelägenhet utan ett uttryck för de enskilda individernas fria val. Individens medborgerliga rättigheter skulle med andra ord inte vara beroende av religionstillhörighet och ingen skulle diskrimineras på grund av sin religion.³

Den katolska kyrkan motsatte sig denna sekulariseringsprocess och höll fast vid de förmoderna ordningsprinciperna. Enligt den katolska samhällsdoktrinen, så som den utlades i påvliga läroskrivelser från Gregorius XIV på 1830-talet till Pius XII på 1950-talet och som fick sin klassiska utformning i Leo XIII:s socialpolitiska encyklikor, främst då *Liberatas praestantissimum* från 1888, var stat och kyrka båda suveräna på sitt område och skulle samverka till gagn för det allmänna bästa och själarnas frälsning. Kyrka och stat betraktades med andra ord som likaberättigade parter, vilkas relationer skulle regleras genom statsrättsliga avtal, konkordat. Samhället tänktes organiserat uppifrån och ner, och rättssäkerheten ansågs garanterad genom statsmaktens bindning vid evigt giltiga rättsprinciper, för vilka den katolska kyrkan menade sig vara garant. Detta gick stick i stäv med den liberala samhällsdoktrinen, som utgick från de enskilda individerna och deras författningsmässigt garanterade rättsanspråk gentemot statsmakten och som betraktade religion som en privatsak.⁴

Katolicismen framträdde vid denna tid inte bara som en religiös utan också som en ideologisk gemenskap med klart antimoderna förtecken. Detta var en frukt av den ultramontana (romorienterade) väckelse- och reformrörelse som under 1800-talets första hälft gjort sitt segertåg genom den katolska världen och som utgjorde basen för den katolska kyrkans utveckling i centralistisk och antimodernistisk riktning. Ultramontanismens av nythomismen präglade teologiska och filosofiska principer kom från seklets mitt att få karaktären av officiell kyrklig ideologi. Riktningsgivande blev här Pius IX:s encyklika *Quanta Cura* med tillhörande *Syllabus errorum*

(förteckning över villfarelser) från 1864 som i skarpa ordalag fördömde liberalismens politiska, ekonomiska, sociala och kulturella grundsatser och därmed också strävan att utveckla ett statssystem på helt sekulära grunder. Tilläggas bör att liberalismen på många håll framträdde som en starkt antikyrklig kraft med samhällets totala sekularisering på sitt program. Denna motsättning mellan de katolska principerna och den liberala ideologi som utgjorde basen för den moderna statsrättsutvecklingen gjorde att katolska kyrkan kom att stå i ett spänt förhållande till den moderna statsmakten, vilket i länder som Italien, Tyskland, Schweiz och Frankrike ledde till en öppen konflikt – man talade om "kulturkamp" – mellan kyrka och stat. De strävanden som förekom att anpassa den katolska lärodoktrinen till det moderna samhällets principer stämplades som "modernism" och förkastades uttryckligen i Pius X:s encyklika *Pascendi* från 1907. Tre år senare infördes en särskild antimodernist, som alla katolska ämbetsinnehavare hade att avlägga.⁵

Fram till Andra Vatikankonciliet hävdade den katolska kyrkan med eftertryck sitt anspråk på att vara den enda sanna kyrkan, vilket innebar att även formellt kristna men icke-katolska områden betraktades som missionsfält. Den katolska missionsoffensiv som inleddes i mitten av 1800-talet riktade sig också mot de nordiska länderna, där man i skydd av den liberalisering av religionslagstiftning som genomfördes vid denna tid kunde bygga upp ett nät av församlingar och missionsstationer.⁶ För att försvara kyrkan mot statliga ingrepp, skydda de troende mot den sekulariserade världens inflytelser och skapa gynnsamma förutsättningar för inre och yttre mission byggde den katolska hierarkin i samverkan med de allt starkare katolska lekmanarörelserna upp ett system av organisationer och föreningar av alla de slag, alltifrån religiösa sällskap till folkliga massorganisationer och fackföreningar. Samtidigt bildades katolska politiska partier och en slagkraftig tidningspress för att tillvarata katolska intressen. I sitt försvar av traditionella värden använde sig den katolska kyrkan alltså av det moderna industrisamhällets organisationsformer och informationskanaler. Pävemaktens ökade maktställning, klart manifesterad genom den på Första Vatikankonciliet 1870 proklamerade dogmen om den påvliga ofelbarheten vid lärouttalanden *ex cathedra* i moraliska och religiösa frågor, bidrog till denna utveckling.⁷

Bland de moderna villfarelser som fördömdes i *Quanta Cura* var också idén om religionsfrihet som en mänsklig rättighet, vilken ansågs

vara ett uttryck för ett relativistiskt sanningsbegrepp. Förkastelsedom över religionsfriheten upprepades därefter i en rad påvliga skrivelser. Utgångspunkten var att endast den katolska kyrkan objektivt sett ägde *en rätt* att existera, medan det för andra kristna samfund enbart kunde bli fråga om tolerans, det vill säga en negativt formulerad civil rättighet att inte störas i sin kult. I kampen mot tidens sekulära och totalitära samhällssystem var det därför inte individens rättigheter som stod i fokus utan den katolska kyrkans fri- och rättigheter, vilka i sin tur ansågs vara en förutsättning för att även individen skulle få det skydd som krävdes. Målet var den katolska staten, och i de länder där katolikerna befann sig i majoritet hade den katolska kyrkan genom konkordat tillförsäkrat sig en privilegierad ställning. Genom encyklikan *Quas primas* från 1925 betonade Pius XI katolikernas plikt att verka för att stat och samhälle underordnades Kristi och därmed kyrkans andliga herravälde. Den katolska samhällsdoktrinen tog inte parti för någon statsform i sig utan bedömde dem med hänsyn till i vad mån de tillgodosåg kyrkans krav på inflytande över samhället och dess moraliska ordning.⁸

Ett exempel är konkordatet med Italien 1929, det så kallade Lateranfödraget, vilket bilade den sedan 1870 rådande konflikten mellan kyrka och stat och återgav katolicismen dess ställning av statsreligion i landet. I Vatikanen hade man inga betänkligheter mot att det demokratiska systemet sattes ur spel så länge bara kyrkans rättigheter respekterades. Man hoppades kunna "katolicera" fascismen, och att de kyrkofientliga vänsterpartierna eliminerats ansågs snarast som en fördel. Sommaren 1934 slöts ett konkordat med det nationalsocialistiska Tyskland. Genom detta konkordat, vilket var det första statsrättsliga avtal som regeringen Hitler ingick, bekräftades den katolska kyrkans offentligrättsliga ställning och fortsatta inflytande på skolpolitikens område. I gengäld tvingades man från katolsk sida acceptera upplösningen av de båda katolska partierna Zentrum och Bayerska folkpartiet, vilket innebar dödsstöten för den politiska katolicismen i Tyskland. Många har spekulerat över hur man från Vatikanens sida kunde ingå ett sådant avtal med den nationalsocialistiska regimen. Förklaringen är dels kommunisternas markerat kyrko- och kristendomsfientliga politiska linje, dels de positiva erfarenheterna av utvecklingen i det fascistiska Italien.⁹

Men de kyrkliga förhållandena i Tyskland gestaltade sig inte lika gynnsamt som i Italien. De tyska makthavarna satte sig ideligen över

konkordatets bestämmelser, vilket tillsammans med den alltmer rasistiska och antisemitiska inrikespolitiken föranledde protester från katolskt håll. Slutpunkten i detta drama blev Pius XI:s berömda encyklika *Mit brennender Sorge* från 1937, vilken innehöll en skarp protest mot de statliga övergreppen mot kyrkan och ett tydligt fördömande av den nationalsocialistiska rasideologin och judeförföljelserna. Men egentligen skulle detta fördömande ha varit betydligt skarpare. Den text som lästes upp i Tysklands alla katolska kyrkor på påsksöndagen 1937 var i själva verket en tämligen urvattnad version av det kyrkliga lärodokument som ursprungligen planerats. I den mot kommunismen riktade encyklikan *Divini Redemptoris* tidigare samma år var tonen betydligt skarpare. Här var fördömmelsen total. Det ska tilläggas att Pius XI 1929 ingått en överenskommelse också med det av kommunister och radikalliberaler styrda Mexiko, där kyrkoförföljelser förekommit sedan 1910-talet. Mot de upprepade kränkningarna av detta avtal från den mexikanska statsledningens sida protesterade Pius XI i encyklikan *Firmissimam constantiam* från april 1937 och manade katolikerna till fredligt motstånd mot det statliga övervåldet.¹⁰

Inom Sanctum Officium, föregångaren till den nuvarande troskongregationen, hade man låtit utarbeta ett utkast till en ny *Syllabus errorum*, alltså en förteckning över heresier liknande den som utfärdats av Pius IX 1864. Det var en diger text som utifrån en redogörelse för den kristna människosynen och den katolska sociallärans principer fördömde statlig totalitarism, nationalism, militarism, rasism och antisemitism liksom också materialism, klasskamp och radikal feminism. Dessa heresier beskrivs som uttryck för en förvriden människosyn och en ny form av avgudadyrkan, där staten eller folket satts i Guds ställe. Detta dokument kom emellertid aldrig att offentliggöras. I den romerska kurian fruktade man konsekvenserna av en sådan manifestation. Den skulle kunna provocera den tyska riksregeringen att säga upp konkordatet, som ju trots allt innebar ett visst skydd för den kyrkliga verksamheten, och leda till kyrkofientliga åtgärder från de politiska makthavarnas sida. Inom kurian ville man till varje pris undvika en upprepning av 1870-talets tyska kulturkamp, då den statliga repressionen fått till följd att ett stort antal katoliker berövades tillgång till sakramenten.¹¹

Efter andra världskriget framstod kommunismen som den stora faran, och det katolska läroämbetet upprepade sitt fördömande av denna ideologi; katoliker som anslöt sig till ett kommunistiskt parti eller som offentligen

uttalade stöd för kommunismen straffades med exkommunikation. I en rad tal och skrivelser manade Pius XII till en politisk nyordning av Europa i kristen anda och till en återanknytning till den europeiska kontinentens kristna arv. Även den kapitalistiska världsordningen kritiserades, och katolicismen framträdde som en tredje väg mellan de ideologiska blocken och som ett religiöst motiverat alternativ till de sekulära ideologierna.¹² Utgångspunkten utgjordes liksom tidigare av den klassiska katolska naturrätten, och i ett tal till katolska jurister 1953 bekräftade Pius XII än en gång den katolska toleransdoktrinen och avståndstagandet från religionsfrihetens princip. Konkordatspolitiken gick i samma riktning, och konkordatet med Spanien 1953, vilket tillförsäkrade den katolska kyrkan status som statsreligion med vittgående autonomi och inflytande över äktenskapslagstiftning och skolpolitik, framställdes som det ideala förverkligandet av den katolska doktrinen.¹³

Omprovningarnas tid

Mellankrigstidens och andra världskrigets utmaningar ledde på många håll i Europa till en försvagning av de reformatoriska och ortodoxa kyrkorna. Den katolska kyrkan däremot, som klart fördömt både nationalsocialism och kommunism, framträdde efter kriget med förnyad styrka, och de katolska lokalkyrkorna gav på många håll prov på stark vitalitet med en hög grad av kyrklig bindning. Katolska politiska partier spelade en ledande roll i den europeiska politiken och i det arbete för europeisk integration som nu inleddes. Genom lateranfödragen hade den Heliga stolen återfått sin statliga suveränitet och kunde därmed göra sig gällande i internationella sammanhang.¹⁴ Den katolska kyrkan var alltså en faktor att räkna med både på det politiska och det kulturella planet, och den katolska livsformen fortsatte att utöva sin tjusning på många i västvärlden, inte minst i USA, där det årliga antalet konversioner uppgick till runt hundratusen. En höjdpunkt nåddes 1960, då närmare 150 000 amerikaner upptogs i den katolska kyrkan.¹⁵

I länder där den katolska kyrkan befann sig i en minoritetssituation var det inte ovanligt att man åberopade sig på den liberala religionsfrihetsprincipen i sin strävan att förbättra sin ställning. Så var exempelvis fallet i Sverige, och i de inlagor från det apostoliska vikariatet

som inlämnades till den svenska statsmakten i samband med tillkomsten av den nya religionsfrihetslagen 1951 hänvisades till just denna princip. Men dessa katolska invändningar gjorde föga intryck, och i samband med riksdagsdebatterna om religionsfrihetsfrågan hänvisade flera talare till katolska kyrkans, som man menade, motsägelsefulla hantering av religionsfrihetsprincipen. I praktiken innebar den katolska doktrinen på detta område att man inträdde för full religionsfrihet i icke-katolska länder och för en strikt konfessionalistisk linje i länder med övervägande katolsk befolkning. Den katolska motiveringen att endast sanningen, vilken identifieras med den katolska religionen, objektivt sett ägde en rätt att existera, framstod från en nordisk horisont närmast som absurd.¹⁶

Den katolska doktrinen om förhållandet mellan stat och kyrka framstod som ett problem också för katolikerna i USA, vars författning uttryckligen förbjöd statskyrkosystem. Motsättningen mellan de katolska principerna och de amerikanska samhällsidealen användes i den antikatolska retoriken och utgjorde ett hinder i katolikernas strävan att framstå som fullgoda amerikaner. De försök som gjordes att övervinna denna motsättning genom en anpassning till den liberala frihetsdoktrinen stötte på patrull från det katolska läroämnetets sida. Så var exempelvis fallet med jesuiten John Courtney Murray som belades med ett kyrkligt publiceringsförbud efter att i ett antal artiklar ha pläderat för interreligiös samverkan och religionsfrihet i enlighet med den amerikanska konstitutionen. Murray betonade människans värdighet och samhälleliga ansvar och ansåg att den rådande kyrkliga doktrinens betoning av statsmaktens paternalistiska ansvar var föråldrad. I samband med Andra Vatikankonciliet kallades han till Rom som rådgivare åt de amerikanska biskoparna, och han kom att utöva ett avgörande inflytande på utformningen av deklARATIONEN om religionsfrihet.¹⁷

Mot slutet av Pius XII:s pontifikat, vilket kan betecknas som den ultramontana katolicismens kulmen, började det katolska systemet knaka i fogarna. Kommunionfrekvensen, vilken användes som en mätare på kyrksamheten, gick på många håll ner, kallelserna till ordenslivet började avta och ett växande antal katoliker, inte minst ungdomar, vände kyrkan ryggen. Även om nedgången i ett nutida perspektiv var relativt liten och antalet praktiserande katoliker i många katolska stift fortfarande låg runt 60 procent, så var den ändå ett tecken på att kyrkans betydelse i samhället var på väg att minska. Det växande välståndet, de ökade valmöjligheterna och

den allt större mobiliteten var viktiga faktorer i denna utveckling; kort sagt den radikaliserade moderniseringen av samhället.¹⁸ Bland katolska teologer fanns ett växande missnöje med den stränga censuren, reglementeringen och avgränsningen gentemot den icke-katolska världen, och inom den liturgiska rörelsen höjdes röster för en reform av gudstjänstlivet för att möjliggöra ett mer aktivt deltagande från lekmännens sida. I andra kretsar uttryckte man förhoppning om en mer öppen hållning till andra kristna samfund och en katolsk medverkan i den ekumeniska dialogen.¹⁹ Den schweiziske teologen Hans Urs von Balthasar sammanfattade i en berömd bok från 1952 dessa stämningar i fältropet "Schleifung der Bastionen".²⁰

Det var för att tillmötesgå dessa reformsträvanden och för att göra kyrkan bättre skickad att möta den moderna tidens utmaningar som påven Johannes XXIII tog initiativet till Andra Vatikankonciliet, ett beslut som kungjordes i januari 1962. Konciliet skulle enligt påvens intention ha en pastoral karaktär, vilket innebar att det till skillnad från tidigare koncilier inte skulle fördöma irrläror utan i stället klargöra den katolska trosläran på ett positivt och för samtidens människor begripligt sätt. Det övergripande målet var "aggiornamento", alltså en vitalisering och reformering av det kyrkliga systemet och dess rättsliga, disciplinära och liturgiska uttrycksformer, vilket i sin tur tänktes bereda vägen för kristenhetens återförening i en enda kyrka. Nyheten mottogs med entusiasm bland katolikerna och gav eko i vida kretsar. Stora förhoppningar knöts till detta den katolska kyrkans 21:a ekumeniska koncilium, vilket skulle komma att bli världshistoriens första i ordets egentliga bemärkelse världsvida kyrkomöte.²¹

Andra Vatikankonciliet nyorientering

Med Andra Vatikankonciliet (1962-1965) inleddes en teologisk nyorientering som öppnade vägen för en förnyelse av ecklesiologin och ledde till en omprövning av katolska kyrkans förhållande till det moderna samhället och dess grundprinciper. Konciliet beslut sammanfattades i nio dekret, tre deklARATIONER och fyra konstitutioner, varav de båda som behandlar kyrkan och uppenbarelsen betecknas som dogmatiska.²² I dessa texter framtonar en ny kyrklig självförståelse, som på många sätt innebar ett brott med den tidigare dominerande synen på kyrkans väsen och uppdrag i världen.

Kyrkan framställs inte längre som en sakral *societas perfectae* som står i motsättning till det moderna samhället och dess principer utan som en del av detta samhälle och dess historia, och anspråket att vara den enda sanna kyrkan har tonats ner. Detta framträder tydligt i kyrkokonstitutionen *Lumen Gentium*, där det fastslås att den katolska kyrkan representerar Kristi kyrka i dess mest fullkomliga form medan andra kristna samfund gör det på ett mindre fullkomligt sätt. Denna nytolkning gjorde det möjligt för katolska kyrkan att medverka i ekumenisk och interreligiös dialog, vilket man tidigare bestämt avvisat med hänvisning till att sanningen inte är förhandlingsbar.²³

En annan viktig teologisk förändring gällde synen på relationen mellan det påvliga primatet och biskopsämbetet, där den dittills rådande juridiska och hierarkiska kyrkoprintipen kompletterades med en annan modell, som med avstamp i den fornkyrkliga *communio*-principen betonade kyrkoledningens kollegiala struktur. *Communio*-ecklesiologins integrering i den officiella kyrkoläran ledde till att de hierarkiska och juridiska aspekterna tonades ner till förmån för gemenskapstanken och att lekmännens medverkan i trosförmedlingen lyftes fram på ett annat sätt än tidigare. Konciliet lära om kyrkan kom därmed att innehålla två, i viss mån motstridiga tendenser: den traditionella juridiska kyrkoförståelse som präglade den katolska kyrkan allt sedan medeltiden och den mera pastorala och gemenskapsbetonade syn på kyrkan, som utvecklats inom nyare kontinentaleuropeisk katolsk teologi. Viktiga ledmotiv i denna nya kyrkosyn var det bibliska begreppet Guds folk och idén om kyrkan som ett sakrament för världens frälsning. I centrum står inte längre Guds och kyrkans objektiva rättigheter utan den mänskliga personens frihet och värdighet.²⁴

I konciliedeklarationen *Dignitatis humanae* kommer denna perspektivförskjutning än tydligare till uttryck. Religionsfrihetsfrågan, vilken till en början behandlats inom ramen för den föreslagna konstitutionen om ekumeniken, var en av de stora kontroversfrågorna på konciliet. I det ursprungliga utkastet fastslogs den rådande toleransdoktrinen, vilket emellertid gav upphov till protester från den reformvänliga falangen på konciliet.²⁵ Hade man tidigare utgått ifrån att endast katolska kyrkan objektivt sett ägde en rätt att existera medan andra religioner på sin höjd kunde bli föremål för en pragmatiskt bestämd tolerans, kom man nu att beteckna religionsfriheten som en av Gud given mänsklig rättighet och ett fundament för samhället. Konciliedeklarationen om religionsfriheten var ett led i den omprövning av den katolska kyrkans förhållande till det

sekulära samhället som följde med konciliet och som fått sitt främsta uttryck i pastoralkonstitutionen *Gaudium et Spes*, vilken träffande har betecknats som en "anti-Syllabus". Här markeras klart att den tidigare avgränsningen gentemot "den moderna världen" uppgavs till förmån för samverkan och dialog över alla ideologiska och religiösa gränser till värn för sociala och moraliska värden. Därmed undandrogs samtidigt grunden för den politiska katolicismen, och katolska kyrkan kom de facto att uppge idealen om en katolsk stat för att i stället agera utifrån principen om mänskliga rättigheter.²⁶

Detta framträder tydligt i de nya konkordat som ingicks med Italien och Spanien, där den katolska kyrkan avstod från sin förutvarande privilegierade position till förmån för allmän religionsfrihet. Även om det katolska läroämbetet även fortsättningsvis varnade för totalitära och okristna ideologier och förbehöll sig rätten att underkasta politiken en moralisk prövning, så skedde detta på delvis andra grunder än tidigare, och katoliker som röstade på kommunisterna och andra radikala partier straffades inte längre med exkommunikation. Dessa förändringar banade väg för en mer pluralistisk katolsk politisk diskurs och gjorde det samtidigt möjligt för den katolska kyrkan att sätta större kraft bakom sina krav på att diskriminerande religionslagar skulle avskaffas i icke-katolska länder.²⁷

Idén om de mänskliga rättigheterna har alltsedan Andra Vatikankonciliet utgjort ett fundament för den katolska socialläran. Katolicismen framträder inte längre som ett ideologiskt alternativ till de politiska partierna utan som en religiös trosgemenskap som kan erbjuda ett etiskt och moraliskt fundament för politiken i stort. Men här visar sig samtidigt gränserna för den katolska anpassningen i moderniseringens tecken. Det katolska läroämbetet håller fast vid den klassiska naturrättens föreställning om en gudomlig, för alla tider giltig moralisk ordning. På antropologins och etikens område har man inte gjort några eftergifter utan tvärtom inskräpnt den traditionella doktrinen, vilket lett till att ett nytt konfliktfält uppstått mellan västerländskt sekulär och officiell katolsk åskådning. Motsättningen framträder särskilt tydligt på familje- och sexualmoralens område. Med encyklikan *Humanae vitae* från 1968 betonade det katolska läroämbetet åter starkare den traditionella katolska sexualmoralen genom att inskräpa sambandet mellan sexualitet och moderskap, vilket utlöste världsvida protester.²⁸ I den nya kanoniska lagen från 1983 liksom också i den katolska världskatekesen betecknas abort som en svår synd som

straffas med exkommunikation, och homosexuella handlingar – liksom för övrigt all sexuell aktivitet utanför äktenskapets ramar – anses liksom tidigare vara ett brott mot sjätte budet.²⁹

Konciliedekretet om religionsfriheten var, som sagt, en av de mest omstridda koncilietexterna, och debatten om dess tolkning och räckvidd har fortsatt fram till dags dato. Konservativa kritiker menar att den innebar en relativisering av kyrkans sanningsanspråk och en alltför stor eftergift gentemot statliga intressen. Religionsfrihetsdekretet var vid sidan av den liturgireform som genomfördes efter konciliet den främsta angreppspunkten för den traditionalistiska rörelse som formats i protest mot reformerna och den urvattning av den katolska läran och disciplinen som man ansåg att de representerade.³⁰ Från det katolska läroämbetets sida kom man under 1990-talet att tydligare markera kontinuiteten med den förkonciliära traditionen. Detta framträder klart i den katolska världskatekesen (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*) från 1992, där det betonas att principen om mänskliga rättigheter gäller i det civila samhället, medan det i ett kyrkligt sammanhang är den enskildes plikter gentemot Gud och nästan som står i fokus. Här görs alltså en klar gränsdragning mellan statens/samhällets och kyrkans kompetensområden. Samtidigt markeras kyrkans offentlig-rättsliga anspråk och rätt och plikt att underkasta politiken en moralisk prövning.³¹ Som enda religiösa samfund med diplomatisk status har den katolska kyrkan dessutom möjlighet att göra sin stämma hörd i internationella politiska sammanhang, en möjlighet som Vatikanen gör flitigt bruk av i sin strävan att värna mänskliga rättigheter och kyrkliga intressen.

Andra Vatikankonciliet teologiska nyorientering har påverkat de kyrkliga förhållandena också i de nordiska länderna. Det katolska läroämbetets erkännande av idén om de mänskliga rättigheterna har bidragit till att integrera den katolska kyrkan i det nordiska samhället. År 1982 upprättade de nordiska länderna diplomatiska förbindelser med den Heliga stolen, och den katolska kyrkan samverkar nära med statliga myndigheter i biståndsarbete och humanitär verksamhet. Den ekumeniska öppning som konciliet medförde ledde vidare till att de nordiska katolska lokalkyrkorna fick möjlighet att aktivt medverka i den ekumeniska verksamhet som sedan länge pågått i Norden. En höjdpunkt i denna utveckling markeras av Johannes Paulus II:s besök i de nordiska länderna sommaren 1989 och firandet av sexhundraårsminnet av den heliga Birgittas helgonförklaring i Rom två år senare.³²

Referenser

- ¹ Pottmeyer 1996, 131-146; Altermatt 2010, 57-79; Spieß 2012a, 101-131; Chenaux 2009, 41-56.
- ² För en översikt, se *Ishay* 2008.
- ³ *Ishay* 2008, 63-116.
- ⁴ *Punt* 1987, 175-199; *Spieß* 2012b, 7-12.
- ⁵ *Altermatt* 1995, 33-50; *Gabriel* 1992, 69-119. Angående ultramontanismen, se *Ultramontanismus* 2005.
- ⁶ *Werner* 2005, 7-176.
- ⁷ *J. Gadille* 1997a, 118-132; 1997b 335-352; *Fouilloux* 1992, 242-252; *Gabriel* 1992, 69-119.
- ⁸ *Punt* 1987, 176-189, 209-215; *Isensee* 2013, 185-220. Ang. *Quas Primas*, se *Fouilloux* 1992, 242-245.
- ⁹ *Punt* 1987, 175-199, 209-215; *Besier* 2004.
- ¹⁰ *Besier* 2004, 229-283; *Fattonini* 2007, 102-176.
- ¹¹ *Wolff* 2005, 1-42; *Besier* 2004, 284-294.
- ¹² *Mayeur* 1992, 374-379, 420-431.
- ¹³ *Spieß* 2012, 11-14.
- ¹⁴ *Chenaux* 1994, 93-124; *Damberg* 2010, 55-64.
- ¹⁵ *Trisco* 1979, 656; *Hennesey* 1981, 280-306.
- ¹⁶ *Werner* 2006, 101-103; 2013, 144-146.
- ¹⁷ *Komonchak* 2010, 155-176; *Hennesey* 1981, 301-304.
- ¹⁸ *Gabriel* 1992, 105-119; *Martina* 1988, 31-94.
- ¹⁹ *Fouilleux* 2010, 39-54; *Damberg* 1997, 555-583.
- ²⁰ *Hürten* 1996, 59-60.
- ²¹ *Alberigo* 1997; *Fouilloux* 1997, 1-102.
- ²² Se: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/. De viktigaste konciliedokumenterna är de båda dogmatiska konstitutionerna *Lumen gentium* (21 nov. 1964) och *Dei verbum* (18 nov. 1965), konstitutionen om liturgin *Sacrosanctum Concilium* (4 dec. 1963), pastoralkonstitutionen *Gaudium et spes* (7 dec. 1965) samt dekretet om ekumenik *Unitatis redintegratio* (21 nov. 1964) och religionsfrihet *Dignitatis humanae* (7 dec. 1965).
- ²³ *Pottmeyer* 1996, 131-146; *Hauke* 2013, 11-27.
- ²⁴ *Hilberath* 1999, 277-297.
- ²⁵ *Miccoli* 2006, 109-158.
- ²⁶ *Punt* 1987, 175-247; *Komonchak* 1996, 156-169; *Siebenrock* 2010, 19-40. Under konciliet föranledde dessa frågor skarpa meningsmotsättningar, och den konservativa minoriteten gjorde gällande att kyrkan genom denna perspektivförskjutning antog läror som man tidigare högtidligen fördömt. Se *Vilanova* 2002, 441-456, 503-507.

- ²⁷ *Mayeur* 1992, 301–309; Se R. P. George, W. L. Saunders, "Dignitatis humanae: contemporary reflections on Vatican II's declaration on religious liberty"; P. Canavan, "Dignitatis Humanae, the Catholic Concept of the State, and Public Morality"; J. F. Crosby, "On Proposing the Truth and Not Imposing It: John Paul's Personalism and the Teaching of Dignitatis Humanae" i *Catholicism and Religious Freedom* 2006, 1–16, 69–85, 135–157.
- ²⁸ *Tyrell* 1996, 375–400.
- ²⁹ *Codex Iuris Canonici* 1983, canon 1398; *Catechismus* 1997, nr. 2270–2274, 2357–2259.
- ³⁰ Ang. traditionalisterna och konflikterna kring dessa, se *Vatikan und Pius-Brüder* 2009.
- ³¹ *Catechismus* 1997, nr. 2104–2109; 2244–2246. Här sammanförs den förkonciliära ståndpunkten (Quanta cura) med den efterkonciliära (Dignitatis humanae) till en ny syntes.
- ³² *Werner* 2006, 93–99, 103f.

Källor och litteratur

Alberigo, G.

- 1997 Die Ankündigung des Konzils. Von der Sicherheit des Sich-Verschanzens zur Faszination des Suchens. – G. Alberigo & K. Wittstadt (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band I. Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter.* Mainz – Leuven.

Altermatt, U.

- 1995 *Katholizismus. Antimodernismus mit modernen Mitteln.* – U. Altermatt et al (Hg.), *Moderne als Problem des Katholizismus.* Regensburg 1995.
- 2010 *Religionsfreiheit und Demokratie aus Sicht der Katholizismusforschung.* – K. Gabriel et al. (Hg.), *Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses.* Paderborn.

Besier, G.

- 2004 *Der Heilige Stuhl und Hitler-Deutschland. Die Faszination des Totalitären.* München.

Catechismus

- 1997 *Catechismus Catholicae Ecclesia.* Città del Vaticano.

Catholicism and Religious Freedom

- 2006 *Catholicism and Religious Freedom. Contemporary Reflections on Vatican II's Declaration on Religious Liberty.* Eds. K. L. Grasso & R. P. Hunt. Lanham.

Chenaux, P.

- 1994 Der Vatikan und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft. –Martin Greschat, Wilfried Loth (Hg.), Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft. Stuttgart.
- 2009 La liberté religieuse, fondement de la nouvelle Europe. – R. Latala, J. Rime (éd.), Liberté religieuse et Eglise catholique héritage et développements récents. Fribourg.

Codex Iuris Canonici

- 1983 Codex Iuris Canonici. Libreria. Città del Vaticano

Damberg, W.

- 1997 Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945-1980. Paderborn.
- 2010 Restoration and Erosion of Pillarised Catholicism in Western Europe. – L. Kenis et al. (eds.), The Transformation of Christian Churches in Western Europe 1945-2000. Leuven.

Fattonini, E.

- 2007 Hitler, Mussolini and the Vatican. Pope Pius XI and the Speech That was Never Made. Cambridge.

Fouilloux, É.

- 1992 Der Katholizismus. – J.-M. Mayeur, K. Meier (Hg.), Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Band 12: Erster und zweiter Weltkrieg. Demokratien und totalitäre Systeme 1914-1958. Freiburg.
- 1997 Die Vor-vorbereitende Phase (1959-1960). Der langsame Gang aus der Unbeweglichkeit. – G. Alberigo & K. Wittstadt (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band I. Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Mainz – Leuven.
- 2010 Feu la 'nouvelle chrétienté'. – L. Kenis et al. (eds.), The Transformation of Christian Churches in Western Europe 1945-2000. Leuven.

Gabriel, K.

- 1992 Christentum zwischen Tradition und Moderne. Freiburg.

Gadille, J.

- 1997a Lehre und Spiritualität innerhalb der katholischen Kirche. – J.-M. Mayeur et al. (Hg.), Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Band 11. Freiburg.
- 1997b Theologie und Spiritualität in der katholischen Welt. – J.-M. Mayeur et al (Hg.), Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Band 11. Freiburg.

Hauke, M.

- 2013 Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums. Zentrale Themen der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, *Lumen gentium*. – *Rivista teologica di Lugano* 2013: 18.

Hennesey, J.

- 1981 *American Catholics. A History of the Roman Catholic Community in the United States.* Oxford.

Hilberath, B. J.

- 1999 Vorgaben für die Ausarbeitung der *Communio*-Ekklesiologie. – B. J. Hilberath (Hg.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation.* Freiburg/Br.

Hürten, H.

- 1996 Deutscher Katholizismus unter Pius XII. Stagnation oder Erneuerung. – F.-X. Kaufmann, A. Zingerle (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven.* Paderborn.

Isensee, J.

- 2013 Keine Freiheit für den Irrtum. Die Kritik der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts an den Menschenrechten als staatsphilosophisches Paradigma. – K. Gabriel et al (Hg.), *Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte zur Interpretation eines Lernprozesses.* Paderborn.

Ishay, M. R.

- 2008 *The History of Human Rights. From Ancient Times to the Globalization Era.* Berkeley.

Komonchak, J. A.

- 1996 Das II. Vatikanum und die Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Liberalismus. – F.-X. Kaufmann, A. Zingerle (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven.* Paderborn.
- 2010 The American Schema. John Courtney Murray and the Elaboration of *Dignitatis humanae*. – K. Gabriel et al. (Hg.), *Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses.* Paderborn.

Martina, G.

- 1988 Le contexte historique dans lequel a surgi l'idée d'un nouveau concile œcuménique. – R. Latourelle, *Vatican II. Bilan et perspectives: vingt-cinq ans après (1962-1987).* Paris.

Mayeur, J.-M.

- 1992 Die katholische Kirche. – J.-M. Mayeur, K. Meier. (Hg.), Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Band 12. Freiburg/Br.

Miccoli, G.

- 2006 Zwei schwierige Problemfelder. Die Religionsfreiheit und das Verhältnis zu den Juden. – G. Alberigo & G. Wassilowsky (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band IV: Die Kirche als Gemeinschaft. Mainz – Leuven.

Pottmeyer, H. J.

- 1996 Modernisierung in der katholischen Kirche am Beispiel der Kirchenkonzeption des I. und II. Vatikanischen Konzils. – F.-X. Kaufmann, A. Zingerle (Hg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven. Paderborn.

Punt, J.

- 1987 Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung. Paderborn.

Siebenrock, R. A.

- 2010 Wie die römisch-katholische Kirche zur Religionsfreiheit fand. Systematische Analytik der Konflikte, Optionen und Erfahrungen in der Entstehung der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*. – K. Gabriel et al. (Hg.), Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses. Paderborn.

Spieß, Ch.

- 2012a Konfessionalität und Pluralität. Katholische Kirche und religiöser Pluralismus – die Neuorientierung auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. – K. Gabriel et al. (Hg.), Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven, Paderborn.
- 2012b Katholische Kirche und Menschenrechtsethos. Von der Ablehnung zur Anerkennung der Religionsfreiheit. – Ethik und Gesellschaft. Ökumenische Zeitschrift für Sozialethik, 2012: 2. [http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2012_Spiess.pdf] (2014-05-10).

Trisco, R.

- 1979 Die Länder des englischen Sprachbereichs. – H. Jedin, K. Reppen (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. VII: Die Weltkirche im 20. Jahrhundert. Freiburg/Br.

Tyrell, H.

- 1996 Die Familienrhetorik des Zweiten Vatikanums und die gegenwärtige Desinstitutionalisierung von Ehe und Familie. F.-X. Kaufmann, A. Zingerle (Hg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven. Paderborn.

Ultramontanismus

- 2005 Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung. C. Holzapfel et al. (Hg.). Paderborn.

Vatikan und Pius-Brüder

- 2009 Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise. W. Beinert (Hg.). Freiburg/Br.

Vilanova, E.

- 2002 Die Intersessio (1963-64). – G. Alberigo & G. Wassilowsky (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band IV: Die Kirche als Gemeinschaft. Mainz – Leuven.

Werner, Y. M.

- 2005 *Nordisk katolicism. Katolsk mission och konversion i Danmark i ett nordiskt perspektiv. Stockholm – Göteborg.*
- 2006 Schwedentum, Katholizismus und europäische Integration. Die katholische Kirche in Schweden nach 1945. – Christliche Beiträge zur Europäischen Integration. Die politische Rolle der Kirchen. Kirchliche Zeitgeschichte 2006: 1.
- 2013 "The Catholic Danger". The Changing Patterns of Swedish Anti-Catholicism, 1850-1965. – Y. M. Werner & J. Harvard, European Anti-Catholicism in a Comparative and Transnational Perspective. Amsterdam.

Wolff, H.

- 2005 Pius XI. und die 'Zeitirrtümer'. Die Initiativen der römischen Inquisition gegen Rassismus und Nationalsozialismus.– Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 2005: 53.

Summary

Yvonne Maria Werner, *Catholic political doctrine and social teaching. The freedom of religion and human rights*

The 18th century witnessed profound changes in the political thinking of Western societies regarding the individual, society and the state. The principle of freedom of religion was confirmed in the American Declaration of Independence in 1776 and in the French Declaration of the Rights of Man and of the Citizen in 1789. A guiding principle was that the civic rights of individuals were not to be dependent on religious views or affiliations and that society was to withdraw from its former role of promoting institutional religion for the supposed good of its citizens.

These views were opposed by the Catholic Church, which instead held firmly to a pre-modern conception of church and state according to which church and state were equal partners, with their mutual relationship fixed in formal agreements (concordats), and who would co-operate for the benefit, earthly and heavenly, of their common subjects.

The Catholic Church condemned the various tenets of modern liberal ideology, and regarded the freedom of religion as amounting to a relativistic concept of truth. Only the Catholic Church had the objective right to exist as church – on the basis of being in possession of eternal truth – whereas other churches should be tolerated at best. The goal was to subordinate the state and society to the spiritual dominion of Christ and his (Catholic) Church.

After World War II this traditional approach started to be questioned also by Catholic thinkers. In the United States, Catholics faced a difficult equation when trying to appear as credible citizens in a society expressly denying the concept of a state church. Attempts to adjust the traditional Catholic concept to the liberal doctrine of freedom were however condemned by church authorities.

As the modernisation of Western societies deepened, the official Catholic approach started to be felt more as a burden hampering the church's ability to fulfill its mission. Voices were raised against church censorship and the sharp demarcation against the non-Catholic world. In many quarters a growing desire to take part in ecumenical and inter-religious encounters was expressed, as well as a wish to reform liturgical life with the objective of a fuller integration of lay people in church worship.

The Second Vatican Council (1962-1965) was convened in order to face this growing discrepancy between modernity and the traditional concept of the Church's role vis-à-vis the state and society. The council came to signify a turning point in this regard. After lengthy discussions the council approved the declaration *Dignitatis humanae*, which confirmed the principle of freedom of religion, and the constitution *Gaudium et spes*, which outlined the Church's pastoral work.

The council's decisions meant a new approach on the part of the Catholic Church to its role in society and in relation to other Christian churches as well

as other religions. The previous essential demarcation against modern society was abandoned in favour of co-operation and dialogue with the various actors in society. The principle of freedom of religion was henceforth considered as a God-given human right fundamental to every society. The concept of the Catholic Church as the only objectively true church was not completely abandoned but now came to be expressed as the Catholic Church being the Church of Christ in its fullest form, while other Christian churches and denominations were so in an incomplete sense. This made participation in ecumenical work possible.