



LUND UNIVERSITY

Himmelskt fängelse eller andligt vilorum: svenska perspektiv på klosterliv

Werner, Yvonne Maria

Published in:
Värstingkristna i drevet

2010

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Werner, Y. M. (2010). Himmelskt fängelse eller andligt vilorum: svenska perspektiv på klosterliv. I *Värstingkristna i drevet* (s. 25-48). Artos & Norma.

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

Himmelskt fängelse eller andligt vilorum: svenska perspektiv på klosterliv

Av Yvonne Maria Werner

Klosterliv väcker fascination i dagens Sverige. Numera har den svenska medieopinionen en övervägande positiv syn på kloster och monastisk andlighet. I artiklar och reportage framställs den klosterliga levnadsformen som en alternativ och dessutom ekologiskt korrekt livsstil. Filmen *Nunnan*, som skildrar den unga Martas liv i karmelitklostret i Glumslöv, blev en succé och belönades med en guldbagge. Visst, det förekommer också negativa opinionsyttringar. Men de har ofta en markerat luthersk utgångspunkt och får dessutom inte stå oemotsagda. Ett exempel är författaren Per Ragnars ifrågasättande av Martas livsval i en artikel i Kyrkans tidning våren 2008 och hans påstående att klosterlivet skulle innebära ett fjärmande från Gud. I ett genmäle betecknade Elisabeth Stengård det som absurt att Ragnar på detta sätt angrep en nunna som ”fredligt ber för sina medmänniskor i en värld fylld av våld”. Ragnar trodde, konkluderade hon, tydligen inte på bödens makt.¹

Att människor väljer att gå i kloster kan sägas vara tämligen accepterat i dagens svenska samhälle. Det uppfattas som ett livsval bland andra. Men så har det inte alltid varit. När karmelitklostret i Glumslöv upprättades i början av 1960-talet betecknades det i vissa pressreportage som ”andligt koncentrationsläger” och ”himmelskt fängelse”, och det talades också om ”orgier i självtortyr”. Det reportage från klostret som visades i svensk television 1961 väckte starka känslor. Att unga kvinnor förpliktigade sig att leva hela sitt liv bakom klausurens galler framstod för många som upprörande, för att inte säga oacceptabelt. En skribent i Stockholmstidningen vittnade om den känsla av obehag tv-reportaget från karmelitklostret väckt, och i flera artiklar beskrevs systrarnas asketiska levnadsform på ett sätt som förde tankarna till förtryck, tvång och mental tortyr. I Aftonbladet ifrågasattes om ett sådant levnadssätt överhuvudtaget borde tolereras i ett modernt samhälle. Det stod ju, menade artikelförfattaren, så uppenbart i strid med individens lagstadgade fri- och rättigheter.²

Men det förekom också positiva opinionsyttringar. I flera tidningsartiklar beskrevs de vackra ceremonierna i samband med klosterinvigningen sommaren 1963, dit även press och all-

mänhet givits tillträde. Närmare 20 000 personer hade, rapporterade Sydsvenska Dagbladet, besökt klostret under de fem dagar det hållits öppet för allmänheten. I flera av artiklarna ges livfulla skildringar av nunnornas karga levnadsvillkor och deras dagliga liv i bön, meditation och arbete. Beskrivningarna är sakliga, och det konstateras att det krävdes mycket mod och psykisk och fysisk styrka för att kunna leva i ett kloster. Aftonbladet publicerade en intervju med en ung nunna i december 1963, som beskrevs som mycket söt och med ögon som lyste av entusiasm. I andra artiklar framhålls att nunnorna trots de hårda liv de levde verkade glada och friska och inte ett dugg deprimerade.³ Men själva grundtendensen är att klosterlivet var något främmande och avvikande som egentligen inte hörde hemma i det svenska samhället.

Samma tendens framträder i den riksdagsdebatt som klosteretableringen i Glumslöv gav upphov till. Enligt svensk lag krävdes nämligen ett särskilt tillstånd från statsmakten för att få grunda kloster, och 1958 hade en grupp belgiska karmelitnunnor ansökt om ett sådant tillstånd. Remissinstanserna yrkade på avslag. Men den socialdemokratiska regeringen bestämde sig efter mycken tvekan ändå för att föreslå att ansökan skulle bifallas, om än på vissa villkor. Våren 1961 framlades en proposition i frågan. Förslaget utlöste en livlig debatt, och meningssyftningarna följde inte de gängse partilinjerna. Motståndarna pekade på den katolska kyrkans maktpolitiska strävanden och klosterväsendets oförenlighet såväl med svenska rättstraditioner som med moderna föreställningar om individens fri- och rättigheter.⁴ Klosterlivet framställdes som en religiös livsform präglad av andligt förtryck och religiös indoktrinering. I debatten i första kammaren framhöll socialdemokraten Georg Branting:

Vad sedan beträffar klostren som sådana. Så finns det näppeligen någonting annat som är så oförenligt med ett demokratiskt tänkesätt som klosterväsendet. Där om någonstans härskar en diktatur – priorn i de manliga klostren och abbedissan i de kvinnliga klostren bestämmer suveränt. Över dem står hela den katolska hierarkin, och hur många är det som kan inlägga en gensaga mot den?⁵

Några debattörer gav uttryck åt misstanken att klosterordnarna använde sig av sekteristiska metoder i sin värvning av medlemmar och att frivilligheten enbart var skenbar. Men det som framför allt oroade var att klostren kunde användas som redskap för katolsk propaganda och som ett lockbete för konvertiter. Från flera håll, inte minst från socialdemokratiskt, varnades det för de negativa konsekvenserna av ett ökat katolskt inflytande i landet. I såväl första som andra kammaren beskrevs katolicismen som en framstegsfientlig och reaktionär ideologi som var oförenlig

med det svenska samhällets demokratiska värdegrund. Religionsfriheten fick inte missbrukas, menade socialdemokraten Inge Lundberg under debatten i andra kammaren, och han tillade:

Att vi i vårt land har öppnat möjligheterna för olika religiösa samfund att bedriva sin verksamhet får inte tas som intäkt för att vi tänker ge tillstånd till inrättandet av andliga koncentrationsläger på svensk mark. Jag tycker att vi haft nog av andliga koncentrationsläger och vad därtill hör i andra länder.⁶

Klosterlivet som sådant var det ingen som försvarade, men flera, främst då borgerliga debattörer betonade att religionsfrihetsprincipen måste gälla för alla oavsett åskådning. De som uttalade sig för ett bifall till nunnornas begäran hävdade att de villkor som uppställts för att få upprätta kloster var tillräckliga för att värna de svenska rättsprinciperna. För övrigt kom debatten mycket att kretsa kring frågan om hur man skulle hantera lagens bestämmelse om att majoriteten medlemmar i ett kloster måste vara svenska medborgare. Tvisten gällde om detta skulle krävas från första stund eller först efter någon tid. Slutet på det hela blev att karmelitnunnorna fick tillstånd att upprätta ett kloster på villkor att myndigheterna gavs insyn i verksamheten.⁷ Men debatten om klosterfrågan fortsatte i media och tog ny fart i samband med karmelitklostrets invigning i augusti 1963.

Det är i detta sammanhang intressant att konstatera att klosterfrågan faktiskt var en av orsakerna till att man från den svenska regeringens sida länge ställde sig tveksam till en svensk anslutningen till den 1958 upprättade Europadomstolen för mänskliga rättigheter. Man befarade nämligen att detta skulle leda till att Sverige tvingades upphäva de gällande restriktionerna för upprättandet av kloster i landet. Sverige undertecknade konventionen först 1966. Inför riksdagsdebatten i frågan våren 1959 uttryckte den socialdemokratiska utrikesministern Östen Undén följande farhåga:

Den svenska lagen om religionsfrihet stadgar, att kloster får inrättas här i landet endast med Kungl. Maj:ts samtycke. Antag att en ansökan avslås och en främmande regering i katolskt nit drar Sverige inför domstolen i Strasbourg under påstående att regeringsbeslutet är stridande mot konventionens principer.⁸

Men varför var man från regeringens sida så rädd för klosterväsendet? Fanns det något fog för denna rädsla? Och vad var bakgrunden till denna klosterfobi. Detta är temat för denna artikel, som handlar om den klosterliga livsformens återkomst i Sverige och den svenska diskursen om kloster.

Klostren och den katolska faran

Med reformationen hade klosterväsendet avskaffats, och i 1686 års kyrkolag stadgades att alla svenskar måste bekänna sig till ”den rena evangeliska läran”. Den som avföll straffades med landsförvisning. Så sent som 1858 tillämpades detta straff på sex kvinnor som konverterat till den katolska kyrkan. Den katolska kyrkan hade visserligen varit officiellt erkänd sedan religionslagen 1781, men det var först genom 1860 års dissenterlag som det blev möjligt för svenska undersåtar att bli katoliker. Denna lag var samtidigt en bekräftelse på att det tidigare sambandet mellan medborgarskap och religiös tillhörighet nu var brutet, även om en övergång till ett så kallat främmande samfund var förbundet med stränga restriktioner. Så var de ”främmande” religionsbekännarna utestängda från den statliga folkskollärobanan, och de hade heller inte tillträde till lärar- och sjuksköterskeutbildningarna. Då majoriteten av medlemmarna i de frikyrkliga samfundet valde att stanna kvar i Svenska kyrkan kom denna konfessionsbestämda diskriminering i första hand att drabba katolikerna. 1873 kom en ny dissenterlag, vars syfte var att skapa legala ramar kring den livliga frikyrkliga verksamheten. Att liberaliseringen även gynnade den katolska kyrkan sågs snarast som ett nödvändigt ont. Många av lagens restriktiva bestämmelser hade en medvetet antikatolsk udd, och under debatterna i riksdagen och i kyrkomötet om denna fråga höjdes starka röster för att dessa restriktioner skulle skärpas och specificeras. Flera av debattörerna uttryckte oro för att den nya religionslagstiftningen skulle bana väg för jesuitorden, som betraktades som själva sinnebilderna allt det onda som av hävd förknippades med katolicismen. Men framför allt befarade man att Sverige, som en debattör uttryckte det, skulle komma att översållas med katolska kloster.⁹ Att den katolska kyrkan tilläts verka i landet var illa nog, men man borde i vart fall inte tillåta några kloster.

I själva verket kom den liberaliserade religionslagstiftningen att öppna vägen inte bara för den katolska kyrkan utan också för klosterlivet återkomst i Sverige och de övriga nordiska länderna. Faktum är att en fransk kvinnlig kongregation etablerat sig i Stockholm redan 1851 och öppnat en fransk privatskola för flickor. Men dessa ordenssystrar var civilklädda och uppfattades därför inte som nunnor. Det svenska klosterförbudet gällde nämligen endast de kontemplativa ordnarna med vota solemnna (högtidliga löften) och påvliga klausur, alltså kloster i egentlig mening, och kunde därför inte tillämpas på de aktiva ordnar och kongregationer som ägnade sig åt mer utåtriktad verksamhet. På 1860-talet kom franska sankt josefsystrar, tyska sankta elisabeth-

systrar och italienska barnabitifäder till Sverige, och på 1880-talet etablerade sig även tyska jesuiterna i den svenska huvudstaden och övertog ansvaret för den katolska församlingen där. Jesuiterna i Sverige uppträdde dock länge inkognito, vilket gjorde att angreppen mot den katolska verksamheten i landet endast i ringa utsträckning kom att handla om jesuitorden. I Danmark, där det sedan 1849 rådde i det närmaste full religionsfrihet, utvecklade katolska ordenssamfund en blomstrande verksamhet med privata sjukhus, skolor och andra sociala inrättningar. Jesuiterna, som här uppträdde helt öppet, etablerade pojkläroverk i Köpenhamn och Ordrup, och kvinnliga ordenssamfund upprättade kommuniteter över hela landet. På 1920-talet var mer än 700 katolska ordenssystrar från en rad kongregationer verksamma i Danmark. Dessa ofta starkt centraliserade kongregationer kunde omfatta flera tusen ordenssystrar och var spridda över hela världen. I Norge fanns vid samma tid närmare trehundra ordenssystrar och i Sverige runt 100 – och trenden var stigande. Toppen nåddes på 1940-talet, då runt 1 500 katolska ordenssystrar levde och arbetade i de skandinaviska länderna.¹⁰ Debatten om ordensliv och klosterväsende kom därför framför allt att ta sikte på de kvinnliga ordenssamfundet.

Till skillnad från den nutida debatten, där de katolska klostren och kommuniteterna snarast behandlas som fristående sammanslutningar, tog man vid denna tid fasta på deras funktion som andliga centra inom ramen för det katolska kyrkosystemet. Den katolska kyrkan mötte ett starkt motstånd i det nordiska samhället. Arvet från reformationen var långt in på 1900-talet ännu en självklar och viktig del av den nationella identiteten, medan katolicismen betraktades som en vidskeplig irlära eller som ett farligt ideologiskt system. Kritikerna pekade på den katolska auktoritetsprincipen med dess krav på lydnad och underkastelse under kyrkans läroämbete och hierarki. Här spelade klosterfrågan en viktig roll. Klosterväsendet uppfattades nämligen som det mest renodlade uttrycket för det katolska systemet och som instrument för katolsk mission. Särskilt oroad var man för att de svenska kvinnorna skulle låta sig lockas av de katolska nunnornas försåtliga propaganda. Detta kom tydligt till uttryck i samband med birgittinordens återetablering i Sverige i början av 1920-talet. Visserligen förekom det många lovordande reportage om den svenskfödda Elisabeth Hesselblad, som grundat en ny gren av birgittinorden med centrum i Rom. Men när hon under namn av ”vilohem” upprättade en kommunitet med tillhörande pensionatsverksamhet i Djursholm uppfattades detta av många som ett uttryck för en katolsk propagandaoffensiv. Särskilt hätsk var kritiken från svensk-kyrkligt håll, och flera debattörer beskrev vilohemmet som ett förtäckt kloster.¹¹

Också de katolska elisabethsystrarna, vilka förutom församlingstjänst ägnade sig åt ålders- och hemsjukvård och som under mellankrigstiden upprättade privata sjukhem i Malmö och Stockholm, blev utsatta för hätska attacker. På 1890-talet föranledde en välgörenhetsbasar till förmån för systrarnas vårdverksamhet i Stockholm stadens lutherska prästerskap att höja en varningens röst. Elisabethsystrarna anklagades för att under barmhärtighetens täckmantel bedriva katolsk propaganda. Stockholmare uppmanades att inte stödja den katolska sjukvården med hänvisning till att detta skulle bidra till att stärka den katolska kyrkans inflytande i landet. Liknande varningar framfördes också i början av 1920-talet, då en grupp politiker i Malmö dristat sig till att föreslå ett kommunalt anslag till elisabethsystrarnas sjukvårdsverksamhet. I Svenska Dagbladet talades det om kommunala bidrag till katolsk mission, och i en intervju i samma tidning vände sig pastor primarius Nils Widner mot denna typ av offentlig finansiering av den katolska offensiven. Han förnekade inte att elisabethsystrarna gjorde mycket gott, men han underströk samtidigt att de, som han uttryckte det, stod i den katolska propagandans tjänst. Widner fick visserligen mothugg av andra, som ansåg att han gick för långt i sitt antikatolska nit. Om den lutherska tron verkligen hotades av denna form av propaganda var den inte mycket värd, menade en skribent i Svenska Dagbladet i november 1922, och i Arbetet gisslade Arthur Engberg Svenska kyrkans "hemmapåvar" och deras rädsla för att förlora sin maktställning.¹² Men det rådde trots dessa meningsskiljaktigheter ändå enighet om att katolicismen utgjorde ett hot mot Sveriges nationella och kulturella identitet och att man därför måste vara på sin vakt mot katolska inrättningar, särskilt sådana som kunde kopplas till klosterliv i en eller annan form

Under mellankrigstiden var klosterfrågan ett ständigt återkommande debattämne i svensk press. I en artikel i unglyrkorörelsens tidskrift *Vår Lösen* från 1922 varnade rektorn för Sigtunastiftelsen Manfred Björkquist för det katolska klosterväsendet, som han betecknade som den katolska propagandans främsta kampmedel och som ett uttryck för det frihetsfientliga katolska systemet. Bakgrunden till dessa angrepp mot det katolska klosterväsendet var att en medlem i den 1918 tillsatta religionsfrihetskommittén förordat att klosterförbudet borde upphävas. I en artikel i *Nya Dagligt Allehanda* uttalade sig ordföranden i Allmänna Svenska Prästföreningen, Pehr Persson mot detta som han menade förkastliga förslag, och i Svenska Dagbladet betecknades klosterförbudet som ett värn för friheten mot "den romerska kyrkans agitationshärdar". Klosterlivet beskrevs här som ett hot mot samhällelig moral och statlig myndighet. Klosterlivets samhällsfarliga aspekter framhölls också i det frikyrkliga Svenska Morgonbladet, och i artiklar i Stockholmstid-

ningen betecknades klostren som frihetsfientliga inrättningar, som stod i strid med den moderna tidens krav på yttrande- och tankefrihet.¹³ På Svenska prästföreningens möte i Norrköping i september 1923 var frågan om den katolska propagandan ett huvudtema, och man beslutade att tillsätta ett ”Evangeliskt utskott till protestantismens värn”, vilket anslöts till ett större internationellt förbund som arbetade för samma syfte. Också på de skandinaviska biskopsmötena 1920 och 1924 var den ”papistiska” propagandan uppe till diskussion. Man uppehöll sig här särskilt vid de katolska klosterskolorna och deras betydelse som instrument för katolsk mission och propaganda.¹⁴ I ett kommittébetänkande í religionsfrihetsfrågan från 1927, där det föreslogs att religionsfrihetens princip så långt möjligt borde förverkligas, gjordes ett undantag för klostren. Klosterförbudet borde enligt kommitténs förslag kvarstå.¹⁵

Under 1930-talet kom två händelser med anknytning till klosterfrågan att tilldra sig den tidningsläsande allmänhetens intresse. Den ena gällde Franska skolan i Stockholm, en välrenommerad flickskola som drevs av josefsystrarna, medan den andra sammanhörde med det av franska dominikansystrar upprättade Sankta Ingridshemmet, också det beläget i den svenska huvudstaden. Medias intresse för Franska skolan hade sin bakgrund i en konflikt mellan skolans rektor, syster Joséphine (Roullier), och generalpriorinnan i Chambéry om inriktningen på verksamheten. Till följd av den restriktiva svenska religionslagstiftningen hade skolan redan i början av 1900-talet slagit in på en religionsneutral linje. Men på 1920-talet bestämde ordensledningen i samråd med den nyutnämnde katolske biskopen i Stockholm, Johannes Müller, att undervisningen skulle ges en mer uttalat katolsk prägel. Roullier och hennes närmaste medarbetare, syster Marie-Caroline (Goddard), motsatte sig den planerade reformen. Detta brott mot det klosterliga lydndsloftet ledde till att ordensledningen kallade hem de båda rebellerande nunnorna till Chambéry, vilket den svenska pressen tolkade som en kränkning av mänskliga fri- och rättigheter. Att de båda nunnorna var svenska medborgare gjorde frågan än mer tillspetsad. Slutet på det hela blev emellertid att allt återgick till det gamla och att Roullier fick behålla sin ställning som rektor för Franska skolan. Att konflikten fick denna utgång berodde på maktspråk från såväl den franska som den svenska regeringen.¹⁶

Det var i samband med att Roullier och Goddard hemkallats till moderhuset i Chambéry sommaren 1933 som tidningarna på allvar började intressera sig för saken. En strid ström av artiklar, reportage och insändare om Franska skolan och josefsystrarna publicerades, och denna mediebevakning fortsatte under nästan ett helt år. Såväl borgerlig som socialdemokratisk press

var ense i sina sympatier för Roullier, som framställdes som ett offer för den katolska hierarkins maktmissbruk. Katolska kyrkan i allmänhet och biskop Müller i synnerhet utsattes för hätska attacker, och från alla håll restes krav på hans avgång. Svenska Dagbladet krävde skärpt statskontroll av Franska skolan för att gardera sig mot katolsk infiltration, och Nya Dagligt publicerades en lång artikel om de katolska klosterscholornas betydelse som redskap för katolsk mission.¹⁷ I en artikel i Stockholms-Tidningen redogjorde den svensk-kyrkliga prästen Nils Algård, som allt sedan 1920-talet ständigt varnat för den katolska propogandan, för hur man från katolskt håll arbetade på att flytta fram sina positioner i Sverige. I denna katolska invasionsplan spelade, menade han, just klosterordnarna, dessa ”agitationshärdar för påvekyrkan”, en viktig roll.¹⁸ Frågan togs också upp i riksdagen efter en interpellation från en socialdemokratisk riksdagsman. Det var först efter det att ordensledningen i Chambéry beslutat att Roullier skulle få kvarstå som rektor för Franska skolan och att en offentlig deklaration från hennes sida att det aldrig varit tal om att göra skolan till ett redskap för katolsk propoganda som mediestormen bedarrade. Den socialdemokratiske ecklesiastikministern Arthur Engberg, som själv hade en dotter i Franska skolan, lät i samråd med det franska sändebudet i Sverige utarbeta en ny instruktion för Franska skolan, som inte bara skärpte den statliga kontrollmakten utan också ställde skolan under ecklesiastikdepartementets direkta överinseende.¹⁹

I artiklarna om Franska skolan och affären Roullier gjordes ibland jämförelser med andra klosterliga inrättningar i Sverige, som exempelvis det ovan nämnda Sankta Ingridshemmet. Det gällde, underströk en skribent i Nya Dagligt Allehanda, att hålla ett vakande öga på verksamheten där.²⁰ Våren 1936 hamnade Sankta Ingridshemmet och dominikansystrarna i rampljuset, och även denna gång gällde det kopplingen mellan klosterliv och katolsk propoganda. Bakgrunden var att två unga svenska konvertiter från förmögna hem sökt sig till dominikansystrarnas kommunitet i Stockholm och bett att få inträda i orden. Hösten 1935 sändes de till Frankrike för att inleda sitt novitiat, alltså sin utbildning till dominikansystrar. De protestantiska föräldrarna motsatte sig i båda fallen döttrarnas beslut.²¹ Saken kom till pressens kännedom, och våren 1936 drog mediedrevet igång mot dominikansystrarna och i än högre grad mot deras biktfader, dominikanpatern Benoit d'Argenlieu. Den sistnämnde anklagades för att ägna sig åt proselytverksamhet bland unga svenska kvinnor från förmögna hem för att värva dem för dominikanorden och komma åt deras kapital. I Nya Dagligt Allehanda betecknades dominikanorden som ytterst farlig från en svensk utgångspunkt. Genom sin föredragsverksamhet drog dominikanfädernas till sig unga

oskuldsfulla åhörare som sedan lockades att konvertera till katolicismen. I Aftonbladet beskrevs dominikansystrarnas konvent i Stockholm som en romersk propagandacentral, och här liksom också i en rad andra tidningar spekulerades över vad som egentligen försiggick i dominikanernas hus på Engelbrektsgatan. Stockholmstidningen talade om hjärntvätt och indoktrinering, och dominikanorden utmålades som en farlig sekt och Sankta Ingridshemmet misstänktes vara ett förtäckt kloster. Krav restes på att polisen skulle ingripa och att pater d'Argenlieu, som misstänktes vara hjärnan bakom det hela, skulle utvisas ur landet. Den massiva presskampanjen mot dominikanerna upphörde först efter det att man från polisens sida meddelat att man undersökt saken och att det inte fanns några anmärkningar att göra vare sig mot pater d'Argenlieu eller mot Sankta Ingridshemmet.²²

De farhågor som kom till uttryck i samband med dessa presskampanjer mot den katolska kyrkan i Sverige har det gemensamt att de har sin rot i en rädsla för katolsk klosterverksamhet. I Franska skolans fall befarade man att den skulle komma att omvandlas till en klosterskola med allt vad detta innebar, medan dominikansystrarna misstänktes driva ett förtäckt kloster, dit man lockade unga svenska kvinnor. Att också unga män visade intresse för det dominikanska apostolatet och att en av dessa, Hans Näsmark antogs som postulant och skickades för studier till Frankrike gav inget eko i pressen.²³ Bovarna i dramat var i båda fallen präster och prelater, medan ordenssystrarna snarast beskrevs som offer och underordnade hjälpredor. De katolska ordnarna och komuniteterna sågs som redskap i den katolska propagandans tjänst, vilket förklarar den breda uppslutningen kring det rådande klosterförbudet.

En liknande syn framträdde i det betänkande som en 1943 tillsatt religionsfrihetskommitté lade fram 1949. Liksom i de tidigare kommittéernas förslag talades det även här om att värna individens frihet och att undanröja alla former av religiös diskriminering. Denna gång föreslogs visserligen att klosterförbudet skulle upphävas. Men det var inte tal om något villkorslöst upphävande utan den gamla stadgan skulle ersättas med en ny som stipulerade vissa villkor för att få upprätta kloster på svensk mark. Det skulle således krävas ett särskilt tillstånd från regeringen för att få grunda ett kloster och det måste lämnas garantier för att medlemmarna skulle kunna lämna sitt kloster och sin orden om de så önskade. Vidare skulle svenska klostermedlemmars egendom inte automatiskt tillfalla deras kloster. Denna sistnämnda bestämmelse kan ses som en konsekvens av debatterna på 1930-talet om dominikanernas rekryteringsstrategier. Klosterfrågan kom att bli en av de hetast debatterade frågorna i hela förslaget, och i kommitténs betänkande reserve-

rade sig ordföranden mot att de föreslagna restriktionerna inte utsträckts till att gälla alla typer av katolska ordnar och kongregationer.²⁴ Detta skulle ha inneburit att även socialkaritativa ordenssamfund som exempelvis elisabeth- och josefsystrarna skulle ha behövt inhämta tillstånd varje gång en ny kommunitet skulle upprättas.

Den proposition om en ny religionsfrihetslag som regeringen förelade 1951 års riksdag kom till stora delar att anknyta till kommitténs förslag. Mottagandet var på det hela taget positivt. Det enda förslag som på allvar ifrågasattes var just klosterförbudets upphävande, och flera av remissinstanserna hade avstyrkt detta. I riksdagen väcktes två motioner med krav på att klosterförbudet skulle upprätthållas, och i det särskilda riksdagsutskott som tillsattes för att behandla propositionen reserverade sig två medlemmarna för ett sådant beslut. Detta motiverades med att klostertanken stod i strid med svensk rättsuppfattning och frihetstradition. Under behandlingen i riksdagens båda kamrar blev klosterfrågan föremål för en hetsig debatt och en särskild omröstning. I dessa debatter, där åsiktsmotsättningarna inte följde gängse partilinjer, framkom en stark misstro mot den katolska kyrkan i allmänhet och klosterväsendet i synnerhet. Flera debattörer pekade på katolicismens politiska dimension och klostrens centrala ställning i det katolska religionssystemet, medan andra gjorde gällande att klosterinstitutionen utgjorde ett hot mot den enskildes fri- och rättigheter och därför inte borde tillåtas i Sverige. Att en majoritet av riksdagsledamöterna till slut ändå uttalade sig för regeringens förslag sammanhängde med att det rådande klosterförbudet stod i strid med Europarådets konvention om de mänskliga rättigheterna, som Sverige just stod i begrepp att underteckna.²⁵

I de ovan relaterade debatterna om den katolska klosterverksamheten framställdes klosterfrågan främst som en kvinnofråga. Detta sammanhängde till en del med det faktum att flertalet av de ordnar och kongregationer som var verksamma i Sverige och Norden var kvinnliga. Men det finns också en annan viktig aspekt. Den alternativa kvinnoroll som livet som nunna eller ordenssyster representerade stod nämligen i strid med de kvinnoideal som var rådande i Sverige, vare sig dessa nu var kristet präglade eller utgick från den liberala och socialistiska kvinnorörelsens kvinnoideal. Fortfarande i början av 1900-talet hade den av Martin Luther präglade synen på kvinnans uppgift och kallelse en stark ställning i det nordiska samhället och fungerade som en allmänt erkänd samhällsideologi. Enligt denna kallelselära är kvinnans uppgift exklusivt knuten till make, hem och hushåll. Äktenskapet framhävs samtidigt som det celibatära klosterlivet förkastas som onaturligt och oetiskt. Från denna utgångspunkt framstod klosterlivet inte bara som

oetiskt utan också som ett hot mot samhällets moraliska ordning.²⁶ En annan viktig kritikpunkt var klosterväsendets centrala funktion i det katolska kyrkosystemet, vars övernationella karaktär och krav på oberoende gentemot statsmakten uppfattades som ett hot mot den nationella säkerheten och integriteten. Sist men inte minst betraktades klostren och de katolska ordnarna som redskap för katolsk mission och propaganda.

Kampen om själarna

Var dessa anklagelser och misstankar helt tagna ur luften? Existerade det en ”katolsk fara”? Eller handlade det här enbart om gamla protestantiska fördomar mot den katolska kyrkan i allmänhet och det monastiska livet i synnerhet? Svaren beror på från vilken utgångspunkt man betraktar saken. I samband med debatterna om Franska skolan i mitten av 1930-talet framförde den socialdemokratiska riksdagsmannen Harald Hallén, som riktat en interpellation till regeringen i frågan, följande synpunkter:

Ingen klart tänkande människa tror väl gärna på legenden, att ett franskt nunnekloster nere i Savoyen uppehåller en stor och dyrbar institution i Sveriges huvudstad uteslutande av pur månhet om att lära svenska barn en bättre franska och en bättre kännedom om fransk litteratur.²⁷

I detta hade Hallén helt rätt. Att katolska ordnar och kongregationer etablerade sig i Norden var ett led i den katolska kyrkans förstärkta missionsatsningar världen över. Fram till andra vaticankonciliet i mitten av 1960-talet, då den katolska kyrkan genomförde en teologisk nyorientering och accepterade ekumenisk samverkan som ett medel att nå kristen enhet, ansåg sig den katolska kyrkan ensam representera Kristi sanna kyrka. Detta gjorde att även formellt kristna men icke-katolska områdena betraktades som missionsfält. Organisatoriskt var de skandinaviska länderna så kallade apostoliska prefekturer eller vikariat, och de var i denna egenskap underställda den romerska missionskongregationen, Congregatio de Propaganda Fide, och dess kardinalprefekt. Målet var att, som det hette, återföra de avfallna folken till moderkyrkan. Den katolska missionsverksamhet riktades alltså även mot de nordiska länderna, där man i skydd av den liberaliserade religionslagstiftningen kunde bygga upp ett nätverk av församlingar och missionsstationer med skolor, sjukhus och andra sociala inrättningar. Syftet var att bygga upp en katolsk miljö, vilken samtidigt tjäna som bas för missionsverksamheten. De katolska präster och ordenssystrar

som var verksamma i de nordiska länderna hade alltså inte bara till uppgift att ta sig an de katoliker som fanns i området, utan de skulle också bedriva mission och försöka förmå människor att anta den katolska tron.²⁸

I de katolska apostoliska vikariernas liksom också i prästernas och ordenssystrarnas rapporter till Rom kommer denna missionssträvan klart till uttryck. Här ges ingående redogörelser för konversioner och det arbete man lade ner på att vinna respektive undervisa konvertiter. Även de katolska skolorna och sjukvården stod i den katolska missionens tjänst. Detta framträdde särskilt tydligt i Danmark, där den liberala religionsfrihetslagen gjorde det möjligt att bedriva en aktiv missionsverksamhet och utan inskränkningar uppta både vuxna och, förutsatt att föräldrarna gav sitt tillstånd, barn i den katolska kyrkan. Merparten av eleverna och patienterna var av naturliga skäl protestanter, och i de katolska ordenssystrarnas verksamhetsberättelser och krönikor rapporteras ständigt om patienter och elever som konverterat. Det var emellertid inte fråga om aggressiv proselytverksamhet och man avhöll sig från direkt propaganda. I stället förlitade man sig på de goda föredömet och de goda gärningarnas vittnesbörd. Detta var, som josefsystrarnas provinspriorinna i Danmark uttryckte saken i en rapport från 1920, ”le meilleur moyen de propagande”, alltså det mest effektiva sättet att propagera för den katolska tron. Till saken hör också att den katolska verksamheten i de nordiska länderna till stora delar finansierades av katolska missionsorganisationer.²⁹

I Sverige fick man till följd av den mer restriktiva lagstiftningen gå mer försiktigt tillväga än i Danmark. Men också här var man inriktad på att undanröja de rådande fördomarna mot katolicismen och bereda väg för konversioner till den katolska kyrkan. Det var denna missionssträvan som låg bakom birgittasystrarnas återetablering i Sverige 1923 och upprättandet av Sankta Ingridshemmet 1931, och dominikanfäderna var inriktade på att genom föredrag och andra aktiviteter väcka svenskarnas intresse för den katolska tron. Men den rådande svenska religionslagstiftningen gjorde att man ständigt måste vara på sin vakt. Så föranledde exempelvis medieangreppen mot dominikanerna på 1930-talet och hotet om en förestående polisundersökning dominikansystrarna att bränna sin krönika över verksamheten i Stockholm.³⁰ Biskop Müller och josefsystrarnas ordensledning i Chambéry tvingades till följd av maktspråk från den svenska regeringen avstå från att omforma Franska skolan till en mer utpräglat katolsk skola. Men i fortsättningen fick skolan klara sig utan ekonomiskt understöd från kyrklig sida och relationerna till det katolska prästerskapet och vikariatsledningen förblev frostiga. Skolan antog därmed en ”seku-

lär” karaktär, och det var först efter det att Roullier 1945 trätt tillbaka som rektor som chambérykongregationen visade sig redo att sända nya lärarinnor till Franska skolan. I ett brev till generalpriorinnan i Chambéry frågade sig provinspriorinnan i Norge, Marie-Zoë (Durcruet), varför man överhuvudtaget skulle behålla skolan när man var fråntagen alla möjligheter att göra ”la propagande” för den katolska tron.³¹

Den katolska missionsverksamheten var särskilt framgångsrik i Danmark. Ökningen av den katolska befolkningen i landet från knappt tusen i mitten av 1800-talet till 25 000 i början av 1930-talet berodde till stor del på konversioner. I Sverige hämmades den katolska verksamheten däremot, som sagt, länge av den restriktiva religionslagstiftningen och av de ständigt återkommande antikatolska opinionsyttringarna i media. Det var först med flyktingströmmarna efter andra världskriget som den katolska befolkningen började växa på allvar. I början av 1960-talet fanns det runt 29 000 registrerade katoliker i landet. Till skillnad från vad fallet var i Danmark och Norge var merparten av katolikerna i Sverige utlandsfödda.³²

Flertalet av de i Norden verksamma katolska missionärerna tillhörde som sagt religiösa ordnar och kongregationer. De hade med andra ord förbundit sig att leva i enlighet med de nytestamentliga råden om kyskhet, fattigdom och lydnad, vilket innebar att de levde i egendomsgemenskap, var underkastade en ordensregel och stod i ett religiöst förankrat lydnadsförhållande till sin ordensledning. Enligt den klassiska katolska kallelseleäran realiserar en religiös kallelse genom att den enskilde viger sitt liv helt åt Gud, vilket konkret innebär att man ställer sig helt i kyrkans tjänst. Klostermedlemmarna avlägger löfte om celibat, lydnad och fattigdom. Den komplementära syn på könen som utmärkte den lutherska kallelseleäran med dess betoning av kvinnans underordning finns också i den katolska traditionen. Men här erbjöd ordenslivet i dess mångfaldiga former ett alternativ till äktenskapet som inte bara var accepterat utan som dessutom ansågs ha ett högre värde. Detta tycks ha spelat en viktig roll för de många nordiska kvinnor som under årens lopp sökt sig till den katolska kyrkan och till klosterlivet.³³ Kritikernas farhågor var med andra ord inte helt tagna ur luften.

Fram till andra vatikankonciliet var katolicismen inte bara en religiös tro utan också en konfessionellt präglad världsåskådning med klart politiska syften. Denna katolska världsåskådning stod i skarp motsättning till den liberala politiska och sociala ordning som utvecklats under 1800-talets lopp. Katolicismen kom därmed att utvecklas till en motkultur med klart antimoderna drag, präglad av en strikt hierarkisk ordning, bred folklig förankring och triumfalistiska manifes-

tationsformer.³⁴ Det religiösa ordenslivet, som under denna tid betecknades som ett ”fullkomlighetens stånd”, ansågs vara det mest fulländade uttrycket för den katolska livsformen. Ordensfolket representerade med andra ord den katolska motkulturen i dess mest radikala form, vilket förklarar varför den ”kulturkamp” mellan kyrka och stat som under denna tid rasade i många länder främst drabbade just ordensfolket.³⁵ I protestantiska länder som de nordiska framträdde katolicismen en motkultur i dubbel bemärkelse. Här var den inte bara en alternativ världsåskådning utan också ett främmande trossystem som av många uppfattades som hot mot den egna, protestantiskt präglade nationella kulturen. Vid denna tidpunkt gällde fortfarande det äldre regelverket, vilket innebar att de högtidliga klosterlöftena var absolut bindande och kunde lösas endast genom särskild påvlig dispens. Ordensfolkets asketiska liv ansågs ha en ställföreträdande funktion i den gudomliga frälsningsordningen, vilket gick stick i stäv med den lutherska synen på rättfärdiggörelse genom tron allena.³⁶

Mot en ny syn på klosterlivet

De negativa opinionsyttringar som framkom i samband med upprättandet av karmelitklostret i Glumslöv i början av 1960-talet markerade slutet på en epok. Det var faktiskt sista gången de katolska klostren och ordenslivet framställdes som ett hot den svenska samhällsordningen och dess rättsprinciper. Antikatolska opinionsyttringar och kritik mot den katolska kyrkan förekom även fortsättningsvis, men de fokuserade inte på kloster och klosterliv på samma sätt som tidigare. Denna attitydförändring kan ses som ett resultat av den djupgående omvandling som den katolska kyrkan genomgick under 1960- och början av 1970-talet men också som en följd av förändringar i det svenska samhället. Det reformatoriska arvet förlorade alltmer sin identitetsskapande funktion, och den svensknationella diskursen uppgavs till förmån för en mångkulturell och pluralistisk samhällsmodell. Med detta följde en ökad uppskattning av de så kallade invandrarsamfundet, vilka nu för första gången medgavs statsbidrag. Som det största av dessa ”invandrarsamfund” framträdde den katolska kyrkan, som från 1974 fick växande statliga anslag för sin verksamhet.³⁷

Genom andra vatikankonciliet (1962-65) och den efterföljande reformverksamheten förlorade många av de invändningar som man från svensk sida rest mot klosterlivet sin grund. Den teologiska nyorientering som konciliet initierade banade nämligen inte bara väg för ekumenisk samverkan med andra kristna kyrkor och samfund och för en mer positiv syn på det moderna samhället och dess grundprinciper, utan den ledde också till radikala förändringar inom ordensli-

vet. I konciledekretet om ordenslivets förnyelse anges behovet av anpassning till den moderna tidens levnadsförhållanden som ett viktigt riktmärke, vilket bland annat ledde till att de asketiska kraven tonades ner, att de enskilda ordensmedlemmarna gavs ett större mått av självbestämmande och att reglerna för utträde liberaliserades.³⁸ Detta var bakgrunden till att de svenska restriktionerna för upprättande av kloster avskaffades 1977. För de båda kvinnliga benediktinkloster som upprättades på 1980-talet behövdes sålunda inga särskilda tillstånd. I båda fallen handlade det om förutvarande protestantiska kommuniteter, vars medlemmar kollektivt konverterat till den katolska kyrkan.³⁹

Nu mera är de svenska mediereportagen om kloster och klosterliv övervägande positiva. Julen 2005 och 2006 visade SVT två BBC-producerade serier om vanliga människor som provat på att leva en tid i kloster, och i pressen rapporteras om klosterresor och pilgrimsvandringar.⁴⁰ Reträtter och andra tillfälliga vistelser i klostermiljöer beskrivs som andrum och vilopauser undan vardagslivets stress. I Svenska Kyrkans Tidning har en hel rad artiklar om kloster och intervjuer med klostermedlemmar publicerats under de senaste tjugo åren. Men också i dagspressen får klostermedlemmarna numera komma till tals på sina egna villkor, och livet i ett kloster eller religiös kommunitet skildras i allmänhet utan nedsättande eller kritiska kommentarer. Som exempel kan nämnas intervjuerna med de två svenskfödda abbedissorerna moder Karin och moder Tyra Antonia år 2002 respektive 2007. Den förstnämnda förestår birgittinklostret i Vadstena, den sistnämnda, som vid tillfället var nyvigd abbedissa, är föreståndarinna för benediktinklostret Maria-vall i Skåne.⁴¹ Ett annat exempel är den artikel om mariadöttrarna i Vallby som publicerades i Dagens Nyheter sommaren 2007. I detta fall rör det sig om en protestantisk klostergemenskap som grundades på 1950-talet och vars medlemmar tillhör Svenska kyrkan. Femtio år tidigare hade också dessa systrakommuniteter varit starkt ifrågasatta.⁴²

I dagens Sverige utgör klosterlivet en för många främmande men ändå accepterad livsform. Kritiken mot den katolska kyrkan fokuserar inte på klosterlivet, och det talas inte längre om en ”katolsk fara”. I media framtonar i stället bilden av en islamisk fara, och islam framställs som ett hot mot den nordiska värdegemenskapen. Retoriken är till delar densamma som den som in på 1960-talet användes mot katolicismen. Då liksom nu står kvinnorna i fokus, och slöjan har övertagit klosterklausurens plats som ett förment vittnesbörd om påtvingad underordning och förtryck.

Yvonne Maria Werner är professor i historia vid Lunds universitet. Hennes specialområde är katolicismens historia i Norden, och hon har skrivit en rad arbeten på detta område, bland annat monografierna *Katolsk mission och kvinnlig motkultur: Sankt Josefsystrarna i Danmark och Sverige 1856-1936* (2002) och *Nordisk katolicism* (2004). För närvarande leder hon ett av Riksbankens jubileumsfond finansierat forskningsprojekt om *Kristen manlighet*.

Referenser

¹ Svenska kyrkans tidning, nr. 16 och 18 april 2008.

² Stockholmstidningen, 13 nov.1961; Aftonbladet, 6 aug, 1963; Sydsvenska Dagbladet 1 aug. 1963; Dagens Nyheter 4 aug. 1963; Arbetet 4 aug. 1963. Pressdebatten finns dokumenterad i en pressklippssamling på Sigtunastiftelsen arkiv.

³ Sydsvenska Dagbladet 3 aug. 1963; Aftonbladet, 26 dec. 1963. Jfr Expressen, 5 & 7 aug. 1963. Dagens Nyheter 4 aug. 1963.

⁴ Riksdagsdebatten har behandlats av Göran Inger, ”Klosterförbudet i Sverige och dess upphävande”: *Statsvetenskaplig tidskrift* 1962, s. 138–165; Daniel Alvunger, *Nytt vin i gamla läglar. Socialdemokratisk kyrkopolitik under perioden 1944–1973*, Göteborg 2006, s. 157–170.

⁵ Första kammarens protokoll 5 maj 1961, s. 17. Debatten refereras på sidorna 16–12.

⁶ Andra kammarens protokoll 5 maj 1961 s. 10. Debatten refereras på sidorna 13–19

⁷ De villkor som stipulerades var bl.a. att eviga löften endast skulle få avläggas av nunnor som uppnått 25 års ålder, att det skulle finnas möjlighet att lämna klostret. Jfr Inger, 1962, s. 165–173.

⁸ Love Kellberg, ”Den svenska inställningen till Europarådsdomstolen för mänskliga rättigheter”: *Festskrift till Lars Hjermer*, Stockholm 1990, s. 299–309. Citatet från s. 306.

⁹ Arne Palmqvist, *Die Römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781*, del 2, Uppsala 1958, s. 451–455: Yvonne Maria Werner, *Världsvid men främmande. Den katolska kyrkan i Sverige 1873–1929*, Uppsala 1996, s. 30–99.

¹⁰ Yvonne Maria Werner, *Katolsk mission och kvinnlig motkultur: Sankt Josefsystrarna i Danmark och Sverige 1856–1936*, Stockholm 2002, s. 10f.

¹¹ Werner, 1996, s. 177–180, 262ff. Agneta af Jochnick Östborn, ”Birgittinernas återkomst till Sverige”: Werner (red.), *Kvinnligt klosterliv i Sverige och Norden: En motkultur i det moderna samhället*, Vejbystrand 2005. s. 23–69.

¹² Werner, 1996, s. 171–180. Bakgrunden var att elisabethsystrarna drabbades av en vid denna tid införd främlings-skatt. Då de inte lyckades få skattelindring vände sig systrarna till kommunalfullmäktige i Malmö med bön om hjälp. Malmö Läkaresällskapet uttalade offentligen sitt stöd för systrarnas verksamhet.

¹³ Vår Lösen 15 jan. 1922; Nya Dagligt Allehanda 26 jan. 1922; Svenska Dagbladet 2 febr. 1922; Svenska Morgonbladet 1 mars 1922.; Stockholmstidningen 5 & 6 febr. 1922.

¹⁴ Werner, 1996, s.85–88.

¹⁵ Werner, 1996, s.89–91. Vidare föreslogs att kravet på medlemskap i Svenska kyrkan för anställnings som folkskollärare skulle tas bort men att katolska, mosaiska och ”andra verkligt främmande trosbekännare“ även fortsättningsvis skulle vara uteslutna från dessa tjänster.

¹⁶ Werner, 2002, s. 152–165.

¹⁷ Svenska Dagbladet den 22 juli 1933; Nya Dagligt Allehanda den 20 aug. 1933. Utförliga kommentarer och sympatyttringar för Roullier och Goddars den 21–23 juli, den 10–12, den 15 & den 17 aug. 1933 i bl.a. Nya Dagligt Allehanda, Svenska Dagbladet, Stockholms-Tidningen och Arbetet. Artiklarna om ”affären Roullier” har hämtats från en pressklippssamling som tillhört John Perup och som nu befinner sig i min ägo.

¹⁸ Stockholms-Tidningen den 20 aug. 1933.

¹⁹ Nils & Lars Beltzén, ”Arthur Engberg, Franska skolan och katolicismen”: *Föreningen lärare i religionskunskap. Årsbok* 1968, s. 162–177; Werner, 2002, s. 167–172.

²⁰ Nya Dagligt Allehanda den 20 aug. 1933.

²¹ Katrin Åmell, ”Kulturmöte i kloster. Dominikansystrar i Sverige 1931–2000”: Werner (red.), *Kvinnligt klosterliv*, 2005, s. 121–142. De båda kvinnorna hette Elisabeth Bergensträhle och Ellen Silvander, sedermera sœur Agnes–Dominique och sœur Marie de l’Annonciation.

-
- ²² Stockholmstidningen 11 april 1936; Nya Dagligt Allehanda 4, 6, 11 & 23 april 1936; Aftonbladet 5, 7, 8, 11 & 14 april 1936; Dagens Nyheter 7 och 9 april 1936; Svenska Dagbladet 12 april 1936.
- ²³ Detta framgår av dominikanfädernas korrespondens med provinsledningen i Paris från 1930-talet. Jag tar upp detta i min kommande bok om katolsk manlighet i Norden, vilken planeras utkomma 2009.
- ²⁴ Inger, 1962, s. 133–165.
- ²⁵ Sture Waller, ”Religionsfrihetsfrågan i Sverige”: *SOU* 1964:13, s. 75–95. Jfr Kellberg, 1990, s. 299–309.
- ²⁶ Se bl.a. Inger Hammar, *Emancipation och religion. Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca 1860–1900*. Stockholm 1999; Pirjo Markkola (ed.), *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries, 1830-1940*, Helsinki 2000.
- ²⁷ Andra kammarens protokoll 1934:12, s. 14ff.
- ²⁸ Detta behandlas ingående i Yvonne Maria Werner, *Nordisk katolicism. Katolsk mission och konversion i Danmark i ett nordiskt perspektiv*, Göteborg, Stockholm 2005.
- ²⁹ Werner, 2005, s. 100–154. Citatet från s. 143.
- ³⁰ Åmell, 2005, s. 133f.
- ³¹ Werner, 2002, s. 163ff. Citatet från s. 164. 1978 upphörde josefsysstrarna ta aktiv del i Franska skolans arbete, och 1988 såldes egendomen till Stiftelsen Franska skolan.
- ³² Werner, 2005, s. 356–359.
- ³³ Se Yvonne Maria Werner, ”Inledning”: Werner (red.), *Kvinnligt klosterliv*, 2005, s. 7–17. Jfr Relinde Meiwes, , ”Arbeiterinnen des Herrn”. *Katholische Frauenkongregationen des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt, New York 2000.
- ³⁴ För en överblick över detta stora forskningsfält, se Karl-Egon Lönne, ”Katholizismus-Forschung”: *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft* 2000:1, s. 128–170.
- ³⁵ Jfr Jan de Maeyer, Sofie Leplace, Joachim Schmiedl (eds.), *Religious Institutes in Western Europe in the 19th and 20th Centuries. Historiography, Research and legal Position*, Leuven 2004.
- ³⁶ Werner, 2002, s. 247. Jfr Eutimio Sastre Santos, *La vita religiosa nella storia della Chiesa e della società*. Milano 1997, s. 822–954.
- ³⁷ Johan Gärde, *Från invandrarkyrka till mångkulturellt samfund. En kyrkosociologisk analys av katolska kyrkan i Sverige från 1970-tal till 1990-tal*, Uppsala 1999, s. 83–89.
- ³⁸ Sastre Santos, 1997, s. 954–971.
- ³⁹ Birgitta Laghe, ”Nationellt men främmande. Kvinnliga religiösa komuniteter i Svenska kyrkan”: Werner (red.), *Kvinnligt klosterliv*, 2005, s. 165–167.
- ⁴⁰ Ett exempel är en artikel i Sydsvenska Dagbladet 16 okt. 2006 med en beskrivning av två manliga reträttanters vistelse i Rögle kloster, en kvinnlig komunitet tillhörande dominikanorden som har ett kloster utanför Lund. Ett uttryck för denna positiva syn på klosterlivet är också det av familjen Åkerlund drivna företaget ”Klostervila” som arrangerar klosterresor runt om i den kristna världen. Se <http://www.klosterresor.nu>.
- ⁴¹ Svenska Dagbladet 3 nov. 2002; Sydsvenska Dagbladet 6 jan. 2007.
- ⁴² Laghé, 2005, s. 169–184.