

Lunds universitet

Kandidatuppsats i idé- och lärdomshistoria

ILHK02

Handledare: Victoria Höög

VT 2019

Klosterförbudet och religionsfriheten

En diskursanalys av klosterförbudsdebatten i svensk politik

1949–1961

Matilda Lindgren

Abstract

The purpose of this study is to examine the political debate regarding the repeal of the Swedish prohibition against monasteries 1949-1961. The study emphasis is on the Swedish religious freedom bill from 1949 (that proposed the conditional repeal of the monastery prohibition) as well as on two parliamentary debates from 1951 and 1961 where the issue was discussed. As a theoretical framework the essay applies a discourse analytical approach using some of the analytic tools presented by Michel Foucault in *The Order of Discourse*. The thought patterns expressed in the monastery prohibition debate are hence seen as formed by a common contemporary discourse which can be summoned as the secularity- and modernity discourse. This formative thought structure can be made visible in the political and intellectual context surrounding the monastery prohibition issue. The study for instance highlights the belief and knowledge debate (introduced in 1949 by philosopher Ingemar Hedenius who criticized religion for its incompatibility with reason in the influential book *Belief and knowledge/ Tro och vetande*) as well as certain overall secular imperatives visible in post-war Sweden's political and social climate.

The essay claims that the arguments presented in the monastery prohibition debate, despite difference in opinion, on the whole follows a discursive pattern which lay emphasis on religion as a highly private matter as well as on viewing religious freedom as a right primarily reserved for the autonomous (free) individual and only secondarily as a freedom for religious communities to exercise their practice without hindrance.

Nyckelord: Klosterförbudet, religion, sekularisering, diskursanalys.

Keywords: Monastery prohibition, religion, secularization, discourse analysis.

Innehållsförteckning

1. Inledning	1
1.1 Syfte och frågeställningar	3
1.2 Forskningsöversikt	3
1.3 Teori och metod	7
1.3.1 Diskursanalys	7
1.3.2 Sekulariseringsteori	9
2. Sekularitets- och modernitetsdiskursen	11
2.1 Sekulära tendenser i efterkrigstidens Sverige	12
2.1.1 Tro- och vetandedebatten	14
2.1.2 Hedenius om katolicismen	16
2.1.3 Folkhemsideologin och ”nyttomoralen”	17
3. Den svenska klosterförbudsdebatten 1949–1961	21
3.1 Den katolska klosterverksamhetens grundläggande idéer	21
3.1.1 Dissenterlagskommitténs bestänkande med förslag till ny religionsfrihetslag	22
3.1.2 Riksdagsdebatten 1951	25
3.2 Klosterförbudsfrågan 1958–1961: Theresiastiftelsens ansökan	30
3.2.1 Riksdagsdebatten 1961	31
4. Slutdiskussion	35
5. Källor och referenser	37

1. Inledning

Efterkrigstidens Sverige var en intressant historisk period i flera avseenden. Det var en tid av ekonomisk tillväxt och socialt reformarbete, en tid av framtidsvisioner och folkhemsideal, av samhällsnytta och rationalisering. 1951 fick Sverige därtill för första gången en formell religionsfrihetslagstiftning som ersatte Dissenterlagarna från 1800-talet. Sveriges medborgare erhöll nu rätten att fritt träda ur svenska kyrkan utan motkravet att ansluta sig till ett annat etablerat trossamfund i dess ställe. Möjligheten att leva ett liv i full konfessionslöshet hade alltså blivit en juridisk realitet. Ett spørsmål i denna nya religionsfrihetslagstiftning som väckte stor diskussion likväl som utbredd reservation var dock frågan om det svenska klosterförbudets upphävande.

Sverige hade förbjudit kloster under reformationstiden då dessa institutioner betraktats som synonyma med den katolska verksamhet som den luthersk-evangeliska kyrkan velat avlägsna. Den strikt lutheranska likriktningen i landet hade dock delvist upplösts i och med Dissenterlagarnas införande 1860 och 1873 som givit svenska medborgare rätten att konvertera till bland annat katolicismen utan att riskera landsförvisning. Som en följd av detta hade en viss katolsk aktivitet uppkommit i landet och katolska kongregationer bildats som i praktiken på många sätt liknade kloster i en lös bemärkelse. Samtidigt bestod likväl klosterförbudet i svensk lagstiftning.¹

I och med att idén om instiftandet av en regelrätt religionsfrihetslag verkställdes i Sverige, då justitiedepartementet 1943 tillsatte Dissenterlagskommittén med uppgiften att utforma ett sådant lagförslag, blev också frågan om klosterförbudets vara- eller icke vara aktuell. I sitt slutgiltiga betänkande från 1949 föreslog Dissenterlagskommittén nämligen att förbudet skulle upphävas och istället ersättas med vissa villkorsbestämmelser: ”Kloster må inrättas endast såvitt Konungen därtill giver tillstånd och på de villkor, som därvid bestämmas. Sådant tillstånd må av Konungen återkallas, när omständigheterna det föranleda”.²

1951 debatterades Dissenterlagskommitténs lagförslag i riksdagens båda kammare. Klosterförbudsfrågan fick stort utrymme i diskussionen då opponerande motioner väckts från såväl högerorienterade som vänsterorienterade kammarledamöter. I den slutgiltiga omröstningen förlorade dock motståndarna. Det svenska klosterförbudet avskaffades genom 1951 års religionsfrihetslagstiftning, men endast villkorligt då varje begäran att upprätta

¹ Göran Inger, ”Klosterförbudet i Sverige och dess upphävande”, *Statsvetenskaplig tidskrift Politik Statistik-Ekonomi*, ÅRG. 65 (1962), s 137–138.

² SOU 1949:20, Justitiedepartementet, *Dissenterlagskommittén: Betänkande med förslag till religionsfrihetslag m.m.* s. X.

kloster i fortsättningen skulle genomgå en prövning hos Kungl. Maj:t samt i riksdagen. 1958 inkom Theresiastiftelsen i Lund med en första klosteransökanansökan, närmare bestämt en förfrågan om att stifta karmelitklostret *Den barmhärtiga kärlekens Karmel* i Glumslöv på den skånska landsbygden. Ytterligare en riksdagsdebatt rörande klosterfrågan hölls därför 1961 och återigen gick åsikterna isär då flera kammarledamöter vände sig emot ett beviljat tillstånd. På nytt förlorade dock oppositionen och Sverige fick till slut sitt första regelrätta kloster sedan reformationen. Just dessa två debatttillfällen 1951 och 1961 samt Dissenterlagskommitténs lagförslag från 1949 är de huvudsakliga undersökningsobjekten för denna uppsats.

Vad som framför allt intresserar mig i klosterförbudsdebatten 1949–1961 är att det inom diskussionen går att urskilja ett centralt dilemma: Religionsfrihet innebär rent principiellt varje medborgares rätt att själv välja religiöst uttryck samt varje religiöst samfunds rätt att bedriva sin specifika frälsningsaktivitet. I klosterlivet med dess isolerande klausul och löften om fattigdom, kyskhet och lydnad menade dock flera parter sig se en grundläggande ofrihet som bestred individens religiösa frihet och den öppna demokratins värdegrund. I klosterförbudsdebatten uppstod därför en konflikt rörande förbudets förenlighet med idén om individuell religionsfrihet, mänskliga rättigheter och demokrati. Somliga kammarledamöter menade att klosterpraktiken omöjligt kunde förenas med dessa ideal, andra karakteriserade istället ett fortsatt ovillkorligt klosterförbud som en grundläggande avvikelse från religionsfrihetens och demokratins värdesystem. Inom debatten rådde konsensus om dessa ideals totala godhet och vitala värde men likväl meningsskiljaktighet beträffande dess förenlighet med ett fortsatt förbud mot kloster i Sverige.

Ytterligare en intressant aspekt är faktumet att klosterförbudsfrågan behandlades i en samtida kontext där sekulära och religionskritiska ideal etablerats, vilket exempelvis uttrycktes i 1949 års tro- och vetandedebatt som inleddes med filosofen Ingemar Hedenius bok *Tro och vetande* i vilken han gick till angrepp mot religionens oförenlighet med förnuftigt tänkande. Till denna kontext hörde även idén om det rationalistiska och samhällsnyttiga folkhemmet, ett politiskt och socialt projekt där religionen tilldelades en i stort sett marginaliserad roll. I ett politiskt och kulturellt klimat som betonade vikten av den engagerade, rationella och reproducerande medborgaren blev det isolerade klosterlivet med dess religiösa löften om fattigdom, celibat och lydnad en minst sagt udda företeelse. Och i en samtid där religiösa maktinstitutioner ifrågasattes och religiösa övertygelsers förnuftskapacitet sattes på prov är det måhända inte så konstigt att klosterväsendets religiösa frälsningssträvanden från flera håll möttes med oförståelse. Frågan är hur klosterförbudsdebatten 1949–1961 kan förstås i relation

till dessa idéhistoriska kontexter? Dessa kan sin tur kan sägas ha ingått i en gemensam diskurs präglad av ett sekularitets- och modernitetsbetonat tankemönster.

1.1 Syfte och frågeställningar

Uppsatsens syfte är att försöka placera de diskursiva tankesätt som kom till uttryck i klosterförbudsdebatten 1949–1961 in i en idéhistorisk kontext. Fokus kommer alltså att fästas vid friläggandet av de grundläggande idéer som manifesterades från politiskt håll i och med frågans aktualisering 1949 fram till det upphävda förbudets tillämpande 1961. Jag ämnar dessutom undersöka hur/om resonemanget kring klosterförbudsfrågan kan förstås i relation till de samtida sekulära idéer som exempelvis kom till uttryck i 1949 års tro- och vetandebatt samt i de nyttoorienterade tankesätt som omslöt delar av folkhemsideologin. Istället för att benämna dessa tankemönster som ideologier väljer jag dock att behandla idéerna som uttryck för en sekularitets- och modernitetstidskurs. De frågeställningar jag ämnar besvara är:

- Vilka centrala diskursiva idéer rörande religionens roll i samhället, ”svenska ideal” och individuell frihet gör sig gällande i klosterförbudsdebatten 1949–1961?
- Hur uttrycks argumenten för- och emot upphävandet av ett allmänt klosterförbud i riksdagsdebatterna 1951 och 1961?
- Vilka dåtida diskurser kan sägas vara av relevans för att förstå det grundläggande tankegångar som uttrycks i ovanstående resonemang?

1.2 Forskningsöversikt

Den tidigare forskning som explicit behandlat klosterförbudsdebatten 1949–1961 är inte särskilt omfattande. 1962 publicerade *Statsvetenskaplig tidskrift* texten ”Klosterförbudet i Sverige och dess upphävande” skriven Göran Inger (historiker och teolog). Artikeln ger dels en redogörelse för klosterförbudets historia samt en analys av den politiska processen mot förbudets avskaffande och dess tillhörande riksdagsdebatter 1951 och 1961.

Centralt är att Inger identifierar en motsättning mellan två olika frihetsprinciper i debatten om klosterförbudets vara- eller icke-vara. Religionsfrihetens princip som innebär varje religiöst samfunds rätt att bedriva sin verksamhet utan inskränkning kontrasteras mot individens rätt till frihet och integritet. I debatten uttrycktes en oro för att dessa två principer skulles komma i konflikt med varandra om klosterverksamheten tilläts en frihet utan

restriktion, att individens självständighet riskerade att begravas i klostrens strama regelsystem.³ Göran Ingers artikel var alltså först med att utförligt behandla frågan om det svenska klosterförbudets upphävande och texten har varit tongivande för efterkommande forskning som en återkommande referens.

1964 publicerade Statens offentliga utredningar *1958 års utredning kyrka-stat* som bestod av flera olika mikROUTredningar som alla på skilda sätt behandlade förhållandet kyrka-stat. Syftet med projektet var att sammanställa väsentlig information för ett framtida politiskt ställningstagande beträffande gestaltandet av kyrka-stat relationen i Sverige. I

Religionsfrihetsfrågan i Sverige: Historik och kritik redogör historikern Sture Waller för den offentliga debatt kring religionsfrihetsfrågor som bedrivits i Sverige från reformationstiden till och med tidigt 1960-tal.⁴ Här nämns också klosterförbudsdebatten 1949–1961 på några sidor och Waller lyfter i likhet med Inger konflikten mellan de två frihetsprinciperna som ett centralt dilemma.⁵ Wallers undersökning i kyrka-stat utredningen kan därför räknas till den tidigare forskningshistoriken. Dess huvudsakliga syfte var dock inte att behandla klosterförbudsdebatten allena utan religionsfrihetsfrågans historia i allmänhet med betoning på den svenska kyrka-stat relationen.

Ur ett mer nutida forskningsperspektiv är det främst historikern Yvonne Maria Werner som bedrivit forskning som anknyter till ämnet. Werner har ofta ett religionshistoriskt perspektiv med intresse för katolska teman såsom klosterliv i Norden, katolsk mission i Sverige och katolska manlighetsideal. I några arbeten nämner hon också riksdagsdebatterna om klosterförbudet 1951 och 1961 samt Dissenterlagskommitténs lagförslag från 1949. Ett exempel är texten *Himmelskt fängelse eller andligt vilorum: Svenska perspektiv på klosterliv* där hon analyserar Sveriges syn på katolska kloster från tidigt 1900-tal fram till nutid. För att sammanfatta Werners resonemang kan sägas att hon i första hand fokuserar på motsättningar mellan den svenska evangelisk-lutherska traditionen och katolicismen. Hon betonar att den motvilja gentemot kloster som uppvisades i debatterna om klosterförbudet under 1950- och 60-talen hade sin grund i idén om den ”katolska faran”.⁶ Hon menar också att denna anti-katolicism/ ”den katolska faran” hade rollen som meningsbärande motpol till den svenska nationella identiteten, som ännu under efterkrigstidsåren präglades av de protestantisk-

³ Inger, s. 145–146.

⁴ SOU 1964:13, Sture Waller, ”Religionsfrihetsfrågan i Sverige: Historik och kritik”, Ecklesiastikdepartementet, *1958 års utredning kyrka-stat: III: Religionsfrihet*, s. XIII.

⁵ Ibid, s. 70.

⁶ Yvonne Maria Werner, ”Himmelskt fängelse eller andligt vilorum: svenska perspektiv på klosterliv”, Kerstin Elworth (red.) *Värsting kristna i drevet* (Skellefteå 2010), s. 2.

lutherska idealen (om än i en mer politisk form) och att dessa ideal var styrande för resonemanget rörande klosterförbudet.⁷ Werner har dock aldrig gjort en mer grundläggande analys av klosterförbudsdebatten 1949-1961 i den mån som Inger gjorde då hennes främsta syfte varit att lyfta fram det katolskt inriktade perspektivet i ett vidare religionshistoriskt sammanhang. Enligt mig har Werner även en tendens att överbetona skrällen för den ”katolska faran” i riksdagsdebatterna från 1951 och 1961 då hon sällan lyfter fram uttalanden som exempelvis förespråkar ett upphävt förbud eller som bygger sin motargumentation mer på frihetsbetonade aspekter än på en regelrätt ”rädsla” för katolicism.

I avhandlingen *Nytt vin i gamla läglar: Socialdemokratisk kyrkopolitik under perioden 1944–1973* driver historikern Daniel Alvunger tesen att den socialdemokratiska kyrkopolitiken under 1900-talets mitt präglades av en ”sekulär lutherdom”. Alvunger föreslår att de idéer som bars upp av den svenska folkhemsideologin och den socialdemokratiska kyrkopolitiken inspirerats av den luthersk-protestantiska konfessionalismen. Lutherdomen var alltså enligt Alvunger inlemmad i den svenskas nationella identiteten även under efterkrigstiden.⁸ Han redogör också i korthet för riksdagsdebatterna om klosterförbudet 1951 och 1961 och menar i likhet med Werner (som även var avhandlingens biträdande handledare) att katolicismen fungerade som det nationella lutherska arvets motpol.⁹ Alvunger menar att den ”sekulära lutherdomen” fick näring av anti-katolicismen och att detta förhållande i sin tur var styrande för resonemanget emot klosterförbudets upphävande.¹⁰

Både Werner och Alvunger lägger följaktligen stor vikt vid det protestantiska arvet som medkonstruktör till en svensk nationell identitet och som en central komponent inom klosterförbudsdebatten. Det protestantisk-lutherska religionens betydelse för utformandet av de ideal som rådde i efterkrigstidens Sverige är en intressant aspekt som har vissa betydande poänger, då protestantismen skapade incitament för 1900-talets sekulära diskurs med betoning på en privat utövad religiositet. I min egen undersökning kommer jag dock inte att betona detta arv i samma mån som Werner och Alvunger då detta skulle innebära en upprepning av tidigare forskning.

En kandidatuppsats med titeln *Upprättandet av ett karmelitnunnekloster i Glumslöv - riksdagsdebatten och pressens reaktioner* skrevs även 2003 vid historiska institutionen i Lund

⁷ Yvonne Maria Werner, ”Den katolska faran”: Antikatolicismen och den svenska nationella identiteten i ett nordiskt perspektiv”, *Scandia* Vol. 81 (2016), s. 55–56.

⁸ Daniel Alvunger, *Nytt vin i gamla läglar: socialdemokratisk kyrkopolitik under perioden 1944–1973* (Göteborg 2006), s. 36.

⁹Ibid, s. 9.

¹⁰Ibid, s. 179.

av Siobhan Gerstig (med Werner som handledare). Uppsatsen syftar till att undersöka medias och riksdagens reaktioner på Theresiastiftelsens ansökan om tillstånd att instifta kloster under 1960-talet. Detta innebär att Gerstig använder delar av det källmaterial som är aktuellt i min egen undersökning. Hon ställer dock andra frågeställningar med betoning på pressens rapportering av och inställning till karmelitklostrets upprättande, mängden av anti-katolska tankegångar i media samt på partipolitiska och könsrättsliga skillnader i riksdagsdebatten.¹¹ Uppsatsen har dessutom ett kortare tidsspänn än min egen då Gerstig endast uppehåller sig vid riksdagsdebatten från 1961 medan min egen undersökning även inkluderar riksdagsdebatten från 1951 samt tar avstamp i Dissenterlagskommitténs lagförslag från 1949 då jag menar att frågan bör förstås utifrån detta sammanhang. Denna uppsats syftar även till att placera in klosterförbudsdebattens tankemönster i en sekularitets- och modernitetsdiskurs, ett perspektiv som Gerstig inte lyfter.

Andra arbeten som i en mer underordnad bemärkelse benämner klosterförbudsdebatten under efterkrigstiden är exempelvis boken *Systrar i kyrkan* av Katrin Åmell. Detta är i första hand en redogörelse för en grupp dominikansystrars frälsningsaktivitet i Sverige 1931–2017. Debatten om klosterförbudet nämns i korthet med referens till forskning gjord av Werner.¹² Boken *Kvinnligt klosterliv i Sverige och nordn* (med Werner som redaktör) driver tesen att katolskt klosterliv kan betraktas som en kvinnlig motkultur i det moderna samhället. Också här nämns klosterförbudsfrågan med hänvisning till Werners forskning.¹³

Av den forskning som jag presenterat ovan är det en betydande del som bedrivits utifrån ett katolskt präglat perspektiv. Stora delar av Werners arbeten är exempelvis utgivna av katolska bokförlag eller publicerade i katolska tidskrifter. Samma sak gäller för Katrin Åmell som även själv är dominikansyster. I boken *Världsvid men främmande: den katolska kyrkan i Sverige 1873–1929* skriver därtill Werner om sin egen konvertering till katolicismen.¹⁴ Forskare som Alvunger och Gerstig har båda haft Werner som handledare och refererar en hel del till hennes forskning. Flera av de undersökningar som i en mer nutida kontext som berört klosterförbudsdebatten 1949–1961 har alltså haft en tydligt katolsk inriktning, med syftet att

¹¹ Siobhan Gerstig, *Upprättandet av ett karmelitkloster i Glumslöv – Riksdagsdebatten och pressens reaktioner* (Lund 2003), <http://www.katoliknu.se/html/cuppsats.htm> (21/5 19).

¹² Katrin Åmell, *Systrar i kyrkan: historien om en grupp dominikansystrar i Sverige 1931–2017* (Ängelholm 2017), s. 37.

¹³ Yvonne Maria Werner (red.), *Kvinnligt klosterliv i Sverige och nordn: En motkultur i det moderna samhället* (Ängelholm 2005), s. 169.

¹⁴ Yvonne Maria Werner, *Världsvid och främmande: Den katolska kyrkan i Sverige 1873–1929* (Uppsala 1996), s. 11–12.

skriva den svenska katolicismens historia. Detta ger fog till relevansen i att undersöka detta ämne ur en annan synvinkel som kan ta fasta på andra perspektiv. Mitt syfte är nämligen inte att skriva en viss religiös grups historia utan snarare att behandla frågan ur ett idéhistoriskt perspektiv för att undersöka debattens formerande diskurs.

Det finns dessutom en poäng i att undersöka alternativa förklaringsmodeller till oviljan som riktades emot det svenska klosterförbudets upphävande, utöver Werners teori om de evangelisk-lutherska svenskarnas skräck för katolicism. Mitt syfte är dock ingalunda att helt underminera eller diskvalificera Werners synsätt. Rädslan för den ”katolska faran” är i viss mån en av de idéer som florerade i debatten. Werners slutsats är därför förstås inte helt inadekvat. Det jag vill göra är istället att undersöka andra centrala idéströmningar – eller diskurser – som kan ha format den intensiva diskussionen om kloster i Sverige.

1.3 Teori och metod

1.3.1 Diskursanalys

I *Diskursens ordning* redogör filosofen Michel Foucault för diskursanalysens teoretiska grundvalar och grundläggande metodologiska tillvägagångssätt. Denna undersökning kommer att använda vissa utvalda delar av den analytiska verktygslåda som Foucaults teori tillhandahåller med primärt fokus på de processer för sanningsproduktion inom samhällets diskurser som genom olika utestängningsmekanismer framhäver samt diskvalificerar viss kunskap. Ur ett diskursanalytiskt perspektiv betraktas språket som konstituerande, som förmedlare och alstrare av diskursens gränser. Boken *Tolkning och reflektion* beskriver det såhär: ”Språkanvändandet avspeglar inte bara ens inre värld utan generera också en delvis tillfällig variant av den.”¹⁵ När vi formulerar oss konstruerar vi alltså till viss del världen runtomkring. Vi tilldelar mening och skapar kategorier, synliggör och osynliggör. Genom att anamma en diskursanalytisk utgångspunkt frångås/ifrågasätts därför en realistisk språkuppfattning som betraktar språket som förmöget att ge icke-subjektiva återgivelse av en objektiv verklighet. Istället betraktas språkliga uttryck som bundna till en viss kontext, som metaforiska och subjektivt avbildande.¹⁶ Diskursanalysen söker följaktligen inga entydiga svar eller eviga sanningar eftersom teorins själva fundament är att människans syn på världen formas av den rådande diskursen. Denna är flytande och föränderlig till sin natur.

¹⁵ Mats Alvesson och Kaj Sköldberg, *Tolkning och reflektion: Vetenskapsfilosofi och kvantitativ metod* (Lund 1994), s. 279.

¹⁶ *Ibid*, s. 280.

Grundläggande är att förstå diskursen utifrån dess manifestationer och inte som ett uttryck för en underliggande sanning.¹⁷

Denna uppsats vill undersöka den idéhistoriska kontexten för den svenska klosterförbudsdebatten 1949–1961. Genom att använda Foucaults grundläggande idéer om utestängning och sanningsproduktion kan nya perspektiv bli synliga. Frågan är helt enkelt vilka diskursiva mönster som kan skönjas i debatten? Vilka gemensamma sanningar som kan sägas ha angett diskursens ordning och därav legat till grund för hur man resonerade?

I *Diskursens ordning* beskriver Foucault olika typer av utestängningsprocedurer som i en samverkande process skapar de normer som blir gällande i diskursen. Detta kan dels innebära regelrätta förbud för språk, tanke och handling.¹⁸ Foucault lyfter även motsatsförhållandet mellan förnuft och vansinne som ytterligare ett medel för utestängning. Det som inom diskursen är synonymt med förnuft är avhängigt en oförnuftig motpart och genom detta förhållande upprättas en tydlig skiljelinje mellan vad som betraktas som förståndigt kontra oförståndigt.¹⁹

Foucault benämner ytterligare ett utestängningssystem som viljan till sanning/”viljan att veta” som förklarar hur sanningsproduktionen fungerar i samhället. De sätt som sanningar skapas, underbyggs och byts ut. Denna utestängningsprocedur är beroende av stöd från offentliga institutioner med auktoritet men vilar även på ”hur kunskap används i ett samhälle - hur den värderas, distribueras, fördelas och så att säga attribueras.”²⁰ Sanningens diskurs sveper även över alla de andra diskurserna. Det är sanningssökandets utestängningsmekaniker som avgör vilka förbud som är de rådande och som ringar in vansinnets betydelse inom en viss kontext.²¹ Enligt Foucault måste dessutom diskurser alltid formuleras inom den förhärskande sanningsdiskursen. Detta innebär att ny kunskap inte kan formuleras utanför diskursens språkliga gränser utan att betraktas som oförnuftig eller osann. Det ”sanna” måste alltså alltid formuleras i det ”sanna”²²

För att relatera Foucaults teori till denna undersökning gäller det att försöka urskilja vilka diskurser som avgjorde argumentationen i klosterförbudsdebatten 1949–1961. Vilka diskurser formade synen på förnuftig kontra oförnuftig kunskap, sanning kontra osanning, förbjudet kontra tillåtet? Jag menar mig kunna skönja en diskurs av central karaktär, en sekularitets-och

¹⁷ Ibid, s. 284.

¹⁸ Michel Foucault, *Diskursens ordning* (Stockholm 1993), s. 8.

¹⁹ Ibid, s. 10.

²⁰ Ibid, s. 13.

²¹ Ibid, s. 15.

²² Ibid, s. 25.

modernitetsdiskurs som refererar till hur religionens position i samhället omprövades och kritiserades i efterkrigstidens Sverige. Hit hör även folkhemstankens samhällsnyttiga och rationalistiska strävanden inom vilka religiösa frågor generellt tilldelades en underordnad betydelse.

1.3.2 Sekulariseringsteori

Innehållet i begreppet sekularisering är mycket omdiskuterat inom en rad olika ämnesområden, från teologi till sociologi. Den klassiska sekulariseringstanken är att den moderna världens födelse helt sonika innebar att en rak resa mot fullständig sekularisering påbörjades i västvärlden. I boken *Det postsekulära tillståndet* påtalar dock teologen Ola Sigurdson att många samtida forskare börjat ifrågasätta denna sekulariseringssyn då religionen faktiskt än idag inte kan sägas ha spelat ut sin roll i det västerländska samhället.²³

I boken *Det gudlösa folket* följer religionsvetaren David Thurffjell Sigurdsons linje och påpekar att sekulariseringstesen främst försanthölls på 60-talet men att den genom åren, i alla fall i sin ursprungliga form, förlorat aktualitet. Även om modellen fungerar relativt bra när de kommer till de nordiska länderna går den knappast att appliceras globalt. Det kan således anses vara mer korrekt att tala om religionens förändringsprocess inom det moderna samhällsbygget snarare än om dess totala avdunstning. För att förklara den sekulära utvecklingen har forskare exempelvis formulerat vad Thurffjell kallar ”deprivationsteorin” som uppmärksammar ett samband mellan ökat ekonomiskt välstånd och social trygghet med ett minskat behov av andlig trygghet. Förhöjt välstånd anses ha reducerande effekter på behovet av religiösa trygghetssystem vilket resulterar i sekularisering.²⁴ I relation till Sverige kan man genom denna teori föreslå att folkhemmets och välfärdsstatens genombrott under första halvan av 1900-talet skapade incitament för ökad sekularisering genom att höja den allmänna välfärden bland befolkningen.

I texten *Notes on Post-Secular Society* menar filosofen Jürgen Habermas att västerlandet etablerat tron om att vi idag lever i en sekulär tidsålder men att detta inte alltid stämmer i en praktisk bemärkelse. Människor ägnar sig (som tidigare påvisats) fortfarande åt religiöst laddade ritualer och traditioner nu som förr. Habermas menar dock att sekulariseringstesen har vissa betydande poänger och presenterar dess tre huvudargument: För det första sammanlänkas den sekulära utvecklingen med upplysningens genombrott som erbjöd

²³ Ola Sigurdsson, *Det postsekulära tillståndet: religion, modernitet och politik* (Göteborg 2009), s. 8–9.

²⁴ David Thurffjell, *Det gudlösa folket: De postkristna svenskarna och religionen* (Stockholm 2016), s. 31–33.

vetenskapliga svar på frågeställningar som tidigare tillskrivits en religiös förklaringsmodell. För det andra innebar modernitetens utveckling i viss mån den religiösa maktapparatusens fall och religionens minskade inflytande på den politiska arenan. För det tredje betonas övergången från agrart till post-industriellt samhälle vilket medförde ett större mått av social trygghet som i sin tur fick konsekvensen att behovet av andlig trygghet minskade (alltså ”deprivationsteorin”).

En intressant aspekt är att Habermas lyfter sambandet mellan kyrkans minskade offentliga makt och religionens individualisering. Kyrkans domäner har krympt och tillika religionsutövandet i sig som i det moderna samhället primärt är en individuell angelägenhet än ett allomfattande kollektivt trossystem.²⁵ Habermas poängterar dessutom att samhällets religiösa sammanslutningar förändrades i och med framväxten av den moderna liberala staten. Religiösa grupper förväntades nu frigöra individerna så att de i viss mån kunde lämna den religiösa gemenskapen och uppgå i det civila samhällets gemenskap, Habermas skriver: ”This constitutional state is only able to guarantee its citizens equal freedom of religion under the proviso that they no longer barricade themselves within their religious communities and seal themselves from one another.”²⁶

I boken *A Secular Age* presenterar filosofen Charles Taylors tre definitioner av begreppet sekulär: Att religionen blir till en privat angelägenhet, att religiösa övertygelser och praktiker erfar en allmän nedgång samt att förändrade förhållanden gör att konceptet Gud går från att vara axiom till att bli en existens möjlig att ifrågasätta.²⁷ Taylor tar fasta på den sista definitionen och kritiserar dem som hävdar att upplysningens genombrott helt och hållet innebar att den västerländska människans religiösa behov upplöstes och att samhället därmed övergick i ett post-kristet tillstånd. De som förespråkar detta misslyckas med att förstå det religiösa meningsskapandets natur genom att upprätta en vägg mellan troende- och icke troende. Denna uppdelning är enligt Taylor missvisande då den sekulära utvecklingen snarare bör karaktäriseras som att religionen förlorade sin axiomatiska status i samhället när andra livsåskådningar möjliggjordes samtidigt som människans längtan efter andlighet likväl bestod.²⁸ Taylor gör istället uppdelningen förtrollad kontra avförtrollad. I den sekulära tidsåldern är jaget inte längre i kontakt med världen i samma bemärkelse som förr. Tillvaron är alltså inte längre i grunden andlig vilket påverkar hur människan ser på sig själv i relation

²⁵ Jürgen Habermas, “Notes on Post-secular society”, *New Perspectives Quarterly*, 25(4):17 (2008), s. 4.

²⁶ Ibid, s. 7.

²⁷ Charles Taylor, *A secular age* (Cambridge och London 2007), s. 1-3.

²⁸ Ibid, s. 21–22.

till omgivningen. Den sakrala hierarkin bryts och mening måste knytas till någonting annat. Detta innebär dock inte att människans andliga behov försvinner.

Taylor lyfter dessutom begreppet ”den subjektiva vändningen” vilket syftar till att belysa hur den moderna människan ofta framhäver sina egna subjektiva erfarenheter och avfärdar tidigare betydelsefulla traditionella förpliktelser.²⁹ Detta hänvisar till en större motvilja gentemot att försanthålla ett religiöst trossystem bara för att traditionen säger så. Autenticitet avgörs istället genom subjektiva upplevelser. Detta knyter också an till vad Sigurdson presenterar som religionens ”privatisering” vilken definierar sekulariseringen som en sorts ”privatisering” av religion. De kollektiva religiösa rörelserna och institutionerna får helt enkelt ge vika för den subjektiva och individuella erfarenhetens religiositet.

Sigurdson skriver att denna ”privatisering” ofta sammanfaller med en stark kritik av statlig religion och en strävan efter religiös frihet. Denna religionsfrihet syftar dels till den enskildes frihet från religion samt till alternativa religiösa sammanslutningars fri- och rättigheter. Förståelsen av religionsfrihetsbegreppets centrala tyngdpunkt är dock inte entydig och sett ur ett visst perspektiv betonas i första hand individens rätt att helt slippa religion utanför den strikt privata sfären. Sett ur en annan synvinkel läggs dock snarare tonvikt vid individens rätt att utöva sin religion totalt utan statlig reglering.³⁰ I beslutsfattandet om religionens handlingsutrymme i det moderna samhället uppstår därför ofta två religionsfrihetsmässiga frågeställningar: Dels gällande gränsdragningen mellan stat och religion, alltså avgörandet av i vilka angelägenheter staten skall tillfogas rätten att blanda sig i den religiösa sfären, och dels beträffande vilken grundinställning staten i regel skall ha gentemot religion (exempelvis en uppmuntrande, begränsande eller likgiltig attityd).³¹ Sigurdson skriver att skiljelinjen mellan offentligt och privat är central inom det västerländska resonemanget rörande religionsfrihetsfrågor. Individens rätt att i egenskap av privatperson tvångslöst välja religiös tillhörighet, eller konfessionslöshet, samt att genom denna fria valmöjlighet bestämma uttrycket för dessa religiösa övertygelser.

2. Sekularitets- och modernitetsdiskursen

Jag menar att man för att vinna full förståelse för de resonemang som uttrycks i klosterförbudsdebatten 1949–1961 måste analysera argumentationen som ett uttryck för en samtida sekularitets- och modernitetsdiskurs. Även Jürgen Habermas, Charles Taylors, David

²⁹ Ibid, s. 473–475.

³⁰ Sigurdson, *Det postsekulära tillståndet*, s. 37.

³¹ Ibid, s. 42.

Thurfjells och Ola Sigurdssons ovannämnda idéanalyser stödjer antagandet om en sådan diskurs. Vår förståelse kan fördjupas ytterligare genom synliggörandet av vissa närliggande idékontexter vilka bringar åtkomst till delar av debattens formerande tankemönster.

Klosterfrågan behandlades i ett samtida klimat där sekulariseringsfrågan etablerades. Dels i en slags idémessig bemärkelse där själva trosövertygelserna i sig och dess sanningshalt ifrågasattes och dels i en mer politisk bemärkelse där exempelvis stadskyrkans politiska maktställning kritiskt granskades. En strävan efter ökad modernisering och utveckling kan också synliggöras inom denna kontext vilket exemplifieras i folkhemspolitikens rationalistiska tanke-system. Jag kommer nedan att redogöra för de mest centrala elementen i denna sekularitets- och modernitetsdiskurs.

I ljuset av ovanstående parti om sekulariseringsteori är det dock viktigt att påpeka att mitt användande av begreppet sekularitets- och moderniseringsdiskurs inte innebär ett ställningstagande gällande sekulariseringstesens sanningshalt i en nutida bemärkelse. Frågan om det samtida Sverige bör betraktas som ett helt och hållet sekulariserat land eller ej är komplex och omtvistad. Mitt användande av begreppet hänvisar snarare till ett specifikt tankesätt som går att återfinna den samtid där klosterförbudsfrågan behandlades. En föreställning/förhoppning om att framtiden faktiskt skulle bringa med sig en mer allomfattande profanitet, alltså en slags sekulär ”profetia” inom diskursen.

2.1 Sekulära tendenser i efterkrigstidens Sverige

För att undersöka den sekulära diskursen i efterkrigstidens Sverige kan vi dels rikta uppmärksamheten mot den politiska arenan där exempelvis den nya religionsfrihetslagens införande införlivade de konfessionslösas rätt att fritt lämna stadskyrkan. En skilsmässa mellan kyrkan och staten påkallades även från flera håll. Utöver detta kan vi se till den offentliga kulturdebatten som genomsyrades av den religionskritiska dispyt som utlösts i och med 1949 års utgivande av Ingemar Hedenius bok *Tro och vetande*. Tro- och vetandedebattens religionskritiska stämningar sammanfaller tillika rent tidsmässigt med politikens strävanden mot ökad religionsfrihet och kyrka-statseparation.

Dissenterlagskommittén med uppgiften att utarbeta ett förslag till en svensk religionsfrihetslag hade tillsats redan 1943 och kom med sitt slutgiltiga betänkande under våren 1949. Den nya religionsfrihetslagstiftningen diskuterades sedermera i riksdagen 1951 och realiserades en kort tid efteråt. 1958 påbörjade också Ecklesiastikdepartementet 1958 års utredning kyrka-stat med syftet att undersöka, och möjligen omskapa, relationen kyrka-stat i Sverige (till vilken den ovannämnda Sture Wallers studie tillhör).

Thurfjell menar att den svenska sekulariseringsprocessen dels kan skönjas i betraktandet av regelrätta lagar som succesivt inneburit kyrkan och statens särskiljande. Dissenterlagarna från 1860- och 70-talen, som gav svenska medborgare rätten att lämna svenska kyrkan och uppgå i en annan religiös gemenskap utan att landsförvisas, samt religionsfrihetslagens införande 1951 är bra exempel på sådana lagstiftningar.³² 1949 ersattes även den svenska lagen mot "blasfemi" (alltså hädelse/vanhelgande) med en lagstiftning om "trosfrid" som utöver kristendomen också innefattade andra religioner. Thurfjell menar att denna ändring visar på ett skifte i sättet att betrakta religion ur juridisk synpunkt i Sverige. Lagen slog nu främst vakt om den religiösa individens och inte de kristna sakramentens beskydd, vilket i sin tur är en indikation på att idén om exempelvis Kristus (eller andra religiösa upphöjdheters) latent okränkbarhet inte längre var en allmänt accepterad sanning i det dåtida samhället.³³ Thurfjell beskriver också att svenska kyrkans ställning i landet försvagades under 1900-talets första hälft. Dels genom vissa lagändringar som begränsade dess makt och dels genom dess tendens att anta en alltför "defensiv" hållning i takt med sekulariseringens tilltagande.³⁴ Stadskyrkans famn och dess kristna värderingar var inte lägre en självklar referensram och livsfilosofi för alla svenskar.³⁵

Alvunger beskriver även hur det inom socialdemokratien under efterkrigstiden fanns en stor falang som propagerade för statskyrkosystemets avskaffande genom att definiera det som en motsättning till den sekulära utvecklingen och religiösa friheten. Centralt i detta resonemang var idén om religionen som individens privata angelägenhet samt betonandet av frivillighetsaspekten, vilket också knyter an till den fria utträdesrätten ur stadskyrkan som realiserades genom religionsfrihetslagen. Efter denna lagstiftnings förverkligande avtog emellertid även kraven på en omedelbar kyrka-stat skilsmässa en aning då individens "frihet från religion" nu etablerats i en juridisk bemärkelse och man la istället tilltron till att religionsfrihetslagens verkningar succesivt skulle innebära statskyrkosystemets upphävande i en religiöst neutral svensk stat. Kyrka-stat utredningen tillsattes sedermera 1958 i denna anda med syftet att noggrant utreda frågan.³⁶ Vi ser alltså att det från politiskt håll går att återfinna en rad sekulära imperativ under perioden. Denna diskurs blir dessutom tydliga om vi riktar blicken mot den kulturella/intellektuella sfären.

³² Thurfjell, s. 18.

³³ Ibid, s. 20.

³⁴ Ibid, s. 61.

³⁵ Ibid, s. 63.

³⁶ Alvunger, s. 66–67.

2.1.1 Tro- och vetandedebatten

Tro och vetande är en bok som gav ut av filosofen Ingemar Hedenius år 1949 och som skulle komma att få stort genomslag i sin samtid. I *Tro och vetande* driver Hedenius nämligen tesen att religiös tro och förnuftigt vetande är omöjliga att förena med varandra. Kulturhistorikern Johan Lundborg kallar den mediala uppståndelse som Hedenius bok förlöste för ”en av 1900-talets största svenska idédebatter.”³⁷ Denna religionsdebatt kom dels att bli en uppgörelse mellan Hedenius och de svenska teologer som han kritiserat i sin bok men även andra framträdande svenska kulturpersonligheter kom sedermera att blanda sig i. Redan 1950 hade *Tro och vetande* tryckts i flera upplagor samt satt sin distinkta prägel på den dåtida debatten om religionsfrågor i Sverige.

I *Tro och vetande* förpassar Hedenius religionen till oförnuftets sfär och framhåller att kristendomen sedan sin begynnelse varit intellektuellt underlägsen andra filosofisk livsåskådningar.³⁸ Han menar sig kunna logiskt bevisa detta djupa oförnuft genom att angripa grundvalarna i den kristna tron med tre postulat. Genom det ”religionspsykologiska postulatet” poängterar han att religiös tro vilar på övernaturliga ”försanthållanden” som varken kan bevisas eller motbevisas ur empiriskt såväl som vetenskaplig synpunkt. Detta visar att kristendomen inte endast är en känslomässig fromhetsrörelse utan också uttrycker sanningsanspråk som inte går att verifiera.³⁹ Med det ”språkteoretiska postulatet” påtalar Hedenius att det religiösa språkets påståenden måste vara möjliga att meddela även till icke-troende. Detta innebär att religionens språk trots sina symboliska dimensioner kan begripas även av en profan mottagare. Det religiösa språket står alltså inte över det icke-religiösa språket och dess utsagor skall därför bedömas utifrån samma logiska grund.⁴⁰ Det ”logiska postulatet” åberopar den vetenskapliga principen att två sanningar inte kan motsäga varandra då ett förnuftigt resonemang bygger på grundsatsen att ett påstående som innehåller en motsägelse aldrig är sant. Om religionen då innehåller sådana motsägelser (vilket den gör) är en tro på denna således in förenligt med förnuftigt tänkande, Hedenius skriver:

Motsäger den religiösa tron vetandet, ställs nämligen den förnuftiga människan inför följande val, så snart hon inser att denna motsägelse föreligger; antingen tar farväl av kravet på konsekvens, och därmed själva principen för förnuftig åsiktsbildning, eller avstå från den religiösa tron.”⁴¹

³⁷ Jonas Lundborg, *När ateismens erövrade Sverige: Ingemar Hedenius och debatten kring tro och vetande* (Nora 2002), s. 7.

³⁸ Ingemar Hedenius, *Tro och vetande*, (Stockholm 1949), s. 60.

³⁹ Ibid, s. 67-68.

⁴⁰ Ibid, s. 71.

⁴¹ Ibid, s. 77-78.

Hedenius syfte med *Tro och vetande* var att formulera sig egen religionskritik samt att demaskera inkonsekvenser bland Sveriges teologier. Lundborg menar att Hedenius såg ett samband mellan den samtida kristendomen och en föråldrad konservatism. Att angripa kyrkan och religionen blev därför ett medel i kampen emot (av honom betraktat) förlegade traditioner i en sekulär anda.⁴²

Thurfjell skriver också att tro- och vetandedebatten inte uppkom i något vakuum. Hedenius kritik kan istället betraktas i ljuset av den ”sekulära humanism” som bredd ut sig i Europa under 1900-talet.⁴³ Tro- och vetandedebatten kom att resultera i att svenska kyrkan till stor del miste greppet om det offentliga samtalet rörande religionsfrågor i Sverige då man misslyckades med att möta Hedenius kritik på ett sätt som tilltalade den allmänna opinionen. Thurfjell menar att detta fick konsekvensen att ett nytt sätt att tala om religiösa frågor i offentligheten öppnades upp då samtalet fick en mer ”religionskritisk grundton”.⁴⁴

En bidragande faktor till *Tro och vetandes* genomslagskraft var att boken fick en uppmuntrande recension av Dagens Nyheters chefredaktör Herbert Tingsten. Lundborg menar att Tingstens hyllande av Hedenius kristendomskritik var del i ett större projekt då Tingsten drev tesen om ”ideologiernas död”, en tankeströmning som börjat växa fram inom sociologin under efterkrigstiden. Tingsten kritiserade vad han definierade som ”ideologiska vidskepelser” alltså kollektiva tankesystem såsom politiska och religiösa ideologier. Dessa dogmatiska system hade i Tingstens ögon visat sitt sanna ansikte under krigsåren då just allomfattande ideologier vunnit fäste och åsamkat förödelse.⁴⁵ Sigurdson skriver att Tingstens kritik var sammankopplad med ett ifrågasättande av metafysiska tankegångars inverkan på den politiska sfären. Han efterfrågade en genomgripande ”avmystifiering” där ideologiska och religiösa tankesystem betraktades som ovetenskapliga och oförnuftiga.⁴⁶ Idéhistorikern Svante Nordin poängterar i sin biografi över Hedenius liv att *Dagens Nyheter* under Tingstens ledning kom att bli ”Sveriges viktigaste debattforum”.⁴⁷ I DN drev Tingsten dessutom en kampanj emot Svenska kyrkan och publicerade exempelvis statistik som visade på det låga gudstjänstdeltagandet i landet samt det ringa intresset för kyrkodeltagande över lag. Enligt

⁴² Lundborg, s. 24.

⁴³ Thurfjell, s. 95.

⁴⁴ Ibid, s. 62.

⁴⁵ Lundborg, s. 33.

⁴⁶ Sigurdson, *Det postsekulära tillståndet*, s. 82.

⁴⁷ Svante Nordin, *Ingemar Hedenius en filosof och hans tid* (Stockholm 2004), s. 139.

Nordin var också denna kampanj var ytterligare en bidragande faktor till Hedenius genomslagskraft.

Tro- och vetandedebatten ramades sålunda in av en religions- och ideologikritik riktad emot kristendomen som religion och svenska kyrkan som institution. Hedenius bok gjorde även stora avtryck i det samtida idéklimatet. Det går dock inte att dra några generella slutsatser om varje individs inställning till religion i dåtidens Sverige enbart genom att konstatera existensen av tro- och vetandedebatten, samma sak gäller för aktörerna inom klosterförbudsdebatten 1949–1961. Att en så stor religionskritisk dispyt sammanfaller rent tidsmässigt med riksdagens debatter rörande religionsfriheten och klosterförbudet är dock intressant ur ett diskursivt perspektiv. Hedenius gör en tydlig uppdelning mellan sanning och osanning där religionen sätts under ett kritiskt ljus och dess rätt till inflytande diskvalificeras med hänvisning till dess brist på vad som anses vara ett förnuftigt resonemang. Med hänvisning till Foucault vet vi även att det ”sanna” alltid måste formuleras inom ”sanningens” diskurs. Att Hedenius uttryckte sin kritik just där och då borde sålunda kunna berätta någonting om det samtida klimat inom vilket han verkade.

2.1.2 Hedenius om katolicismen

Ingemar Hedenius religionskritik riktades främst mot den lutherskt präglade kristendomen och Svenska kyrkan, i fråga om exempelvis katolicismen finns det inte särskilt mycket skrivet av honom. Baserat på de lilla Hedenius skrev om ämnet kan slutsatsen dock möjligen dras att han i viss mån upplevde den katolska religionen som intellektuellt överlägsen de trossystem som svensk kyrka föreskrev. I texten *Ateisten och döden* (där han argumenterar för rätten till dödshjälp) påvisar Hedenius till exempel att katolicismen i vissa fall gett uttryck för svårt sjuka personers rätt till eutanasi, han skriver: ”Visserligen har det inte inom Svenska kyrkan spårats någon tendens att i detta avseende följa katolikernas exempel, kanske därför att våra präster i motsats till katolikerna inte har någon moralfilosofi.”⁴⁸

Samtidigt verkar Hedenius ha bedömt katolicismens förnuftighet utifrån samma förhållningssätt som han i *Tro och vetande* angrep den i Sverige förhärskande teologin. I en artikel i *Dagens Nyheter* från 1950 betitlad *Det katolska resonemanget* bemöter han den katolskt inriktade filosofen Letchard Johannessons försök att ge svar på kristendomskritiken i *Tro och vetande* genom att erkänna Hedenius tre postulat som sanna samtidigt som han likväl

⁴⁸ Ingemar Hedenius, ”Ateisten och döden”, i *Den omoraliska anständigheten* (Stockholm 1969), s. 18.

förespråkar religionens förnuftskapacitet.⁴⁹ Hedenius berömmar å ena sidan Johannessons språk samt vissa delar av hans resonemang men underkänner i slutändan själva konklusionen. Hedenius kallar exempelvis Johannessons försök att bevisa de religiösa underverkens logik men hjälp av Thomas Aquinos teologi för ”primitiv”.⁵⁰ I texten *Det religiösa självhatet* anmärker Hedenius på katoliken Birgitta Trotzigs författarskap som trots sina litterära kvalitéer i grund och botten uttrycker en mörk religiositet med en bestraffande syn på människan.⁵¹

Vi ser alltså att Hedenius uppvisade en viss uppskattning för den katolska religionens intellektuella kvalitéer men att denna uppskattning inte förändrade hans generella grundinställning, att religionen är full av metafysiska villfarelser som förleder förnuftet. I Hedenius samtid fanns det dock en viss vurm för katolicismen i intellektuella kretsar. Tidskriften *Credo*, som vände sig till en intellektuell katolsk publik, hade startats på 1920-talet och var fortfarande verksam under efterkrigstiden.⁵² Den ovannämnda författaren Birgitta Trotzig samt översättaren och författaren Gunnel Vallquist är exempel på samtida offentliga katoliker. I läsandet av Vallquists texter från perioden är det dock intressant att se att hon i skrivandet om sin personliga katolska tro ofta skiljer på religionens som sådan och den katolska kyrkoinstitutionen i sin helhet vars brist på förändringskapacitet hon i många fall kritiserar. Denna stagnation har nämligen i hennes ögon en vilseledande effekt inom vilken det sanna kristna budskapet drunknar. I texten *Att förbli katolik* skriver hon exempelvis följande om påvemakten: ”i stället för martyrer ser man i dem medlöpare till en kapitalistisk och fascistisk regim som nu lider sitt rättvisa straff.”⁵³ Detta sätt att kritisera katolska kyrkans verksamhet med hänvisning till dess politiska dimension och fascistiska relation är intressant då likadana tankegångar kom till uttryck i riksdagsdebatterna om religionsfriheten och klosterförbudet 1951 och 1961.

2.1.3 Folkhemsideologin och ”nyttomoralen”

I ljuset av andra världskrigets förödelse hade Förenta nationerna grundats 1945 och några år senare hade även deklarationen för de mänskliga rättigheterna antagits. Det övergripande syftet var att genom internationell samverkan bevara världsfreden och tillintetgöra

⁴⁹ Ingemar Hedenius, ”Det katolska resonemanget”, i *Att välja livsåskådning* (Stockholm 1951), s. 345–346.

⁵⁰ Ibid, s. 350.

⁵¹ Ingemar Hedenius, ”Det religiösa självhatet”, i *Liv och nytta* (Stockholm 1961), s. 58–59.

⁵² Ingmar Brohed, *Sveriges kyrkohistoria 8: Religionsfrihetens och ekumenikens tid* (Stockholm 2013), s. 112.

⁵³ Gunnel Vallquist, ”Att förbli katolik”, i *Vägar till Gud* (Stockholm 1960), s. 154–155.

möjligheterna till att ett nytt världskrig återigen uppdagades.⁵⁴ Det svenska idéklimatet i efterkrigstiden var präglad av höga moraliska ideal i kombination med en mörk vetskap om världens kapacitet till ondska vilket exempelvis nazismens brott och den generella krigserfarenheten vittnat om. Nationalistiska idéerna fick därför i viss mån ge vika för idén om universalism. Människan betraktades som en världslig medborgare med vissa grundläggande fri- och rättigheter.⁵⁵ Konservativa och nationalistiska idéer uteslöts från det svenska offentliga samtalet och i centrum låg istället ett rationalistiskt tänk med blicken riktad mot framtida målsättningar.⁵⁶ Detta innebar också en uppgörelse med vad som ansågs vara oförnuftigt grundade ideologiska system (ett tankesätt som både Tingsten och Hedenius representerar). Inom diskursen fanns vissa moraliska imperativ som manade till vaksamhet över det demokratiska samhället vars skörhet synliggjorts i andra europeiska länder i en nära belägrad samtid.

I *Den lyckliga filosofin* beskriver Ola Sigurdson efterkrigstiden som den svenska modellens och folkhemsidéologins ”resultat- och fördelningspolitiska fas” vilket innebar socialt reformarbete i samhället, ekonomiska tillväxt och ett allmänt rationalistiskt tänkesätt med fokus på ”framsteg”.⁵⁷ Inom detta system hade staten en central roll som gjutare av en positiv samhällsutveckling genom fördelandet av tillgångar och agerandet för tillväxtens förfrämjande i en ekonomisk såväl som social bemärkelse.⁵⁸ Sigurdson menar att den socialdemokratiska dominansen inom den politiska sfären innan och under efterkrigstidsåren var en central orsak till de sociala sektorernas kraftiga utvidgande då detta parti kännetecknades av en tilltro till idén om just statsapparaten som ett verktyg för positiv samhällsförändring.⁵⁹ Inom den socialdemokratiska politiken fanns dessutom en strävan efter jämlikhet vilken i sin tur skulle åstadkommas genom ”interventionistisk politik” där olika politiska reformer syftade till att jämna ut människors utgångsförutsättningar för att på så vis göra dem mer fria, jämlika och självständiga.⁶⁰ Det intressanta är i sin tur att se vilken plats religionen fick i detta rationalistiska tankesystem.

⁵⁴ Yvonne Hirdman, Urban Lundberg och Jenny Björkman, *Sveriges historia 1920–1965* (Stockholm 2012), s. 389.

⁵⁵ *Ibid.*, s. 393.

⁵⁶ *Ibid.*, s. 397.

⁵⁷ Ola Sigurdson, *Den lyckliga filosofin. Etik och politik hos Hägerström, Tingsten, makarna Myrdal och Hedenius* (Stockholm 2000), s. 191.

⁵⁸ *Ibid.*, s. 209.

⁵⁹ *Ibid.*, s. 212.

⁶⁰ *Ibid.*, s. 113–114.

Kyrkohistorikern Ingmar Brohed menar att välfärdsstatens framväxt på många sätt innebar att kyrkans roll som bärande samhällsinstitution relativiserades då nästan allt socialt ansvar nu låg i statens händer.⁶¹ Idén om folkhemmet hade formulerats redan under 1920-talet med Per Albin Hansson som dess främsta förespråkare, sedermera kom makarna Alva och Gunnar Myrdal att ge ut boken *Kris i befolkningsfrågan* där sociala och fostran av Sveriges medborgare för att gagna individens och samhällets maximala utveckling stod i fokus.⁶² Under efterkrigsåren etablerades frasen ”Det starka samhället” av stadsministern Tage Erlander med fokus på ekonomisk tillväxt, maximal sysselsättning och välfärdsreformer. I centrum för den samhällsförvandling Sverige genomgick innan och efter krigsåren låg idén om ”samhällsnyttan”: Ett tanke-system som premierade sammanslutning kring vissa gemensamma värderingar och målsättningar och inom vilket kyrkan och religionen inte fick en självklar roll.⁶³

I texten *Om välfärdsstaten och dess ideal* presenterar Ingmar Hedenius en intressant iakttagelse beträffande välfärdssamhällets ”nyttomoral” som enligt honom innebär ett begränsat utrymme för religiösa övertygelser. Välfärdsstatens huvudsakliga syfte är nämligen att maximera nyttan i samhället. Religiösa traditioner kolliderar därför ofta med välfärdsstatens värderingar då de tar avstamp i olika utgångspunkter, Hedenius skriver: ”Välfärdsstatens ideal är en konsekvent tillämpad nyttomoral, och därför finns det en latent motsättning mellan detta och en religiös eller kristlig attityd till livet.”⁶⁴ Ett nyttomoraliskt förhållningsätt värderar endast det som har förankring i den fysiska världen medan religionen främst vilar på metafysiska övertygelser. Hedenius tar katolicismens förbud mot skilsmässa, abort och sex innan äktenskapet som exempel och påvisar att dessa restriktioner förlorar sitt värde sett utifrån nyttomoralens perspektiv. Den religiösa hävdelsen tappar sin legitimitet och istället betraktas skilsmässa, abort och sex innan äktenskapet ur ett nyttoperspektiv där dess praktiska betydelse för välfärdsstatens välbefinnande är det som premieras, vilket i sin tur får konsekvenser för vilken slutsats som dras.⁶⁵

Hedenius menar också att välfärdsstaten styrs av rationalism och materialism. Dess politik grundas på vetenskapliga fakta och dess huvudsakliga mål är tillgodoseendet av varje individs basala materiella behov.⁶⁶ Välfärdsstaten kännetecknas dessutom av sin ”tomhet på idéer”

⁶¹ Brohed, s. 193.

⁶² Sigurdson, *Den lyckliga filosofin*, s. 125.

⁶³ Brohed, s. 195.

⁶⁴ Ingemar Hedenius, ”Välfärdsstaten och dess ideal”, i *Liv och nytta* (Stockholm 1961), s. 12.

⁶⁵ Ibid, s. 13.

⁶⁶ Ibid, s. 16 och 18.

vilket innebär en viss tolerans gentemot olika ideologiska system, politiska likväl som religiösa. Dessa tillåts dock inte styra statens utveckling, det gör istället nyttomoralen. Hedenius sätter denna ”tomhet på idéer” i kontrast till andra samhällssystem, han skriver: ”De enda praktiska alternativen till välfärdsstatens tomhet på idéer exemplifieras av de politiska systemen i Spanien, Nazi-Tyskland och Sovjetblocket, som alla uppvisar en rikedom på idéer, som inte har någon motsvarighet i välfärdsstatens tunna nyttomoral.”⁶⁷

Sigurdson menar att Hedenius nyttomoral är ett uttryck för en utilitaristisk filosofi där det moraliskt rätta anses avhängig på det som kommer att leda till störst mängd lycka i samhället. I fokus står därför en handlings konsekvenser då det är dessa, och inte själva handlagen i sig, som avgör vad som är moraliskt rättfärdigt.⁶⁸ Det Hedenius uttrycker i *Om välfärdsstatens ideal* är dock just ett ideal och inte en solklar spegling av välfärdsstaten i faktisk mening. Samtidigt bidrar Hedenius resonemang till vår förståelse för hur välfärdsstatens idéer formade en diskurs rörande religion.

Vi ser att det i efterkrigstidens Sverige gå att återfinna flera exempel på tankemönster som stödjer antagandet om närvaron av en sekularitets- och modernitetsbetonad diskurs. Från politiskt håll etablerades de sekulära idealen genom olika reformer som bland annat gav individen rätten att ställa sig helt utanför varje form av trosgemenskap (alltså friheten från religion). I detta reformarbete stod även främst individens och inte de religiösa samfundens eller sakramentens beskydd i centrum. Kulturdebatten influerades i stor grad av Hedenius religionskritik. Diskursen präglades dessutom av krigserfarenheten vilken resulterade i en rädsla för demokratins förfall samt i en motvilja gentemot allomfattande ideologiska system. Det är också tydlig att religionen inte fick en självklar plats inom folkhemsprojektets välfärdsprogram som betonade rationalisering och samhällsnytta i en utvecklingsbetonad och sekulär anda. Vi vet från Habermas, Taylor, Thurfjell och Sigurdson att den sekulära utvecklingen innebär religionens förändringsprocess i det moderna samhället. Behovet av religiösa trygghetssystem avtar, religiösa institutioner förlorar makt och sakrala trossystem tappar legitimitet. Dessa tendenser blir tydliga i betraktandet av efterkrigstidens sekulära- och moderna diskurs.

⁶⁷ Ibid, s. 21.

⁶⁸ Sigurdson, *Den lyckliga filosofin*, s. 181.

3. Den svenska klosterförbudsdebatten 1949–1961

Jag kommer nu att övergå till att undersöka klosterförbudsdebatten 1949–1961 genom att studera Dissenterlagskommitténs förslag till religionsfrihetslag från 1949 samt riksdagsdebatterna från 1951 och 1961 där frågan avhandlas. Fokus kommer att fästas vid uttydandet av de diskursiva mönster som uppvisas för att frilägga grundläggande tankemönster. Centralt är att vissa diskursiva ”sanningar” är skönjbara i debatten åsiktsmotsättningar till trots då till exempel värdet i begreppen mänskliga rättigheter, demokrati och individuell frihet är omöjliga att ifrågasätta. Varje argument måste därför förhålla sig till detta diskursiva värdesystem och redogöra för varför just denna specifika hållning på bästa sätt garanterar dess tillgodoseende. I centrum för resonemanget finns också en konsensus om de individuella friheternas primära betydelse samt kring tanken att religionen inte bör ha några begränsande effekter på denna personliga frihet. Detta får i sin tur konsekvensen att själva nödvändigheten i de villkorsbestämmelser som ersätter klosterförbudet i allmänhet inte ifrågasätts.

Argumentationen kan sägas ge uttryck för sekularitets- och modernitetsdiskursen då individens privata frihetsutövande på religionens område i regel skattas högre än de religiösa trossamfundens frihet. Fokus ligger inte heller först och främst vid sörjandet för religiösa traditioner (även om det protestantiska arvet i somliga fall nämns) utan vid andra aspekter. Motståndet mot kloster är inte av primärt religiös art utan snarare av politisk natur med betoning på en specifik frihetsuppfattning där individens frihet från vad som anses kunna utgöra religiöst tvång är central. I vissa fall blir ett upprättat motsatsförhållande mellan religiös tro respektive rationellt förnuft också synligt i debatten.

3.1 Den katolska klosterverksamhetens grundläggande idéer

Innan vi övergår till själva debatten kommer jag dock i korthet att redogöra för den katolska klosterverksamhetens mest centrala idéer. Ett kloster kan definieras som en avskild religiös gemenskap som har syftet att uppnå andlig fullkomlighet genom bön i ett liv styrt efter löftena fattigdom, kyskhet och lydnad. I sitt förslag till ny religionsfrihetslag från 1949 ger Dissenterlagskommittén en relativt utförlig redogörelse för det katolska klosterlivets idéer såsom de föreskrevs under den period som är av intresse för undersökningen. Dels förklaras skillnaden mellan ordenssamfund och kongregationer. Enligt kanonisk rätt (den rättsordning som råder inom romersk-katolska kyrkan) definieras ett orderssamfund som en av påvemakten erkänd religiös sammanslutning munkar eller nunnor som delar ett gemensamt liv och följer samma regelsystem. Katolska ordnar lyder i regel under ”vota solemnna”

(högtidliga/eviga löften) medan katolska kongregationer i de flesta fall lyder under ”vota simplica” (enkla/tidsbestämda löften). Den som avlagt ett högtidligt löfte måste enligt kanonisk lag avsäga sig sin egendom, leva i klausul samt aldrig ingå äktenskap. Samma strikthet gäller dock inte för dem som avlagt enkla löften i en mer löst hållen kongregation. Den som vill ansluta sig till ett kloster måste vara klosternovis i minst ett år. Vederbörande måste också ha fyllt sexton år vid avläggande av tidsbegränsade löften och tjuugoett år vid avläggande av eviga.

Centralt är att den sorts klosterverksamhet som i Sverige omöjliggjorts genom klosterförbudet från och med Dissenterlagarnas liberaliserande inverknings under 1800-talet till och med 1951 i praktiken endast varit kloster i en mer strikt bemärkelse. Katolska kongregationer bedrev redan ”klosterliknande verksamhet” runtom i landet. Kloster i ett mer officiellt avseende som erhöll påvemaktens erkännande och praktiserade en mer strikt klausul hade dock inte förekommit i det svenska samhället på mycket länge.⁶⁹

3.1.1 Dissenterlagskommitténs bestänkande med förslag till ny religionsfrihetslag

Redan 1943 hade justitiedepartementet tillsatt Dissenterlagskommittén som bestod av en grupp sakkunniga med uppgiften att utforma en proposition till en ny religionsfrihetslagstiftning som skulle ersätta Dissenterlagarna från 1800-talet. Förslaget färdigställdes 1949 och hemställde exempelvis den fria utträdesrätten ur Svenska kyrkan vilket (som sagt) innebar en brytpunkt för svenska medborgares relation till religiösa institutioner då de nu erhöll rätten att stå helt utanför varje form av trosgemenskap.⁷⁰ Det centrala är att lagförslaget är formulerat med likvärdig betoning på friheten till såväl som friheten från religion vilket innebär ett förändrat förhållningsätt. Beträffande andra trossamfund än det evangelisk-lutherska betonas att dessa skall erhålla samma religiösa fri- och rättigheter men att villkoren för utträde ur sådana samfund inte bör vara strängare än dem som gäller för utträde ur svenska kyrkan.⁷¹

Avsnittet om kloster inleds med en kort redogörelse för förbudets historia. Kommittén konstaterar att det svenska klosterväsendets nedmontering i samband med reformationen motiverades genom religiösa åsiktsmotsättningar eftersom klosteridén ansågs strida mot en protestantisk uppfattning av hur religiös fullkomlighet skulle uttryckas i samhället.

⁶⁹ SOU 1949:20, Justitiedepartementet, *Dissenterlagskommittén: Betänkande med förslag till religionsfrihetslag m.m.*, s. 119–121.

⁷⁰ Ibid, s. VI.

⁷¹ Ibid, s. IX.

Klosterväsendet betonade just det isolerade klosterlivet och dess lydndsregler som den högsta vägen till frälsning medan den evangelisk-lutherska läran tillbakavisade denna idé och istället lyfte fram andra religiösa ideal. Under reformationstiden motiverades förbudet dessutom med hänvisning till klosterväsendets ekonomiska maktställning. Klosterlöftenas oåterkallelighet betraktades också som ett frihetsproblem. Att klosterförbudet sedan bestått menar kommittén dels berott på en viss misstro gentemot den romersk-katolska kyrkan i Sverige samt att förbudet snarast betraktats som ett skydd för religionsfrihetens princip än som en regelrätt inskränkning.

Dissenterlagskommittén menar att klosterförbudet bör upphävas eftersom klosterverksamhet är en så pass central del av den romersk-katolska kyrkans religiösa liv. Dess fortsatta existens skulle därför innebära en motsägelse sett utifrån religionsfrihetens princip.⁷² Kommittén menar dock att antalet svenska kloster bör stå i proportion till antalet romersk-katolska trosbekännare i landet då förbudets upphävande främst tjänar till att bemöta svenska medborgares ”behov” av klosterverksamhet.⁷³ Det föreslås därför att vissa villkorsbestämmelser skall tillkomma i förbudets ställe: ”kloster får inrättas endast efter tillstånd av Kungl. Maj:t och på de villkor som därav bestämmes. Sådant tillstånd får av Konungen återkallas, när omständigheterna det föranleda.”⁷⁴

I sitt betänkande fäster Dissenterlagskommittén också stor uppmärksamhet vid klosterlöftenas bindande karaktär.⁷⁵ Man betonar att det inom kanonisk lag inte finns någon lagstadgad rätt att ångra ett klosterlöfte vilket i sin tur kan anses bestrida individens integritet och religionsfrihet:

Men den uppfattning om vad religionsfriheten kräver, som ligger till grund för detta stadgande, måste innebära att en klostermedlem, som ånkrat sina givna löften och därför önskar lämna klosterlivet, skall beredas tillfälle att utan svårighet göra detta.⁷⁶

I ljuset av detta föreslår kommittén därför att Kungl. Maj:t skall erfordras befogenheten att dra tillbaka klostertillståndet om det fria utträdet kränks. Dessutom framhålls att ingen under artion år bör få avlägga ett klosterlöfte samt att klausulen inte får vara strikt till den grad att statlig insyn helt förvägras. Utöver dessa föreslagna villkor menar sig kommittén dock inte

⁷² Ibid, s. 122.

⁷³ Ibid, s. 123.

⁷⁴ Ibid, s. 123.

⁷⁵ Ibid, s. 120-121.

⁷⁶ Ibid, s. 124.

ytterligare kunna specificera det regelverk som skall gälla för klosterinrättande i sin helhet då dessa bör avgöras från fall till fall.⁷⁷

En intressant aspekt av Dissenterlagskommitténs förslag är att dess ordförande H. J. Nordenskjöld i slutet av dokumentet inkluderat ett ”särskilt yttrande” där han medger att ett fortsatt ovillkorligt klosterförbud skulle innebära en ”anomali” ur religionsfrihetssynpunkt. Förbudets upphävande måste dock genomföras under stor tillsyn då ”religionsfrihet är en rättighet som i första rummet tillkommer, ej organisationerna utan individerna.”⁷⁸ Nordenskjöld är dessutom av åsikten att de villkorsbestämmelser som kommittén formulerat bör gälla för alla ordenssamfund och kongregationer vars medlemmar avlägger klosterlöften och inte endast för kloster i en mer traditionell bemärkelse. Han menar att detta ”motiveras av vikten av att den enskildes religiösa övertygelse ej utsättes för obehörigt och övermäktigt tvång”.⁷⁹ En medlem ur kommittén fann alltså denna fråga så pass angelägen att han inkluderade ett särskilt yttrande. Att skilda meningar rådde i fråga om klosterförbudets upphävande skulle också komma att bli tydligt när frågan sedermera gick vidare till riksdagen.

Innan Dissenterlagskommitténs betänkande behandlades i riksdagens gick det dock på remiss till Svea hovrätt, kammarrätten, kammarkollegiet, statistiska centralbyrån, överståthållarämbetet, domkapitlet, skolöverstyrelsen, universitetskanslern, 1946 års skolkommision och 1949 års folkbokföringssakkunniga.⁸⁰ Vissa religiösa samfund tilläts även uttala sig om förslaget. Några remissinstanser, däribland domkapitlet och Svea hovrätt, anslöt sig sålunda till H. J. Nordenskjölds åsikt att villkorsbestämmelserna för kloster borde gälla för varje ordenssamfund eller kongregation som använde sig av löften. Andra instanser, såsom överståthållarämbetet och vissa religiösa samfund (bl.a. Evangeliska fosterlandsstiftelsen och missionssällskapet Bibeltrogna vänner), yrkade dock på förbudets bibehållande då klosterlivets isolation och löftenas evighetsnatur ansågs bestrida religionsfrihetens princip och den öppna demokratins värdegrund.⁸¹

Dissenterlagskommitténs lagförslag gick sedan återigen tillbaka till Justitiedepartementet för omarbetning. Chefen för departementet analyserade klosterförbudsfrågan ur en juridisk synpunkt i en avslutande skrivelse. I likhet med Dissenterlagskommittén uppehåller sig departementschefen vid klosterlöfena. Han påpekar att ett försvarande av klosterförbudet på

⁷⁷ Ibid, s. 124.

⁷⁸ Ibid, s. 375.

⁷⁹ Ibid, s. 375–376.

⁸⁰ Inger, s. 150.

⁸¹ Kungl. Maj:ts proposition nr 100, bilag till riksdagens protokoll 1951, 1 saml, s. 111–112.

religiösa bevekelsegrunder med hänvisning till dess oförenlighet med den evangelisk-lutherska läran inte längre är ett gångbart argument i det samtida klimatet. Det centrala är istället frågan om klosterpraktikens förenlighet med kravet på individuell frihet.⁸² Ur svensk rättssynpunkt är klosterlöftet endast religiöst och därför inte juridiskt bindande i något hänseende. Han menar därför att klosterreglerna inte överskrider svensk lagstiftning som syftar till att betrygga den enskildes fri- och rättigheter. Klosterförbudet borde därför upphävas men likväl ersättas med vissa villkorsbestämmelser för att således ytterligare försäkra att den individuella frihetsaspekten respekteras. Departementschefen anser dessutom att åldersgränsen för klosterinträde borde höjas. Han ansluter sig dock inte till H. J. Nordenskjölds förslag om att klostervillkoren också skall gälla för alla ordenssamfund och kongregationer som brukar löften.⁸³

I den reviderade versionen av Dissenterlagskommitténs förslag som sedan diskuterades i riksdagen hade inte mycket ändrats beträffande klosterförbudsfrågan. Kravet på klosternovisens ålder hade dock stigit från arton till tjuogoett år samt till tjugofem år vid avläggande av eviga löften. Dessutom förtydligades det att Kungl. Maj:ts rätt att dra tillbaka ett klostrets tillstånd endast gällde utifall detta bröt emot de villkor som föreskrivits.⁸⁴ Det vi hittills kan se är att den personliga fromhetsutövningens primat är centralt för argumentationen. Det som betonas inom diskursen är alltså först och främst individens religiösa frihet även om samfundens rättigheter också lyfts fram i viss mån. Det råder också konsensus om att somliga villkor för klosterinrättande trots allt är nödvändiga även om viss oenighet kring dessa bestämmelsers faktiska utformning föreligger.

3.1.2 Riksdagsdebatten 1951

Förslaget till den nya religionsfrihetslagen debatterades i riksdagens båda kammare i maj 1951. Klosterförbudet var en av flera frågor på dagordningen men kom likväl att få stor uppmärksamhet. Ett antal motioner hade rests emot förbudets upphävande av sammanlagt 36 socialdemokrater samt av högerpartisten P. G. Lundgren.⁸⁵ Också i det särskilda utskottet hade frågan mötts av reservationer från såväl vänsterorienterade som borgerliga representanter.⁸⁶ Generellt kommer vi se att 1951 års debatt kretsade kring frågan om kloster kunde anses förenliga med det primära kravet på personlig frihet som var det huvudsakliga

⁸² Ibid, s. 113.

⁸³ Ibid, s. 114–115.

⁸⁴ Ibid, s. 6.

⁸⁵ SOU 1964: 13, Waller, s. 79.

⁸⁶ Kungl. Maj:t prop. Nr 100, s. 100.

ledmotivet för den definition av religionsfrihet som rådde inom diskursen. Även de parter som yrkade för förbudets upphävande knöt an till detta värdesystem men menade i sin tur att ett fortsatt förbud, snarare än klosterpraktiken i sig, skulle komma att inskränka denna frihet. Argumentationen emot förbudets upphävande refererade också i viss mån till den romersk-katolska kyrkans verksamhet i en nära belägen internationell samtid. Katolska kyrkas maktorgan sammankopplades med de totalitära ideologier och odemokratiska förtryck som fått fäste runtom i Europa vilket kontrasterades mot de ideal som rådde i dåtidens Sverige.

Flertalet kammarledamöter i riksdagsdebatten 1951 lyfter klosterlöftenas evighetsnatur och klausulens isolerande effekter som det primära argumentet emot ett upphävt klosterförbud. Detta tydliggörs exempelvis i högerpartisten P. G Lundgrens anförande i första kammaren där han framlägger åsikten att klostertraditionens ”vota solemnia” (alltså högtidliga/eviga löften) innebär en motsägelse till de ideal om frihet och demokrati som är rådande i Sverige.⁸⁷ Han menar att själva konceptet kring eviga löften om kyskhet, fattigdom och lydnad gör intrång på individens samvetsfrihet. Den isolerande klausulen skapar också hinder för det fria meningsutbyte mellan samhällsmedborgare som hör en modern demokrati till:

En klostermedlem, som lever fullständigt isolerad från omgivningen och icke har möjligheten att exempelvis genom tidningar och litteratur följa vad som tilldrar sig i världen, blir utsatt för en sådan andlig likriktning, att han eller hon torde sakna möjlighet att mot klosterledningens önskan göra sin vilja gällande, även om de avgivna löfena icke är juridiskt bindande.⁸⁸

Lundgren påtalar alltså att den individuella friheten inte kan tillgodoses inom klostrets verksamhet då möjligheten till fritt tänkande omintetgörs genom den psykologiska press som ett sådant liv innebär. Det fria valet att uppgå i kloster får därför kontraproduktiva effekter då detta i regel endast skulle innebära att individen ”använder sin frihet för att beröva sig denna”.⁸⁹

Gemensamt för de kammarledamöter som argumenterar för ovanstående åsikt är att var och en betonar att ett fortsatt klosterförbud är förenligt med religionsfrihetens idé då denna rättighet tillfaller individen i första rummet och inte samfunden. Klosterförbudet blir utifrån detta synsätt en rimlig och rättvis del i det religionsfrihetliga projekt som syftar till att trygga varje medborgares frihet inom den religiösa sfären. I andra kammaren ger bland annat folkpartisten Staxäng och Socialdemokraten Andersson uttryck för detta tankemönster.

⁸⁷ Riksdagens protokoll, första kammaren, 1951, nr 20, s. 50,

⁸⁸ Ibid, s. 51.

⁸⁹ Ibid, s. 51.

Staxäng menar att ”den enskildes frihet måste vara det primära, och samfundets anspråk måste vika, om de komma i konflikt därmed.”⁹⁰ Andersson formulerar att själva poängen med religionsfrihetslagen är att säkra den enskildes frihet och integritet. I hans ögon symboliserar kloster i sin tur en ofrihet som blir malplacerad i en modern demokrati som strävar efter transparens: ”Det anses vara en oskattbar tillgång för det allmänna framåtskridandet, att så mycket som möjligt sker i offentlighetens strålkastarljus.”⁹¹

Ett yrkande för ett fortsatt klosterförbud med hänvisning till den romersk-katolska kyrkans politiska dimensioner kan exemplifieras genom socialdemokraten Boos yttrande i Första kammaren. Boo framhåller att den samtida katolska kyrkan allierat sig med fascismens Spanien samt rent generellt uppvisat vissa världsvida maktsträvanden och odemokratiska tendenser. Klostren är enligt Boos synsätt ett medel i detta maktsystem. Ett fortsatt klosterförbud blir därför en nödvändig åtgärd i förhindrandet av den katolska kyrkomaktens politiska expansion. Ur religionsfrihetssynpunkt erhåller svenska katoliker redan så gott som full rörelsefrihet i Boos mening. Den brännande frågan blir då istället om religionsfrihetens princip skall innebära individens rätt att göra sig själv ofri: ”Därför är, enligt vår uppfattning, ett bibehållande av klosterförbudet ingalunda ett avsteg från de mänskliga rättigheterna, utan tvärtom ett skydd för individens frihet.”⁹² Även Boo framhåller alltså att klosterförbudet är förenligt med religionsfriheten och de mänskliga rättigheterna. Samma sak gäller för socialdemokraten Eriksson i Andra kammaren. Eriksson menar tillika att det finns: ”många aktuella anledningar att vara försiktig, så att man inte gör vårt land till ett land där religionen, företrädd av stora kyrkor, kan komma att spela en roll i kampen om själarna och utöva inverkan på rent profana förhållanden.”⁹³

I sitt anförande ger Eriksson också uttryck för ett tankesätt kring religion som går att återfinna hos flertalet av de kammarledamöter som vill stoppa klosterförbudets upphävande, nämligen idén om religionens kapacitet att förleda den enskilda individen till ofrihet. Eriksson gör en poäng av sin egen konfessionslöshet och säger vidare: ”Men när det gäller religionen kan man aldrig lita på att människor ha så stor nytta av sin uppfostran till frihet; de kunna tillfälligt kapitulera på det mest egendomliga sätt.”⁹⁴ Andra kammarledamöter uttrycker sig på liknande sätt. Socialdemokraten Olsson menar att dem som upptas i kloster ofta befinner sig i ”andlig nöd” och därav låter sig förvillas av den religiösa institutionens

⁹⁰ Riksdagens protokoll, andra kammaren, 1951, nr 20, s. 29.

⁹¹ Ibid, s. 65–66.

⁹² FK prot. 1951:20, s. 20–21.

⁹³ AK prot. 1951:20, s. 50.

⁹⁴ Ibid, s. 50-51.

kraft.⁹⁵ Socialdemokraten Andersson betonar klostrens ”andliga tvång över själarna” och lägger fokus vid religionens föreställda förmåga att utnyttja sköra människors sårbarhet för linda in dem i det religiösa livets väv.⁹⁶ Om katolska kyrkan säger socialdemokraten Elowsson att: ”Den har också visat sig ha en inneboende kraft, som är i stånd att trubba av förnuftet ganska grundligt och minska motståndskraften hos de människor som blir utsatta för dess påverkan.”⁹⁷ Dessa uttalanden är intressanta då de anknyter till sekularitets- och modernitetsdiskursen. Religion betraktas som en motsats till klarsyn och förnuft. Som en kraft med makten att förleda människan bort från sitt rationella jag.

Argumenterandet för förbudets avskaffande ansluter till samma diskursiva mönster som motargumentationen i den mån att det är just omsorgen om individens religionsfrihet, demokratin och de mänskliga rättigheterna som är det primära fokuset. Värdet i dessa koncept kan inte ifrågasättas. Åsikt motsättningarna uppstår istället kring frågan om kombinationen religionsfrihet och ovillkorligt klosterförbud är gångbar? För dem som yrkar för ett upphävt förbud blir svaret nej. Centerpartisten Nilsson exemplifierar detta förhållningsätt genom att i sitt anförande i första kammaren uttrycka åsikten att klosterförbudets upphävande först och främst handlar om konsekvens då Sverige anslutit sig till konventionen för de mänskliga rättigheterna. Att behålla ett ovillkorligt förbud blir därför en motsägelse till de religionsfrihetsmässiga imperativ som konventionen föreskriver.⁹⁸ Socialdemokraten Sander är inne på samma spår, han säger: ”Men sedan måste utskottet säga sig, att det har varit omöjligt att presentera ett ovillkorligt klosterförbud i en religionsfrihetslag.”⁹⁹

Ett fortsatt ovillkorligt klosterförbud beskrivs alltså som ohållbart och inkonsekvent betraktat i ljuset av religionsfrihetens princip och individens mänskliga rättigheter, något som också socialdemokraten Zetterberg uttrycker i andra kammaren: ”Ett förbud mot kloster skulle utan tvivel vara ett brott mot denna konvention om mänskliga rättigheter, som alltså Europarådet har antagit.”¹⁰⁰

De kammarledamöter som argumenterar för denna hållning menar att de risker som klosterlivet eventuellt skulle kunna innebära för individens frihetsutövande istället kan överbyggas med hjälp av de villkorsbestämmelser som Dissenterlagskommittén proponerar i sitt lagförslag. Ett uttalande från Sander kan summera detta resonemang:

⁹⁵ FK prot. 1951:20, s. 55.

⁹⁶ Ibid, s. 66.

⁹⁷ Ibid, s. 39.

⁹⁸ Ibid, s. 42.

⁹⁹ Ibid, s. 46.

¹⁰⁰ AK prot. 1951:20, s. 36.

det viktiga i detta sammanhang har varit att skapa nödvändiga garantier för att inte en frihet skall slå ihjäl en annan medborgerlig frihet, d.v.s. garantier för att, även om man medger förefintligheten av klosterväsen här i landet, svenska medborgares personliga integritet skall skyddas. Det bör väl inte vara så omöjligt att förstå detta, att friheten att gå i kloster inte bör få kväva annan medborgerlig frihet, inbegripet friheten att utträda ur kloster. Det är detta, som har synt utskottet vara angeläget, och vi har därför funnit det vara riktigt att, såsom propositionen förordar, göra klosterinrättande beroende av en tillståndsprövning.¹⁰¹

Här ser vi alltså återigen hur den individuella frihetsaspekten tillskänks stor uppmärksamhet och i detta fall rättfärdigar ett villkorligt upphävande av klosterförbudet. I andra kammaren uttrycker Socialdemokraten Sundström ett liknande resonemang och framhåller att ett fortsatt ovillkorligt förbud skulle innebära en ”skönhetsfläck” i den nya religionsfrihetslagstiftningen. Förslaget att klosterförbudet istället ersatts med vissa villkorsbestämmelser är enligt honom istället helt ”betryggande ur den enskildes synpunkt.”¹⁰²

Flera av de kammarledamöter som yrkar för ett upphävt klosterförbud karaktäriserar också i första hand förbudet i sig och inte klosterlivet som odemokratiskt, vilket skiljer dem från klostermotståndarna som betonar själva klosterväsendet som en demokratisk anomali. Högerpartisten Braconiers yttrande i andra kammaren uttrycker denna hållning. Braconier betraktar det som odemokratiskt att förvägra den fria individen rätten att följa sin religiösa önskan att gå i kloster. Kloster villkoren överbygger enligt honom oron för att klosterlöftena och klausulen skulle hindra ett fritt utträde. Ett fortsatt förbud motsäger därför de demokratiska idealen och religionsfrihetens princip, han säger: ”Detta är enligt mitt förmenande en tankegång, som helt strider mot den demokratiska, mot frihetens och rättens tankegång och mot den enskilda människans berättigade krav på att få respekt för sin övertygelse.”¹⁰³

1951 års debatt avslutades sedan med omröstning och en majoritet biföll förslaget till ny religionsfrihetslagstiftning och ett upphävt ovillkorligt klosterförbud. Detta innebar att klostermotståndarna förlorade debatten och att det svenska klosterförbudet avskaffades för att istället ersättas med vissa villkorsbestämmelser. Den nya klosterparagrafen löd:

Kloster må inrättas endast med Konungens tillstånd och på de villkor Konungen föreskriver. Ej må någon upptagas i kloster, förrän han fyllt tjuguet år. Åsido sattes vid klosterverksamhet lag eller författning eller villkor som Konungen föreskrivit eller drives klostret uppenbart i strid mot vad som var förutsatt, då tillståndet gavs, äger Konungen återkalla tillståndet.¹⁰⁴

¹⁰¹ FK prot. 1951:20, s 47.

¹⁰² AK prot. 1951:20, s. 26.

¹⁰³ Ibid, s. 65.

¹⁰⁴ Inger, s. 161.

Detta innebar att villkoren för klosterinrättande i Sverige skulle specificeras ytterligare av Kungl. Maj:t när en första ansökan kom in. Det bestämdes dessutom att frågan skulle debatteras i riksdagens vid ett sådant tillfälle.

Det vi har sett i riksdagsdebatten om religionsfriheten och klosterförbudet från 1951 är att åsikterna gick isär men att argumentationen likväl förhöll sig till ett visst diskursivt mönster. Individens frihetsutövande i relation till religionen stod i fokus och antagonism till trots förhöll sig argumentationen i regel till detta primat. Konsensus rådde om demokratin, religionsfrihetens och de mänskliga rättigheternas värde. Argumenten för respektive emot ett upphävt förbud var därför tvungna att visa varför just denna hållning på bäst bedyrade dessa ideal. En bild av religionen som en kraft med makten att fördriva den enskilda individen på irrationella villovägar kan också urskiljas hos vissa kammarledamöter. Intressant är också att nödvändigheten i de villkor som föreslogs tillkomma i förbudets ställe inte ifrågasattes ens av dem som var för ett upphävt förbud. Detta visar på att det inom diskursen fanns en tydlig vilja att skydda individen från möjligheten att utsättas för (vad som från detta synsätt ansågs kunna innebära) religiöst tvång. Viljan att betrygga den enskilde individens religiösa frihet från religiöst inflytande genomsyrade alltså även lagen för ett upphävt klosterförbud.

3.2 Klosterförbudsfrågan 1958–1961: Theresiastiftelsens ansökan

År 1958 aktualiserades klosterfrågan återigen genom att Theresiastiftelsen i Lund formulerade en ansökan om att upprätta ett karmelitkloster i Glumslöv på den skånska landsbygden. Detta kloster skulle vid sitt instiftande bestå av i första hand belgiska karmelitinunnor samt av två svenska medborgare. Kungl. Maj:t fick därav inleda processen att ytterligare precisera villkoren för svenskt klosterstiftande och i relation till detta inhämtades yttranden från kammarkollegiet, länsstyrelsen i Malmöhus län, utlänningskommissionen och ärkebiskopen. De tre förstnämnda instanserna yrkade för ett tillståndsbefviljande av Theresiastiftelsens begäran på villkoren att den fria utträdesrätten garanterades samt att medparten av karmelitklostrets medlemmar inom ett antal år skulle utgöras av övervägande del svenska medborgare. Ärkebiskopen föreslog dock ett nekat tillstånd med argumentet att klostrets medlemmar borde vara medparten svenska medborgare från start. Denna hållning hänvisande till Dissenterlagakommitténs lagförslag från 1949 som befäst att det upphävda

klosterförbudets syfte varit att tillgodose svenska medborgares ”behov” av kloster i första hand.¹⁰⁵ Denna åsikt antogs även av utskottet.

Frågan om tillståndsbiljande gick därefter vidare till riksdagen i enlighet med 1951 års bestämmelse att Kungl. Maj:t skulle inhämta dess yttrande när en ansökan om klosterinstiftande första gången blev aktuell. 1961 års riksdagsdebatt kom delvis att kretsa kring nunnornas nationalitet. Motsättning uppstod mellan dem som förespråkade att klostermedlemmarna inte vid sin etablering nödgades vara medparten svenska medborgare och dem som förespråkade ärkebiskopens och utskottets linje genom framhållandet att svenskt klosterliv skulle stå i proportion till antalet romersk-katolska medborgare i landet och dessa personers ”behov” av kloster.¹⁰⁶

I 1961 års debatt framfördes också en argumentation emot tillståndsbiljande som knyter an till de tankesätt som kunde urskiljas i debatten från 1951. Flertalet kammarledamöter betonade den katolska kyrkan som en politisk rörelse med fascistiska kopplingar och klosterväsendet och som en motsättning till religionsfrihetens princip, de mänskliga rättigheterna och demokratin. Detta resonemang fick större utrymme i 1961 års debatt än i den föregående. Yrkandet för tillståndsbiljande bar också stora likheter med den argumentation som kunde urskiljas ett decennium innan.

Ett litet antal talare lyfte Sveriges protestantiska arv i sin argumentation emot ett biljande av Theresiastiftelsens ansökan. Det är dock tydligt att detta argument ensamt inte var gångbart inom det diskursiva (sekulära) ramverk som omslöt debatten då hänvisandet till protestantiska traditioner snarast nämns som en bisats än som ett primärt huvudargument för ett nekat tillstånd.

3.2.1 Riksdagsdebatten 1961

I 1961 års debatt rådde fortfarande konsensus om den individuella religionsfriheten, de mänskliga rättigheternas och demokratin primat inom det diskursiva värdesystem som gällde. Samtidigt förelåg återigen åsiktsmotsättningar beträffande hur dessa ideal på bästa sätt skulle försäkras i relation till klosterfrågan. Det egentliga spörsmålet på dagordningen var specifikt biljandet eller nekandet av Theresiastiftelsens begäran. Bland de kammarledamöter som förespråkade avslag (och anslöt sig till ärkebiskopens och utskottets

¹⁰⁵ Första lagutskottets utlåtande nr 34, bihang till riksdagens protokoll 1961, 9 smal, 1 avd. s. 11–13.

¹⁰⁶ Ibid, s. 12 och 17.

linje) är det dock en övervägande del som i sitt resonemang fäster stort fokus vid den katolska kyrkans förtryckande maktposition i det samtida Europa som ett primärt argument.

Detta förhållningsätt exemplifieras genom socialdemokraten Brantings yttrande i första kammaren där han uttrycker åsikten att klosterparagrafen från 1951 inte säger att kloster ”bör” upprättas i landet utan endast att tillstånd potentiellt kan beviljas.¹⁰⁷ Att ge avslag på Theresiastiftelsens ansökan motsäger därför ingalunda religionsfrihetens princip: ”Det förefaller mig som om man skulle åberopa frihetsprinciper för rätten att införa fängelser – låt vara frivilliga sådana.”¹⁰⁸ Branting betraktar katolska kyrkans maktorgan som en politisk institution i allians med Europas diktaturer. Dess ansvar för det ”sorgligt efterblivna läget” i länder som Spanien och Italien bör i hans ögon inte blundas för och inte heller dess allians med Hitler och Mussolini under krigsåren.¹⁰⁹ Katolska kyrkan karaktäriseras som en förtryckare av folket och klosterväsendet som en del i detta hierarkiska system.¹¹⁰

Branting partivän Elowsson är inne på samma linje och framhåller att ett nekat tillståndsbeviljande inte kan sägas bestrida den religiösa friheten då katolska kyrkan i hans ögon i första hand är en politisk rörelse vars maktlystna strävanden ofta genomdrivits ”till priset av den djupaste kräkning av de mänskliga rättigheterna.”¹¹¹ Likt Branting hänvisar Elowsson till fascismens Spanien. Katolska kyrkans styre synonymiseras med diktatur och karaktäriseras som en demokratisk motsägelse. I ljuset av detta synsätt blir klostren ofria inrättningar och Elowsson säger exempelvis följande:

Att tänka sig att man med berätt mod skulle medverka till att underkasta demokratiskt tänkande människor, som vill åtnjuta de fria mänskliga rättigheterna, ett sådant tvång som här avses, är något jag inte kan göra.¹¹²

I andra kammaren gör socialdemokraten Lundberg frågan om beviljande av Theresiastiftelsens begäran till en fråga om demokratins beskydd. I hans ögon representerar den katolska kyrkoinstitutionen ett ”andligt förtryck” och frivilligheten att uppgå i kloster blir därför endast skenbar. Enligt Lundberg bör religionsfrihetslagen inte missförstås som samfundens rätt att upprätta ”andliga koncentrationsläger på svensk mark” då han menar att ”vi har haft nog med andliga koncentrationsläger och vad därtill hör i andra länder.”¹¹³ I sitt

¹⁰⁷ Riksdagens protokoll, första kammaren, 1961, nr 17, s.17.

¹⁰⁸ Ibid, s. 14.

¹⁰⁹ Ibid, s. 17.

¹¹⁰ Ibid, s. 21.

¹¹¹ Ibid, s. 17.

¹¹² Ibid, s. 24.

¹¹³ Riksdagens protokoll, andra kammaren, 1961, nr 17, s. 9–11.

betecknande av klostren som ”andliga koncentrationsläger” hänvisar Lundberg till krigserfarenheten samtidigt som han tydliggör sin syn på vad klosterlivet innebär för individen. Socialdemokraten Eriksson knyter an till denna negativa syn i sitt anförande och framhäver katolska kyrkan som en motsats till den moderna upplysta demokratin. Som exempel tar hon preventivmedelsfrågan och menar att man i katolska länder generellt kan se en ”mycket låg standard” med brist på rättigheter för den enskilde individen.¹¹⁴

Vi kan alltså se att en liknande argumentation som uppvisades i 1951 års debatt också kan urskiljas 1961 då vissa kammarledamöter yrkar för ett nekat beviljandet av klosteransökan med hänvisning till att katolska kyrkan och dess klosterväsende anses kränka individens mänskliga rättigheter och personliga frihet. Det återkommande refererandet till krigserfarenheten och den katolska kyrkans fascistiska kopplingar till är dessutom intressant då detta tankesätt kan kopplas till efterkrigstidens politiska klimat som präglades av en rädsla för demokratins förfall samt av en aversion gentemot allomfattande ideologiska systems. Gemensamt för de kammarledamöter som uttrycker ovanstående resonemang är att de betonar att dess motvilja riktar sig emot katolska kyrkans maktskikt och inte mot individuella katolska trosutövare. Branting tydliggör exempelvis detta genom att poängtera att hans kritik inte avser anmärka på enskilda ”aktningvärda katoliker” utan endast förebrår kyrkans maktinstitution.¹¹⁵ Elowsson påtalar likaså att hans negativa hållning mot katolska kyrkan inte innebär att han: ”skulle personligen tycka illa om katoliker eller underskatta det goda som katolicismen utträttat.”¹¹⁶

Branting och Lundberg nämnder den protestantiska traditionen i sina anföranden mot beviljandet av Theresiastiftelsens ansökan. Branting uttrycker att ”Gustav Adolf ute på torget skulle ramla av hästen om han begrep vad vi höll på med”¹¹⁷ och Lundberg hänvisar till att det svenska frihetsbegreppet som ett arv från lutherdomen.¹¹⁸ Intressant är dock att dessa referenser likväl kan sägas få en underordnad roll i argumentationen. Branting påtalar exempelvis sin egen konfessionslöshet och uttrycker att han in har någon ”anledning att uppträda till försvar för den rena evangeliska läran” då hans kritik av klostren i grund och botten baserar sig på ”politiska skäl”.¹¹⁹ Också Lundberg fokuserar först och främst på denna politiska vinkel i sitt yttrande. Detta visar på att hävdandet av det protestantiska arvet ensamt

¹¹⁴ Ibid, s. 29.

¹¹⁵ FK prot. 1961:17, s. 21.

¹¹⁶ Ibid, s. 24.

¹¹⁷ Ibid, s. 14.

¹¹⁸ AK prot. 1961:17, s 9–10.

¹¹⁹ FK prot. 1961:17, s 14.

inte var ett gångbart argument i debatten vilket kan sägas knyta an till sekularitets- och modernitetsdiskursens ordning där religiöst laddade resonemang föll utanför det ”sannas” och förnuftigas ramverk.

Likt 1951 års debatt rådde det dock inte heller 1961 konsensus om klosterpraktikens totala oförenlighet med religionsfrihetens och demokratins principer. Flertalet kammarledamöter menade istället att ett nekat klostertillstånd skulle strida mot dessa ideal. Dem som förespråkar ett bifallande av Theresiastiftelsens ansökan påtalar i regel att ett nekat tillstånd skulle innebära en paradox då religionsfrihetslagstiftningen ämnar tillgodose den enskildes rätt att fritt praktisera sin religiösa övertygelse. Folkpartisten Hansson uttrycker exempelvis i sitt anförande i första kammaren att klostermotståndarnas yttranden får honom att fråga sig ”hur vi egentligen skall ha de med religionsfriheten här i landet?”¹²⁰ Enligt Hansson skulle ett nekande av Theresiastiftelsens begäran helt motsäga sig religionsfrihetens princip och de mänskliga rättigheterna.¹²¹ Socialdemokraten Mogård menar att det hela är en fråga om tolerans och demokrati. I enlighet med det diskursiva värdesystem som vi kunnat skönja debatten igenom påtalar han också att ”tvånget” är ”religionens största fiende.” Ur hans synpunkt är det dock inte främst klosterpraktiken utan istället ett nekat tillstånd samt kravet på medparten svenska medborgare vid etablerandet som i första hand skulle innebära ett sådant religiöst ”tvång”.¹²² Såväl Hansson som Mogård frågar sig vad resten av Europa skall tycka om det annars så frihetsidekande och demokratiska Sverige utifall ansökan avslås då ett sådant utfall enligt dem skulle innebära en avsevärd religionsfrihetlig inkonsekvens.¹²³

I andra kammaren framför socialdemokraten Arvidsson åsikten att ”demokratien lever av frihet och måste tillämpa frihet.”¹²⁴ Att ge Theresiastiftelsen möjligheten att stifta sitt karmelitkloster är därför att främja demokrati oavsett vilken roll katolska kyrkan spelar i det samtida Europa. Förbud mot kloster härstammar enligt Arvidsson från ”religionskrigens tid” och i och med religionsfrihetslagens införande 1951 frånsade sig staten rätten att slå vakt om individens religiösa liv.¹²⁵ Ett avslag på Theresiastiftelsens ansökan definieras alltså här som en motsättning till de demokratiska och sekulära ideal som rådde inom diskursen.

Den individuella frihetens primat var följaktligen närvarande också i 1961 års debatt. Båda sidor menade sig vilja skydda detta grundläggande ideal likväl som demokratins och de

¹²⁰ Ibid, s. 11.

¹²¹ Ibid, s. 11.

¹²² Ibid, s. 20–21.

¹²³ Ibid, s. 15 och 20.

¹²⁴ AK prot. 1961:17, s. 17.

¹²⁵ Ibid, s. 16.

mänskliga rättigheternas värdegrund. Trots oenigheten är alltså ett gemensamt diskursivt tankemönster synbart. Riksdagsdebatten 1961 avslutades sedan med röstning. Första och andra kammaren kunde dock inte komma överens och frågan gick därför vidare till konseljen (ett sammanträde med regeringen och kungen med den senare som ordförande) där Theresiastiftelsen 2 juni 1961 slutligen beviljades tillstånd att upprätta sitt karmelitkloster på vissa villkor: Eviga klosterlöften tilläts inte sväras av någon under 25 års ålder och dessa löften fick inte heller förhindra individens fria utträdesrätt i någon bemärkelse. Det beslutades även att offentliga myndigheter skulle förfogas den statliga insyn som krävdes. Potentiell undervisning eller vårdverksamhet bedriven inom klostret skulle också utövas i enlighet med de föreskrifter som gällde enligt svensk lag. Inom ett antal år nödgades medparten av klostrets medlemmar vara svenska medborgare.¹²⁶

4. Slutdiskussion

Syftet med denna uppsats har varit att frilägga de diskursiva tankesätt som kom till uttryck i klosterförbudsdebatten 1949–1961. Mer precist har jag undersökt dessa resonemangs anknytning till den samtida idéhistorisk kontexten som formades av en övergripande sekularitets- och modernitetsdiskurs. Inte minst Hedeniusdebatten kan med fördel tolkas som ett uttryck för denna diskurs. Också vissa samtida politiska reformer samt välfärdsstatens syn på religionens samhällsroll kan förstås som manifestationer av densamma. Riktlinjer för undersökningen har varit tre frågeställningar: Vilka diskursiva idéer rörande religionens roll i samhället, ”svenska ideal” och individuell frihet uttrycks i debatten? Hur formuleras argumenten för respektive emot upphävandet av ett allmänt klosterförbud i riksdagen 1951 och 1961? Vilka dåtida diskurser kan vara av relevans för förståelsen av de tankegångar som uttrycks i dessa resonemang?

I undersökandet av Dissenterlagskommitténs lagförslag från 1949 samt riksdagsdebatterna 1951 och 1961 är det tydligt att åsikterna beträffande klosterförbudsfrågan och Theresiastiftelsens ansökan gick isär men att debatten likväl följde ett gemensamt diskursivt mönster. Den individuella frihetens företräde i relation till religionsfriheten samt de mänskliga rättigheternas och demokratins betydelse var etablerade diskursiva sanningar. Värdet i dessa koncept gick därför inte att ifrågasätta oavsett åsikt i själva sakfrågan.

Inom diskursen betraktades religionens roll i samhället till övervägande del ur ett sekulärt perspektiv där det religiösa livet i stor utsträckning förpassades till den privata sfären.

¹²⁶ Inger, s. 172–173.

Religion kan alltså sägas ha setts ur en privat/subjektiv synvinkel. Centralt i argumentationen är också tanken att de religiösa institutionernas frihet inte skulle tillåtas ha några begränsande effekter på den enskildes frihet. Denna idé var styrande i resonemanget kring klosterförbudsfrågan med resultatet att konsensus rådde om att vissa villkorsbestämmelser var nödvändiga utifall förbudet upphävdes och tillstånd bifölls. Tankemönstren rörande religionens samhällsroll anknyter alltså till den syn på individuell frihet som rådde inom sekularitets- och modernitetsdiskursens ordning. Religionsfrihet var i första rummet en rättighet som tillföll individerna och inte samfundet.

I analyserandet av klosterförbudsdebatten 1949–1961 blir det också tydligt att ”svenska ideal” sammankopplades med idén om demokrati, mänskliga rättigheter och frihet för individen. Beträffande frågan om dessa ideals förenlighet eller oförenlighet med ett ovillkorligt klosterförbud rådde det dock skilda meningar om inom debatten. Ur ett visst perspektiv framhölls att klosterlivet innebar en inskränkning av dessa ideal, en anomali i det moderna svenska samhälle som strävade efter öppenhet, sekularitet och frihet. Andra röster menade dock att ett fortsatt ovillkorligt klosterförbud skulle innebära en inkonsekvent motsättning till just dessa ”svenska ideal”. Här tydliggörs alltså även hur argumentationen för respektive emot förbudet uttrycktes i debatten. Oenighet rådde samtidigt som resonemangen likväl förhöll sig till ett gemensamt diskursivt värdesystem. Centralt var att artikulera just den specifika hållning som uttrycktes inom diskursens sanningsanspråk.

I sekularitets- och modernitetsdiskursens närvaro i klosterförbudsdebatten 1949–1961 kan alltså en sekularitet urskiljas som inrymde en privatisering av religionsutövandet och en individualisering av religionsfriheten. Vissa kammarledamöter uttryckte även en mer tydlig uppdelning mellan förnuft och religion genom att betona religionens kapacitet att förleda individen till irrationalitet (ett tankesätt som även uttrycktes hos Hedenius och Tingsten). Den sekulära diskursen blir också synlig i uppmärksammandet av hur ett argumenterande för ett fortsatt klosterförbud i en mycket liten mån anknyter till motsättningar av rent religiös art, mellan protestantisk och katolsk tro. Det kan därför hävdas att argument av sådan karaktär helt enkelt inte var gångbara diskursiva ”sanningar” inom debatten. Ett religiöst grundat resonemang blev synonymt med ett oförnuftigt resonemang. Vi ser dessutom ett återkommande refererande till den samtida katolska kyrkans kopplingar till förtryckande diktaturer runtom i Europa. Dessa hänvisningar kan kopplas till efterkrigstidens politiska klimat där rädslan för ofrihet och en stark motvilja mot totalitära ideologiska system angav diskursens ordning.

Denna uppsats har presenterat en utförlig redogörelse för de sekularitets- och modernitetsbetonade diskursiva tankemönster som på flera håll var urskiljbara i efterkrigstidens idéhistoriska klimat. Jag har visat hur dessa diskursiva mönster formade de resonemang som uttrycktes i klosterförbudsdebatten 1949–1961. Den specifika syn på religion och religiös frihet som var förhärskande inom sekularitets- och modernitetsdiskursen fick effekten att klosterfrågan betraktades ur ett frihetsperspektiv. I allmänhet ansågs klosterlivets strävan efter andlig fullkomlighet genom avskild klausul och eviga löften om fattigdom, kyskhet och lydnad vara i stånd att begränsa individens frihetsutövning. Somliga menade att detta problem kunde lösas genom att förbudet ersattes med vissa villkorsbestämmelser medan andra framhöll att klosterliv och religionsfrihet var oförenliga företeelser. Uppsatsen har visat att de resonemang som uttrycktes i klosterförbudsdebatten också knöt an till diskursen i andra avseenden, genom att betona ett motsatsförhållande mellan religion och förnuft, genom en uppvisad ovilja mot politisk religion och allomfattande ideologier, genom ett värnande om den (ur diskursens sanning betraktat) potentiellt hotade demokratin och genom betonandet av ett värdesystem där den individuella frihetens, demokratin och de mänskliga rättigheternas primat var oantastliga diskursiva sanningar. Debatten kretsade kring hävdandet eller tillbakavisandet av klosterförbudets och religionsfrihetens förenlighet, detta argumenterande bedrevs genomgående utifrån ett gemensamt diskursivt tankemönster.

5. Källor och referenser

Källor

- Första lagutskottets utlåtande nr 34. Bihang till riksdagens protokoll 1961, 9 smal, 1 avd.
Kungl. Maj:ts proposition nr 100. Bihang till riksdagens protokoll 1951, 1 saml.
Riksdagens protokoll. Första kammaren, 1951, nr 20.
Riksdagens protokoll. Andra kammaren, 1951, nr 20.
Riksdagens protokoll. Första kammaren, 1961, nr 17.
Riksdagens protokoll. Andra kammaren, 1961, nr 17.
SOU 1949:20, Justitiedepartementet. *Dissenterlagskommittén: Betänkande med förslag till religionsfrihetslag m.m.*
SOU 1964:13. Waller, Sture. ”Religionsfrihetsfrågan i Sverige: Historik och kritik”, i Ecklesiastikdepartementet, *1958 års utredning kyrka-stat: III: Religionsfrihet.*

Referenser

- Alvunger, Daniel. *Nytt vin i gamla läglar: socialdemokratisk kyrkopolitik under perioden 1944–1973*. Göteborg: Församlingsförlaget, 2006.
- Brohed, Ingmar. *Sveriges kyrkohistoria 8: Religionsfrihetens och ekumenikens tid*. Stockholm: Verbum, 2013.
- Foucault, Michel. *Diskursens ordning*. Stockholm: Östlings bokförlag, 1993.
- Gerstig, Siobhan. *Upprättandet av ett karmelitkloster i Glumslöv – Riksdagsdebatten och pressens reaktioner*. Lunds universitet, 2003). <http://www.katoliknu.se/html/cuppsats.htm> (26/3 19).
- Habermas, Jürgen. "Notes on Post-secular society". *New Perspectives Quarterly*, 25(4):17, 2008.
- Hedenius, Ingemar. *Tro och vetande*. Stockholm: Bonnier, 1949.
- Hedenius, Ingemar. "Ateisten och döden", i *Den omoraliska anständigheten*. Stockholm: Bonnier, 1969.
- Hedenius, Ingemar. "Det katolska resonemanget", i *Att välja livsåskådning*. Stockholm: Bonnier, 1951.
- Hedenius, Ingemar. "Det religiösa självhatet", i *Liv och nytta*. Stockholm: Bonnier, 1951.
- Hedenius, Ingemar. "Välfärdsstaten och dess ideal", i *Liv och nytta*. Stockholm: Bonniers, 1961.
- Hirdman, Yvonne, Lundberg, Urban och Björkman, Jenny. *Sveriges historia 1920–1965*. Stockholm: Nordstedts, 2012.
- Inger, Göran. "Klosterförbudet i Sverige och dess upphävande". *Statsvetenskaplig tidskrift Politik Statistik-Ekonomi*, ÅRG. 65, 1962.
- Lundborg, Jonas. *När ateismens erövrade Sverige: Ingemar Hedenius och debatten kring tro och vetande*. Nora: Nya Doxa, 2002.
- Nordin, Svante. *Ingemar Hedenius en filosof och hans tid*. Stockholm: Natur och kultur, 2004.
- Sigurdson, Ola. *Det postsekulära tillståndet: religion, modernitet och politik*. Göteborg: Gläntan produktion, 2009.
- Sigurdson, Ola. *Den lyckliga filosofin. Etik och politik hos Hägerström, Tingsten, makarna Myrdal och Hedenius*. Stockholm: Brutus Östlings bokförlag, 2000.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. USA: Stanford university press, 2007.
- Thurfjell, David. *Det gudlösa folket: de postkristna svenskarna och religionen*. Stockholm: Molin och sorgenfri förlag, 2016.
- Vallquist, Gunnel. "Att förbli katolik", i *Vägar till Gud*. Stockholm: Bonniers, 1960.

Werner, Yvonne Maria. ”Himmelskt fängelse eller andligt vilorum: svenska perspektiv på klosterliv”. Kerstin Elworth (red.) *Värsting kristna i drevet*. Skellefteå: Artos Norma bokförlag, 2010.

Werner, Yvonne Maria. ”Den katolska faran”: Antikatolicismen och den svenska nationella identiteten i ett nordiskt perspektiv”. *Scandia* Vol. 81, 2016.

Werner, Yvonne Maria (red.). *Kvinnligt klosterliv i Sverige och nordn: En motkultur i det moderna samhället*. Ängelholm: Catholica AB, 2015.

Werner, Yvonne Maria. *Världsvid och främmande: Den katolska kyrkan i Sverige 1873–1929*. Uppsala: Katolska bokförlaget, 1996.

Åmell, Katrin. *Systrar i kyrkan: historien om en grupp dominikansystrar i Sverige 1931–2017*. Ängelholm: Catholica AB, 2017.