



LUND UNIVERSITY

Svenskhet, katolicism och europeisk integration

Katolska kyrkan i Sverige efter 1945

Werner, Yvonne Maria

Published in:
Kyrkohistorisk årsskrift

2006

Document Version:
Manuskriptversion, referentgranskad och korrigerad (även kallat post-print)

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):
Werner, Y. M. (2006). Svenskhet, katolicism och europeisk integration: Katolska kyrkan i Sverige efter 1945. *Kyrkohistorisk årsskrift, 2006*.

Total number of authors:
1

Creative Commons License:
Annan

General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

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

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

Take down policy

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

LUND UNIVERSITY

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

Svenskhet, katolicism och europeisk integration

Den katolska kyrkan i Sverige efter 1945

Av Yvonne Maria Werner

Det var först med religionsfrihetslagen 1951 som Sverige fick i princip fullständig religionsfrihet. Att lagen kom så sent berodde inte minst på de starka antikatolska stämningarna i landet och på rädslan för att den katolska kyrkan skulle växa sig stark i skydd av en liberalare religionslagstiftning.¹ Denna negativa inställning till den katolska kyrkan hade djupa rötter i det svenska folkmedvetandet, och på många håll ansåg man att en eventuell katolsk expansion utgjorde ett hot mot landets säkerhet och kulturella identitet. Centraliseringstendenserna inom den katolska kyrkan och den politiska katolicismens ökade betydelse på den europeiska kontinenten bidrog till att underblåsa dessa farhågor. En viktig faktor i sammanhanget var också den dåtida katolska ecklesiologin, som starkt betonade den katolska kyrkans anspråk på att ensam vara Kristi kyrka. Detta gjorde att även formellt kristna men icke-katolska områdena betraktades som missionsfält, och de var i denna egenskap underställda den romerska kongregationen för trons utbredning, Propaganda Fide, och dess kardinalprefekt. Även de nordiska länderna, vilka hade status av apostoliska vikariat, var föremål för katolsk missionsverksamhet. Detta bidrog givetvis till att förstärka de antikatolska stämningarna i Sverige och de övriga nordiska länderna, och under 1900-talets första hälft var den ”katolska faran” ett ständigt återkommande tema i mediadebatten.²

Också i dagens debatt riktas det ibland kritik mot den katolska kyrkan. Men den framställs, trots att den till stor del består av invandrare, inte som främmande och farlig på samma sätt tidigare. För den som idag väljer att bli katolik framstår en konversion därför inte som lika drastisk som tidigare.³ Denna attitydförändring kan sägas vara resultatet av en lyckad integreringsprocess, vilken i sin tur sammanhänger med den djupgående omvandling som den katolska kyrkan genomgått under de senaste fyrtio åren. Genom andra vatikankonciliet (1962-65) och den efterföljande reformverksamheten lades grunden till en mer öppen form av katolicism, vilket i sin tur banade väg för en katolsk medverkan i den ekumeniska rörelsen. Detta

¹ Love Kellberg, ”Den svenska inställningen till Europarådsdomstolen för mänskliga rättigheter”: *Festskrift till Lars Hjerner*, Stockholm 1990, s. 299-309.

² Yvonne Maria Werner, *Världsvind men främmande. Den katolska kyrkan i Sverige 1873-1929*, Uppsala 1996, s. 34-99, 265-269. Yvonne Maria Werner, *Nordisk katolicism. Katolsk mission och konversion i Danmark i ett nordiskt perspektiv*, Göteborg, Stockholm 2005, s. 309-323.

³ Susan Sundback, ”Den smalnande klyftan mellan det katolska och det nordiska“: Krister Stålberg (Hg.), *Norden och Europa. Språk, kultur och identitet*, København 1999, 75-95. Jfr Kjell Blücker, *Moder, syster eller sköka? Katolska kyrkan i svensk och nordisk kristen press år 1989*, Stockholm 2004

koncilium framstår som en vattendelare i den katolska kyrkans moderna historia. Man brukar därför tala om en ”förkonciliär” och en ”efterkonciliär” epok.⁴ Även de nordiska samhällena har under denna period genomgått djupgående förändringar under denna tid. Det reformatiska arvet har inte längre samma identitetsskapande funktion och det nationella projektet har ersatts med andra modeller. I båda fallen handlar det om en utveckling i riktning mot större öppenhet, pluralism och kulturell mångfald.

Det är denna förändringsprocess och dess betydelse för den europeiska integrationen som är temat för denna artikel.⁵ Jag kommer framför allt att belysa tre områden. Det första gäller flykting- och invandrarproblematiken. Flyktingsströmmen under och efter andra världskriget ledde till en snabb ökning av antalet katoliker i Sverige. I dag finns det runt 165 000 registrerade katoliker i Sverige, varav merparten är invandrare eller barn till invandrare.⁶ Det andra området är den ekumeniska dialogen och dess betydelse för den katolska kyrkans ställning i det svenska samhället. Slutligen kommer jag att undersöka den katolska kyrkan och den svenska europapolitiken. I samtliga fall står frågan om integration i fokus. Här spelade också den Nordiska katolska biskopskonferensen en viktig roll. Den hade upprättats 1960 i syfte att samordna de nordiska katolska lokalkyrkornas verksamhet men kom tidigt också att fungera som ett kontaktorgan för ekumeniskt samarbete.⁷

I den omfattande forskningen om integration och identitet skiljer man grovt sett mellan två typer av integration, nämligen organisatorisk och värdegemenskapsbaserad kulturell integration. Den tyske statsvetaren Peter van Ham relaterar i ett arbete från 2001 den första formen av integration till det som statsättsteoretikern Ferdinand Tönnies kallade ”Gesellschaft”, alltså en sammanslutning grundad på avtal. Hittills har europapolitiken främst varit inriktad på att skapa denna form av samverkan, vilket resulterat i att man byggt upp en mäktig byråkrati och skapat ett tungrott europaparlament. Den andra formen av integration knyter van Ham till den sociala organisation som Tönnies karakteriserade som ”Gemeinschaft”, det vill säga en sammanslutning grundad på samhörighetskänsla och värdegemenskap, kort sagt en gemensam identitet. Denna form av integration är, konstaterar van Ham och många med honom, mycket svagt utvecklad i dagen EU.⁸ Båda dessa former av europeisk integration har direkt relevans för min studie.

⁴ Hermann J. Pottmeyer, ”Modernisierung in der katholischen Kirche am Beispiel der Kirchenkonzeption des I. und II. Vatikanischen Konzils”: Franz-Xaver Kaufmann/Anton Zingerle (Hgg.), *Vatikanum II. und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn 1998, s. 131-146. Giuseppe Alberigo, ”Abschliessende Überlegungen. Die neue Gestalt des Konzils”: Giuseppe Alberigo & Klaus Wittstadt (Hgg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Band III, *Das mündige Konzil*, s. 573-600.

⁵ Undersökningen är ett resultat av min forskning inom ramen för det av EU finansierade forskningsprojektet *Churches and European Integration*. Projektet, vilket avslutades 2004 och till vilket forskare från en rad länder var knutna, leddes av kyrkohistorikern Aila Lauha i Helsingfors.

⁶ Johan Gärde, *Från invandrarkyrka till mångkulturellt samfund. En kyrkosociologisk analys av katolska kyrkan i Sverige från 1970-tal till 1990-tal*, Uppsala 1999, s. 91-119.

⁷ Jan Willem Gran, ”Die Skandinavische Bischofskonferenz. Ein Überblick über 25 Jahre ihrer Tätigkeit”: *St. Ansgar. Jahrbuch des Ansgarius-Werkes* (cit. St. Ansgar) 1989, s. 21-39.

⁸ Peter van Ham, *European Integration and the Postmodern Condition. Governance, democracy, identity*, London 2001, s. 59-85.

Jag kommer här att använda begreppet integration på två nivåer: en inrikespolitisk respektive inomkyrklig och en europeisk. En hypotes är att den svenska katolska lokalkyrkans integrering i det svenska samhället utgjorde en viktig förutsättning för utvecklingen av en mer positiv svensk attityd till frågan om europeisk integration. Den starka antikatomiska traditionen och den inte minst inom den maktägande svenska socialdemokratin framträdande tendensen att identifiera den europeiska kontinenten med katolicism bidrog till att skapa en negativ inställning till europeisk integration. Att flera av de ledande företrädarna för europatanken i efterkrigstidens Europa var katolska politiker spelade givetvis en viktig roll i detta sammanhang.⁹ Sverige berördes inte lika starkt av öst-västkonflikten som länder som exempelvis Finland eller Tyskland. Men konsekvenserna av det kalla kriget i form av flyktingsströmmar och invandring spelade emellertid en viktig roll, och frågan om hur immigranterna skulle integreras i det svenska samhället var en viktig inrikespolitisk fråga i efterkrigstidens svenska samhälle.

Katolsk immigration och nationell integration

Fram till andra vaticankonciliet ecklesiologiska nyorientering betraktades det protestantiska Nordeuropa som ett missionsfält. De nordiska länderna hade status av apostoliska vikariat och leddes av apostoliska vikarier, vilket var en klar markering av deras missionsstatus. År 1953 blev det svenska apostoliska vikariatet upphöjt till ett reguljär stift med namnet Stockholms katolska stift. Samtidigt upprättades också Oslo och Köpenhamns katolska stift; några år senare fick Finland och Island samma status. Men det kom att dröja till 1977 innan de nordiska katolska stiftet löstes från sin underordning under Propaganda Fide och upphöjdes till fullvärdiga lokalkyrkor.¹⁰

Den aktivering av den katolska missionen som gjorde sig gällande från mitten av 1800-talet och framåt riktade sig också mot de nordiska länderna, där man i skydd av den liberaliserade religionslagstiftningen kunde grunda missionsstationer och församlingar samt utveckla en relativt omfattande social verksamhet med skolor, sjukhus, barn- och ålderdomshem. En rad religiösa ordnar och kongregationer etablerade sig i område och upprättade kommuniteter i anslutning till de katolska församlingarna. Särskilt framgångsrik var denna katolska missionsverksamhet i Danmark, där det sedan 1849 rådde i det närmaste total religionsfrihet, och den expansion av den katolska befolkningen som skedde under de följande femtio åren berodde till stor del på konversioner. I Sverige, liksom i Finland och Norge, hämmades den katolska verksamheten däremot länge av den restriktiva religionslagstiftningen.¹¹ Vid andra

⁹ Bo Stråth, "Europe as a Discourse" & "The Swedish Image of Europe as the Other": Bo Stråth (ed.), *Europe and the Other and Europe as the Other*, Bruxelles 2000, s. 30ff, 366-383.

¹⁰ Werner, 2005, s. 12, 358ff. En översikt över utvecklingen i Norge och Finland ges i Bernt I. Eidsvig, "Den katolske kirke vender tilbake": Bernt I. Eidsvig (red.), *Den katolske kirke i Norge. Fra kristningen til idag*, Oslo 1993, s. 145-445, respektive Kalevi Vuorela, *Finlandia Catholica*, Helsinki 1989.

¹¹ Werner, 2005, s. 165-179.

världskrigets utbrott fanns det nio katolska församlingar och missionsstationer i Sverige. Antalet katoliker uppgick till knappt 6.000, varav merparten tillhörde någon av de tre Stockholmsförsamlingarna. Flertalet av de 28 präster och runt 140 ordenssystrar som arbetade i landet kom från det katolska utlandet, främst då från Tyskland och Holland.¹²

Under 1920- och 1930-talet hade man från katolsk sida gjort stora ansträngningar för att stärka den katolska kyrkans ställning i Sverige och få fart på den sedan 1900-talets början stagnerande verksamheten. Detta arbete, vilket var ett led i den katolska kyrkans ökade missionsinsatser världen över, kom att ledas av bayraren Johannes Müller, som våren 1923 utsetts till ny apostolisk vikarie och därvid även förlänats biskops rang och värdighet. Han kom att leda den katolska kyrkan i Sverige fram till 1957, och hans episkopat sammanföll därmed med den sista perioden av den posttridentinska era som avslutades med andra vatikankonciliet. Biskop Müller var på många sätt en representant för de normer, ideal och värderingar som präglade denna epok. I förhållande till den icke-katolska omgivningen upprätthölls avgränsningens princip, och i alla officiella uttalanden markerades den katolska kyrkans triumfalistiska självbild och exklusivitetsanspråk i förhållande till andra kristna samfund. Samtidigt fick katolicismen i Sverige en mera svensk och nordisk prägel, och i samtida informationsmaterial framträder en vision om en genuint svensk katolicism, förankrad i svensk katolsk historia.¹³

Från svensk-katolsk mission till pluralistisk integration

Bland de många flyktingar som kom till Sverige under andra världskriget fanns också ett stort antal katolska trosbekännare. Den katolska Hjälpkommitté för flyktingar som upprättades under kriget och som 1946 bytte namn till *Caritas Sueciae* tog sig framför allt an katolska flyktingar. Efter kriget kom nya flyktingströmmar från det krigshärjade Europa, och snart inleddes också en omfattande arbetskraftsinvandring.¹⁴ Den svenska ekonomin befann sig i ett mycket gynnsamt läge, och den svenska industrin, inte minst då exportindustrin, var i stort behov av arbetskraft. Mellankrigstidens restriktiva invandringslagar liberaliserades, och en ny utlänningslag 1954 stärkte invandrarnas rättsliga ställning.¹⁵

Många av dessa flyktingar och arbetskraftsinvandrare var katoliker, och 1953 hade antalet registrerade katoliker i Sverige ökat till över 20.000. För att möta de ökade behoven byggdes själavårdsstrukturerna ut, och 1952 fanns det sjutton katolska församlingar, ett femtiotal präster, varav 46 var fast stationerade i Sverige, och 150 ordenssystrar.¹⁶ Men detta förslag

¹² Relatio quinquennalis 1933-1937, daterad maj 1939 (utkast): Saknr. 158, Katolska biskopsämbetets arkiv, Riksarkivet (KBA, RA).

¹³ Yvonne Maria Werner, ”Schweden”: Erwin Gatz (Hg.), *Kirche und Katholizismus seit 1945, Band I, Mittel-, West- und Nordeuropa*, Paderborn 1998, s. 320ff.

¹⁴ Årsrapporter för 1944-1957 (utkast på svenska, tyska, franska och engelska): Saknr. 158, KBA. *St. Ansgar. Jahrbuch des Ansgarius-Werkes* (cit. St. Ansgar) 1949, s. 39-44.

¹⁵ Gärde, 1999, s. 76. Lars-Erik Hansen, *Jämlikhet och valfrihet. En studie i invandrarpolitikens framväxt*, Stockholm 2001, s. 12-17.

¹⁶ Relatio quinquennalis dat. maj 1939 resp. den 25 mars 1954 (utkast): Saknr. 158 & 709, KBA.

inte långt, särskilt inte som de nyanlända katolikerna bodde kringsspridda över hela landet. I den flykting- och immigrantpastoral som nu utvecklades spelade materiella och humanitära hjälpinsatser givetvis en viktig roll, men man var framför allt inriktad på att sörja för att de katolska invandrarna fick katolsk själavård och att de inte fjärmades från den katolska tron. I en cirkulärskrivelse från juni 1945 uppmanade Müllers således sina präster att vaka över att de katolska flyktingarnas tro och religiösa liv inte tog skada och se till att de konfessionella gränserna klart markerades. Men för att nå framgång i dessa stävanden var det, underströk biskopen, viktigt att man från katolsk sida bistod dessa flyktingar med själavård och materiellt hjälp.¹⁷ I liknande ordalag uttryckte sig Ansgar Nelson, som sedan 1947 fungerade som hjälpbiskop i det svenska apostoliska vikariatet, i en rapport från augusti 1948. Liksom Müller underströk han den fara som Svenska kyrkans flyktingarbete representerade i detta avseende.¹⁸ Här trädde således den konfessionellt betingade katolska avgränsningsstrategin i öppen dag.

I början av 1960-talet fanns det cirka 29.000 registrerade katoliker i Sverige. Av dessa var cirka 80 procent födda i utlandet; bland prästerna och ordenssystrarna låg procentsatsen runt 90 procent. Katoliker från tyskspråkiga områden utgjorde vid denna tid den största invandrargruppen (cirka 40%), följda av kroater, italienare och polacker. Bland ordenssystrarna kom runt hälften från tyskspråkiga länder, av prästerna runt en fjärdedel. Den näst största gruppen representerades här av fransmännen.¹⁹ Men med den förstärkta invandringen under från 1960-talet och framåt kom dessa proportioner snabbt att ändras, och 1980 kom de största grupperna registrerade, utlandsfödda katoliker från slaviska länder, främst då Polen och Kroatien, vilka tillsammans utgjorde runt 35 procent av Sveriges då cirka 92.000 registrerade katoliker. Bland prästerna och ordenssystrarna skedde en förstärkning av det slaviska elementet, och 1985 hade tio av Sveriges 35 reguljära katolska församlingar kyrkoherdar med slavisk bakgrund.²⁰

Till skillnad från tidigare organiserades flera av de själavårdscentra som upprättades från 1945 och framåt på etnisk grund, och de präster som anlätades tillhörde ofta samma nationalitet som församlingsmedlemmarna. Detta var emellertid tänkt som en övergångslösning som skulle upphöra efter några år, och de invandrare som stannade kvar i Sverige förväntades assimilera sig med den svenska befolkningen för att så kunna utgöra ett embryo till nya katolska församlingar på svensk-katolsk grund. Under de första femton åren efter kriget fungerade detta system i stort sett som det var tänkt, och biskop Müller kunde i sina rapporter meddela att än den ena än den andra missionsstationen omvandlats till en reguljär församling med en fast stationerad präst.²¹ Strävan att integrera de invandrade, praktiserande katolikerna i de

¹⁷ Cirkulärskrivelse den 21 juni 1945: KDA, RA.

¹⁸ Nelson till St Ansar's Scandinavian Catholic League den 15 augusti 1948 (utkast): Saknr. 158, RA.

¹⁹ Edvard D. Vogt, *The Catholic Church in the North. A preliminary report*, (otryckt) Bergen 1962, 1962, s. 40ff, 73-76, 84ff. I Danmark fanns det vid samma tid 117 katolska präster och 774 ordenssystrar, varav 36 respektive 146 var infödda.

²⁰ Gärde, s. 1999, s. 92, 98-102.

²¹ Årsrapporter till Propaganda Fide 1950-1964 (utkast): Saknr. 158, KBA.

ordinarie själavårdsstrukturerna lyckades alltså förhållandevis väl. Detta berodde inte minst på den katolska gudstjänsten, som i sin förkoniciliära form hade en enhetlig och uttalat ceremoniell prägel. Det faktum att liturgin överallt firades på latin enligt samma strikt reglerade ritual hade en klart enhetsstiftande funktion och bidrog till att katoliker från olika länder relativt lätt kunde integreras i nya församlingsmiljöer.²²

Med liturgireformen 1970, vilken innebar en förenkling av de hävdvunna liturgiska formerna och en övergång från latin till folkspråk, inträdde ett nytt läge. Syftet var här att stärka gudstjänstens gemenskapskaraktär och tona ner den tidigare klart markerade distansen mellan klerus och folk. Samtidigt gavs möjlighet till en friare gestaltning av gudstjänsten för att göra den bättre anpassad efter lokala behov, och den folkspråkliga psalmsången fick en starkare ställning.²³ Detta skapade problem i länder som Sverige med etniskt blandade församlingar. Då man infört svenska som gängse gudstjänstspråk vid de ordinarie gudstjänsterna reste nämligen invandrargrupperna krav på att även de skulle få gudstjänster på sitt respektive modersmål. Med den stora invandringen av katoliker från Latinamerika från 1970-talet och framåt förstärktes denna trend, och de nationella själavårdsstationerna började nu utvecklas till nationella församlingsgemenskaper med egna gudstjänster. I mitten av 1990-talet tillhörde närmare hälften av Sveriges runt 155.000 registrerade katoliker sådana nationella ”missioner”, vilka betjänas av egna präster.²⁴ Här kom således den etniska religiösa kulturen att ersätta den tidigare gemensamma latinska liturgin som konfessionell identitetsmarkör, vilket betydligt försvårade arbetet på att skapa en gemensam svensk-katolsk identitet.

Det var för att motverka denna utveckling som den nordiska biskopskonferensen 1979 fattade ett principbeslut om att dessa nationella grupper eller missioner inte skulle medges någon jurisdiktion. Frågan var särskilt aktuell i Sverige, och det föll därför på den nytillträdde biskopen för Stockholms katolska stift, Hubertus Brandenburg, att närmare utreda frågan. Ett viktigt skäl till biskopskonferensens beslut var att man ansåg att existensen av nationella församlingar skulle motverka de utländska katolikernas integration både i det nordiska samhället och i de nordiska katolska lokalkyrkan, vilket på sikt kunde leda till att de nordiska katolska stiftet kom att falla sönder i en rad disparata församlingsgemenskaper.²⁵ Företrädare för de nationella missionerna protesterade mot detta beslut, som enligt deras uppfattning präglades av bristande respekt för de invandrade katolikernas religiösa och kulturella arv och förrådde en strävan att påtvinga dem en uppifrån definierad katolsk identitet.²⁶ På den stiftssynod som

²² En god bild av den pastoral verksamheten ges i årsrapporterna (utkast på svenska, tyska, franska och engelska): Saknr. 158, KBA. Gudstjänstrutinerna framgår av församlingarnas kungörelseböcker.

²³ Hans B. Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Der Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Band 4, Regensburg 1989, s. 305-392. Arnold Angenend, *Liturgie und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?* Freiburg 2001, s. 176-195. Liturgireformen och dess implementering och konsekvenser diskuterades ingående på den skandinaviska biskopskonferensens möten under 1960- och 1970-talet: Saknr. 499, KBA, RA.

²⁴ Jan Berg, „Halb Europa vertreten“: St. Ansgar 1973, s. 40f. Gärde, 1999, s. 110f.

²⁵ Jan Willem Gran, ”Die Skandinavische Bischofskonferenz. Ein Überblick über 25 Jahre ihrer Tätigkeit“: *St. Ansgar* 1989, s. 35f. Gärde, 1999, s. 121.

²⁶ Gärde, 1999, s. 122-132.

Stockholms katolska stift anordnade 1995 kom frågan om de nationella grupperna ställning att bli föremål för livliga diskussioner. I slutdokumentet från synoden och i biskop Brandenburgs herdabrev gjordes ett försök att förena dessa motstridiga tendenser genom att dels framhålla de invandrade katolikernas rätt till sitt eget språk och kultur, dels betona vikten av att de integrerades och gavs ett större medinflytande i de ordinarie församlingarna.²⁷

Dessa meningsskiljaktigheter i synen på identitetsproblematiken visar på den förändring i synen på själavård som inträtt efter andra vaticankonciliet. Fram till dess hade invandrar-själavården haft en markerat religiös prägel.²⁸ Efter andra vaticankonciliet förändrades detta mönster genom att den rent sociala sidan av verksamheten betonades starkare än tidigare.²⁹ Medan målet tidigare hade varit att bygga upp katolska miljöer i enlighet med strikt formulerade pastorala riktlinjer med fokus på lydnad och hierarkisk underordning, kom man nu att inrikta sig på att utveckla en mer pluralistisk och dialogisk gemenskapsform, anpassad till lokala behov. Tonvikten kom alltså att förskjutas från hierarkins och prästernas fostrande och vårdande insatser till de troendes gemensamma ansvar och aktiviteter. Detta ligger helt i linje med andra vaticankonciliet strävan att tona ner de hierarkiska och juridiska aspekterna till förmån för gemenskapstanken och att uppvärdera lekmännens insatser för trosförmedlingen.³⁰

Den utveckling i riktning mot en mer pluralistisk modell för katolsk invandrapastoral och integration uppvisar – om man bortser från det formella innehållet – vissa likheter med den svenska invandringspolitikens förändring under samma tid. Fram till andra världskrigets slut förde Sverige en mycket restriktiv invandrapolitik, vars överordnade mål var att värna den svenska etniska och kulturella enheten och gemenskapen.³¹ Efter andra världskrigets skedde en omprövning av denna nationella diskurs och därmed också av den dittillsvarande invandringspolitiken. Men den svenska invandrings- och flyktingpolitiken kom även fortsättningsvis att präglas av en strävan att värna den svenska nationella identiteten och värdegemenskapen, och invandrarna förväntades anpassa sig till det svenska samhällets normer och värdringar. Målet var assimilering, och avvikande kulturmönster uppfattades som något negativt.³² Men på 1960-talet började denna assimilationsmodell ifrågasättas på bred front, och 1975 fastslog riksdagen invandrarnas rätt att behålla det egna språket och kulturen.³³ Vid denna tid hade invandringen till Sverige ändrat karaktär genom nya restriktiva bestämmelser

²⁷ *Tillbaka till Jerusalem. Slutdokument från stiftssynoden i Vadstena 1995*. Stockholm 1996, s. 34f, 62f.

²⁸ Detta framgår av rapporterna från församlingsprästerna till biskop Müller: *Församlingarna*, KBA. L. Hallberg, *S:t Mikael's församling i Växjö. Katolsk kyrkohistoria i Kronoberg*. Växjö 1992, s. 13f. För perioden fram till 1930, se Werner, 1996, s. 157-160.

²⁹ Gärde, 1999, s. 88, 122-132, 200-206.

³⁰ Joseph A. Komonchak, "Das II. Vatikanum und die Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Liberalismus": Franz-Xaver Kaufmann/Anton Zingerle (Hgg.), *Vatikanum II. und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn 1998, 146-155.

³¹ Anders Svensson, *Ungrare i folkhemmet. Svensk flyktingpolitik i det kalla krigets skugga*. Lund 1992, s. 93-98; Hansen, 2001, s.39-45.

³² Hansen, 2001, s. 83-87, 107-165, 190-207. Svensson, 1992, s. 100-109, 155-163, 170-175. Gärde, 1999, s. 76f. Hansen, 2001, s. 111f, 136-142.

³³ Hansen, 2001, s. 122-165,

för arbetskraftsinvandringen, men flyktingpolitiken var fortsatt generös, och från 1980-talet kom ett ständigt ökande antal flyktingar att finna en hemstad i Sverige.³⁴

Den nya invandrapolitiken speglar på ett intressant sätt den förändring som det svenska samhället genomgick under 1960- och 1970-talen, vilken innebar att den kulturellt enhetliga svenska nationalstaten uppgavs till förmån för en mångkulturell och pluralistisk samhällsmodell. Med den kulturpluralistiska modell som nu slog igenom följde en ökad uppskattning av de så kallade invandrarsamfundet, vilka nu för första gången medgavs statsbidrag. Som det största av dessa ”invandrarsamfund” framträdde den katolska kyrkan, som från 1974 fick växande statliga anslag för sin verksamhet.³⁵ Med Svenska kyrkans skiljande från staten år 2000 och den nya regleringen av statsmaktens förhållande till övriga religiösa samfund har flera kyrkor, däribland katolska kyrkan, ingått avtal med statsmakten om upptagning av medlemsavgift.³⁶ Därmed har ännu ett steg tagits i riktning mot det mångkulturella samhälle som sedan 1970-talet utgör ledstjärnan för den svenska invandrapolitiken.

Från konfessionell avgränsning till ekumenisk samverkan

Den tidiga ekumeniska rörelsen var i mångt och mycket en europeisk rörelse, vilken drivits fram av en önskan att bidra till att övervinna nationella motsättningar på den europeiska kontinenten. Fram till 1960-talets början hölls nästan alla de stora ekumeniska mötena i europeiska städer. Protestantiska kyrkor och samfund spelade en dominerande roll, medan de ortodoxa kyrkorna endast var svagt företrädade.³⁷ Svenska kyrkan engagerade sig tidigt i dessa strävanden, och den av ärkebiskop Nathan Söderblom initierade ekumeniska konferensen i Stockholm 1925 fick stor betydelse för det fortsatta ekumeniska arbetet.³⁸ Sitt organisatoriska uttryck fick detta ekumeniska engagemang i de båda rörelserna *Life and Work* och *Faith and Order*, som kom att utgöra basen för det 1948 grundade Kyrkornas världsråd.³⁹

Den katolska kyrkan tog avstånd från den ekumeniska rörelsen och avvisade all officiell samverkan med Kyrkornas världsråd. I ett monitum från juni 1948 inskräptes förbudet för katoliker att delta i ekumeniska sammankomster utan den Heliga stolens särskilda tillstånd. Men denna skrivelse var samtidigt ett uttryck för att man i Rom nu på allvar börjat befatta sig med den ekumeniska rörelsen. I instruktionen *De motione oecumenica* från december 1949 uppmanades de katolska biskoparna att befordra strävan efter kristen enhet genom att initiera möten som kunde bidra till att, som det hette, ge icke-katoliker kunskap om den katolska kyrkans

³⁴ Gärde, 1999, s. 76.

³⁵ Gärde, 1999, s. 83-89.

³⁶ Ingmar Brohed, ”Folkkyrkans ordning, staten och de politiska partierna”: J. H. Schjørring (red.), *Nordiske folkekirker i opbrud. National identitet og international nyorientering efter 1945*, Aarhus 2001, s. 186.

³⁷ Heinrich Döring, ”Die Anfänge der modernen ökumenischen Bewegung”: Hans Jörg Urban/Harald Wagner (Hgg.), *Handbuch der Ökumene*, Band II, Paderborn 1986, s. 15-36.

³⁸ Ragnar Persenius, *Kyrkans identitet. En studie i kyrkotänkandets profilering inom Svenska kyrkan i ett ekumeniskt perspektiv 1937-1952*. Lund 1987, s. 75-269.

³⁹ Hanfried Krüger, ”Werden und Wachsen des Ökumenischen Rates der Kirchen”: *Handbuch der Ökumene ...*, 1986, s. 53f.

lära och disciplin. Samtidigt underströks att all ”communicatio in sacris”, alltså deltagande i icke-katolska gudstjänster, även fortsättningsvis var strikt förbjuden. Genom detta dekret gavs biskoparna fullmakt att för tre år framåt själva ge tillstånd till betrodda teologer att medverka i ekumeniska möten. Tidigare hade biskoparna i varje enskilt fall måst inhämta särskilt bemyndigande från Rom.⁴⁰

Katolska teologer hade alltsedan 1920-talet medverkat i inofficiella ekumeniska samtal med lutheraner.⁴¹ Även i Sverige bildades sådana informella luthersk-katolska samtalsgrupper. Men här utgick initiativet från företrädare för den högkyrkliga rörelse som i början av 1900-talet växt fram inom Svenska kyrkan. Den svenska högkyrkligheten var starkt påverkad av brittisk anglokatolicism, men den hämtade inspiration också från den katolska liturgiska rörelsen i Tyskland. Teologiskt låg tonvikten på ecklesiologi och sakramentalteologi.⁴² En centralfigur inom den svenska högkyrkligheten var kyrkoherde Gunnar Rosendal i Osby, som engagerade sig starkt i den ekumeniska rörelsen och som organiserade en rad informella ekumeniska möten med kyrkliga företrädare från in- och utlandet.⁴³ Från sommaren 1948 och fram till början av 1960-talet kom också representanter för den katolska kyrkan i Sverige att medverka i dessa teologiska möten och konferenser. Trägen gäst var den franske dominikanpatern Michel Bonnet de Paillerets, som tillhörde det 1947 upprättade dominikankonventet i Lund och som kom att framträda som det svenska katolska stiftets talesman i ekumeniska frågor. Paillerets skrev utförliga rapporter om sina intryck från de av Rosendal anordnade teologiska mötena, där man behandlade ungefär samma teman som på de stora konferenserna i Kyrkornas Världsråds regi. En skillnad var dock de liturgiska frågornas dominerande roll, vilket speglade den högkyrkliga inriktningen hos de protestantiska representanterna.⁴⁴

Från katolsk utgångspunkt var dessa inofficiella teologiska kontakter med företrädare för andra kristna samfund ett led i strävan att återföra alla kristna till den katolska kyrkans fulla gemenskap. Denna hållning framträder tydligt i de katolska prästernas rapporter och brev. Så betonade Paillerets de högkyrkligas uppskattning av petrusämbetet som ett fundament för kristen enhet och hur deras liturgiska intresse steg för steg fick dem att närma sig den katolska kyrkan även på det teologiska planet. I liknande ordalag uttryckte sig biskop Müller i sin korrespondens med det ekumeniska institutet i Roermond och dess ledare Jan Willebrands, och han framhöll här även det goda intryck som Pius XII:s hänvändelser till ”die getrennten, irrenden Brüder” gjorde i den protestantiska världen.⁴⁵ Detta var bakgrunden till att den Heliga stolen valde att skicka observatörer till Faith and Order-rörelsens konferensen i

⁴⁰ Heinrich Petri, ”Die römisch-katholische Kirche und die Ökumene”: Jörg Urban, Harald Wagner (Hgg.), *Handbuch der Ökumene*, Band II, Paderborn 1986, s. 95-107.

⁴¹ Petri, 1986, s. 119-133.

⁴² Bengt I. Kilström, *Högkyrkligheten i Sverige och Finland under 1900-talet*, Delsbo 1990.

⁴³ Yvonne Maria Werner, ”Gunnar Rosendal i kyrkopolitiken. Europeiska perspektiv på kyrklig förnyelse” & B. Brodd, ”Med ekumeniken i fokus”: *Gunnar Rosendal – En banbrytare för kyrkliga förnyelse*. Red. V.-A. Grönqvist. Skellefteå 2003, s. 85-97, 123-144.

⁴⁴ Paillerets till Müller den 27 jan. och den 13 aug. 1948, 1 febr. och den 8 sept. 1949: Saknr. 31, KBA, RA.

⁴⁵ Müller till Willebrands den 2 Juli 1952: Saknr. 31, KBA, RA.

Lund i augusti 1952 under ledning av den svenska ärkebiskopen Yngve Brilioth.⁴⁶ I en skrivelse till Pius XII framhöll Müller att den allmänna opinionen i Norden, och särskilt då i Sverige, var gynnsamt inställd till den katolska kyrkan och att ett negativt svar skulle göra ett ogynnsamt intryck.⁴⁷ Runt 120 kyrkor och samfund från hela världen medverkade i denna ekumeniska världskonferens, men företrädarna för anglikanska och lutherska kyrkor i västvärlden dominerade debatterna.⁴⁸ I en utförlig rapport från september 1952 redogjorde Paillerets för sina intryck från konferensen och för den positiva uppmärksamhet som närvaron av katolska observatörer rönt.⁴⁹

Den katolska kyrkan och ekumeniken efter andra vatikankonciliet

Med andra vatikankonciliet teologiska nyorientering förändrades förutsättningarna för den katolska kyrkans arbete i Norden radikalt. Den ekumeniska öppning som konciliet medförde ledde till att den dittillsvarande motiveringen för den katolska verksamheten, nämligen strävan att återföra de nordiska folken till den katolska tron, helt bortföll. I missionens ställe trädde det ekumeniska arbetet för kristen enhet, vilket av konciliets getts högsta prioritet. Som lämpliga medel att nå detta mål angavs kyrklig reformverksamhet, bön, teologisk fördjupning och ekumenisk dialog.⁵⁰

För de katolska lokalkyrkorna i Skandinavien innebar detta att de nu fick möjlighet att inleda ekumeniska samtal på officiell nivå. De första officiella kontakterna togs i samband med andra vatikankonciliet öppnande hösten 1962, och företrädare för de lutherska folkkyrkorna i Norden var närvarande på konciliet som observatörer. Den nyutnämnde katolske biskopen för Stockholms katolska stift, John Taylor, upprättade 1965 ett ekumeniskt utskott, vilket senare kom att få namnet Katolska ekumeniska nämnden. Liknande ekumeniska institut upprättades även i de övriga nordiska länderna.⁵¹ Men redan 1964 hade katolska delegater medverkat i en ekumenisk konferens med företrädare för Svenska kyrkans Faith and Orderkommitté i Sigtuna, vilken utmynnat i en gemensam deklaration.⁵² Dessa informella sammankomster ledde 1970 till att Stockholms katolska stift och Svenska kyrkan bildade en officiell samtalsgrupp för ekumenisk dialog, vilken kom att publicera en rad ekumeniska dokument. Följande år blev katolska kyrkan medlem i Svenska ekumeniska nämnden, där i stort sett alla

⁴⁶ Brilioth till Müller den 13 jan. och den 14 febr. 1951, och den 12 maj 1952. Müller till Brilioth den 20 febr. 1951 (utkast): Saknr. 31, KBA, RA.

⁴⁷ Müller till Pius XII den 17 febr. 1951 (utkast). Tillstånd gavs genom ett brev den 31 jan. 1952. Instruktion från Sanctum Officium den 12 juli och den 1 aug. 1952: Saknr. 31, KBA, RA.

⁴⁸ Döring, 1986, s. 36-39. På mötet i Lund bestämdes att *Faith and Order* skulle bli en integrerad del av Kyrkornas Världsråd.

⁴⁹ Paillerets till Müller den 8 sept. 1952: Saknr. 31, KBA, RA.

⁵⁰ Petri, 1986, s. 136-154.

⁵¹ Rapport från A. Rask angående arbetet i Ekumeniska nämnden den 30 april 1967. En översikt över de första ekumeniska kontakterna med företrädare för protestantiska kyrkor i Norden ges i Skandinaviska biskopskonferensens protokoll den 23 okt. 1966: Saknr. 697, KBA, RA. Jmf. M. de Paillerets, *Catholicisme en Scandinavie*, Paris 1968, s. 164f.

⁵² Déclaration des participants catholiques aux conversations de Sigtuna, août 1964: Saknr. 687, KBA, RA.

kristna samfund på reformatorisk grund var representerade.⁵³ Katolska kyrkan upprättade också kontakter med ortodoxa kyrkor i Sverige. Men här handlade det framför allt om samarbete i kontakterna med statsmakten i invandrarfrågor.⁵⁴

Katolska ekumeniska nämnden, vilken fungerade som ett rådgivningsorgan åt det svenska katolska biskopsämbetet, kom att ägna sig åt en rad olika frågor med anknytning till det ekumeniska arbetet, däribland också invandrarfrågor och sociala frågor. En delikat fråga var de strävanden att möjliggöra en kollektiv anslutning till katolska kyrkan för vissa ”katolskt” sinnade grupper i Svenska kyrkan som Förbundet för kristen enhet verkade för.⁵⁵ Ärendet remitterades till Enhetssekretariatet i Rom, där man avvisade projektet med hänvisning till att den dubbla sakramentala gemenskap som gruppens medlemmar eftersträvade var en teologisk omöjlighet.⁵⁶ Flera av medlemmarna i denna grupp kom sedermera att konvertera till den katolska kyrkan. Under 1970-talet ägnade Katolska ekumeniska nämnden mycket tid åt frågan om ekumenikens förankring på lokalplanet. I många församlingar bars det ekumeniska arbetet upp av ”basgrupper” bestående av präster, ordenssystrar och ekumeniskt intresserade svenska lekmän, medan majoriteten katoliker, inte minst då invandrarna, förhöll sig passiva eller avvisande. För att göra ekumeniken till en angelägenhet som engagerade alla katoliker föreslogs anordnandet av konferenser, studiedagar och evenemang av olika slag. Ett försök att nå en bredare förankring var de allkristna riksmöten som anordnades 1972 och 1977. Här spelade de interkonfessionella ekumeniska råd som bildats runt om i landet en viktig roll.⁵⁷

Den förändring i den katolska hållningen till andra kristna samfund som här avtecknade sig klart till uttryck i samband med Kyrkornas världsråds möte i Uppsala 1968. Runt 40 katolska representanter, däribland Willebrands från det romerska Enhetssekretariatet, deltog som observatörer. Vid den stora protestantiska gudstjänsten i Uppsala domkyrka gick även katoliker till nattvard, och frågan om interkommunion kom därefter att bli ett stående tema på konferensen. Den katolska kyrkans nej till interkommunion kritiserades starkt inte bara från luthersk sida, utan också från katolsk. Vid en paneldiskussion med Willebrands ifrågasatte en grupp katoliker öppet den katolska linjen. Därmed hade den tidigare så slutna katolska enhetsfronten utåt brutits även i Sverige. Detta visade sig också i det katolska mediaarbetet, och de katolska tidskrifternas tidigare apologetiska och strikt katolska inriktning ersattes av en mera öppen och ibland direkt kyrkokritisk hållning. Vid det ekumeniska riksmöte som fyra år se-

⁵³ Henrik Roelvink, ”Ökumene i Schweden”: *St. Ansgar* 1977, s. 26-30. Jfr. Blücker, 2001, s. 413-424.

⁵⁴ Rapport från A. Rask den 30 april 1967 : Saknr. 697, KBA, RA.

⁵⁵ J. E. Josten till Nelson den 17 febr. och den 9 maj 1963. Nelson till Josten den 4 juli 1963: Saknr. 31, KBA, RA. ”Katolsk tro i Svenska kyrkan”: *Kristen enhet* 1973. Jfr N.-H. Lindblad, *En svensk ekumenisk modell*. Sigtuna 1984.

⁵⁶ Uttalande av Svenska Ekumeniska Nämnden den 20 okt. 1973. Protokoll den 20 kt. 1973, den 20 mars och den 8 sept. 1975: Saknr. 697, KBA, RA.

⁵⁷ Protokoll av den 7-8 och 20 mars 1975, och den 5-6 mars 1976: Saknr. 697, KBA, RA. Flertalet av de ordinarie ledamöterna av Katolska Ekumeniska nämnden var till utlandsfödda ordenspräster eller svenska konvertiter. Från 1975 var den holländske fransiskpatern Henrik Roelvink nämndens ordförande. Protokoll den 7-8 mars 1975: Saknr. 697, KBA, RA. Roelvink 1977, s. 28.

nare anordnades i Göteborg gick många av de katolska deltagarna till kommunion i icke-katolska gudstjänster.⁵⁸ Detta var ett tydligt tecken på att den minskade respekt för romerska direktiv som efter konciliet, och särskilt efter encyklikan *Humane vitae* från 1968, börjat göra sig gällande i den katolska världen nu också vunnit insteg bland nordiska katoliker.⁵⁹

Även det katolska ungdomsarbetet fick en ekumenisk inriktning. Hade dess syfte före konciliet främst varit att förmedla den katolska tron och integrera de unga i det katolska gudstjänstlivet, kom man nu i stället att lägga en allt större tonvikt på ekumenisk samverkan med protestantiska ungdomsorganisationer. För ungdomar såväl som för vuxna anordnades pilgrimsresor, reträtter och studiecirkel i samarbete med andra kristna samfund. Katolska präster gästpredikade i lutherska kyrkor, svensk-kyrkliga präster inbjöds att predika vid katolska gudstjänster och reglerna för ”eukaristisk gästfrihet” tillämpades, de restriktiva romerska bestämmelserna till trots, tämligen generöst. Liksom i den katolska världen i stort bemödade man sig om att tona ner det exklusivt katolska till förmån för det gemensamt kristna. Liturgi-reformen 1970, som medförde en försvagning av de hierarkiska och rituella aspekterna till förmån för gemenskapstanken, var en viktig faktor i denna förändringsprocess. Genom denna reform öppnades också vägen för en kulturell anpassning till lokala förhållanden, vilket i Norden kom att innebära att protestantiska seder och bruk integrerades i det katolska gudstjänstlivet.⁶⁰

Från slutet av 1960-talet blev det allt vanligare att protestantiska kyrkobyggnader ställdes till förfogande för större katolska evenemang av olika slag. Så ägde installationen av biskop Hubertus Brandenburg, som 1977 utsetts till ny katolsk överherde för Stockholms katolska stift, rum i Sankta Katarina kyrka i Stockholm. Då kardinalärkebiskopen av Paris gästade Uppsala 1981 hölls den katolska festgudstjänsten, där även svensk-kyrkliga dignitärer medverkade i koret, i Uppsala domkyrka. Följande dag höll kardinalen en predikan vid den protestantiska högmässan.⁶¹ Denna ordning upprepades i samband med Birgittajubileet 1984. Ärkebiskop Bertil Werkström och biskopen av Linköping deltog i den katolska gudstjänsten i birgittasystrarnas kyrka medan biskop Brandenburg och andra katolska dignitärer medverkade i den svensk-kyrkliga gudstjänsten i Vadstena gamla klosterkyrka.⁶² Den katolska liturgi-reformen och den gudstjänstreform som genomfördes i Svenska kyrkan under 1980-talet har bidragit till att utjämna skillnaderna mellan svensk-kyrkligt och katolskt församlings- och gudstjänstliv, och rent visuellt är skillnaderna numera mycket små. Många katolska fromhetsfor-

⁵⁸ Werner, 1998, s. 323-327.

⁵⁹ Reportage och debatt i Katolsk kyrkotidning aug. och sept. 1972. Frågan om interkommunion var ofta uppe till diskussion i Katolska ekumeniska nämnden under 1970-talet. Ang. den efterkonciliära krisen, se Mikael N. Ebertz, ”Desinstitutionalisierungsprozesse im Katholizismus: Die Erosion der Gnadenanstalt“: *Vatikanum II. und Modernisierung* ..., 1996, s. 375-394.

⁶⁰ Eidsvig, 1993, s. 370f. Werner, 1998, s. 323-327.

⁶¹ H. Holzapfel, ”Bischofstage in Stockholm“: *St. Ansgar* 1978. L. Cavallin, ”Bistum Stockholm 1981“: *St. Ansgar* 1978, s. 25f.

⁶² Per Ström, ”En passerad milstolpe“: *Med hjärtats öga. Studier och essäer tillägnade Lars Cavallin*. Red. Ann & Kjell Blücker. Vejbystrand 2000, s. 223ff.

mer och liturgiska bruk har introducerats i det svensk-kyrkliga gudstjänstlivet samtidigt som den svensk-kyrkliga psalmtraditionen har integrerats i den katolska gudstjänsten.⁶³ Visserligen tillåter man från katolskt håll inte interkommunion, men i gengäld har man utvecklat en speciell rit som innebär att lutheraner som deltar i katolska mässor går fram till altaret för att motta en välsignelse; på motsvarande sätt gör också katoliker som deltar i svensk-kyrkliga nattvardsgudstjänster.⁶⁴ Däremot har det katolska biskopsämbetet förbjudit katolska präster att medverka i de ”koordinerade” högmässor med gemensam ordets gudstjänst och eukaristi vid separata altare som sedan 1980-talet brukat hållas i Linköpings domkyrka på palmsöndagen.⁶⁵

Den ekumeniska dialogen och den samverkan som etablerats med andra kristna samfund, främst då med Svenska kyrkan, bidrog till att den katolska kyrkan kom att integreras i det svenska samhället på ett helt annat sätt än tidigare. En höjdpunkt i denna utveckling markeras av Johannes Paulus II:s besök i de skandinaviska länderna sommaren 1989. De svensk-kyrkliga biskoparna med ärkebiskop Bertil Werkström i spetsen och den svenska regeringen hälsade påven välkommen. Resan stod i nyevangeliseringens och ekumenikens tecken. Till skillnad från Danmark och Norge, där det förekom starka protester mot besöket, blev påven mycket vänligt mottagen i Sverige. Vid huvudmässan i Stockholm med runt femtontusen personer deltog också medlemmar i Svenska kyrkan och andra kristna samfund. Ärkebiskop Bertil Werkström, biskopen av Stockholm och några representanter för frikyrkorna mottog en påvlig välsignelse, vilket påven tillmätte så stor symbolisk betydelse att han särskilt omnämde händelsen i sin ekumenikencykliga *Ut unum sint* 1995. Påven besökte även Uppsala, där han deltog i en ekumenisk gudstjänst i den protestantiska domkyrkan, och han presiderade vid ett internordiskt ungdomsmöte i Vadstena.⁶⁶ Den i samband med påvebesöket symboliskt manifesterade ekumeniska samverkan upprepades i Rom i samband med sexhundraårsminnet av den heliga Birgittas helgonförklaring. Vid vespren i Peterskyrkan presiderade påven vid högaltaret tillsammans med Sveriges och Finlands evangelisk-lutherska ärkebiskopar och ländernas båda katolska överherdar. Detta var första gången som evangelisk-lutherska biskopar officiellt bett vid högaltaret i Peterskyrkan.⁶⁷ Ceremonin upprepades vid Birgittafestligheterna i Rom i november 1999.⁶⁸ Likaså var det en självklarhet att en rad svensk-kyrkliga biskopar

⁶³ Detta illustreras tydligt av den svenska utvecklingen. Se Kjell Blücker, ”Svenska kyrkan och ekumeniken: 1945-1970”: *Nordiske folkekirker ...*, 2001, s. 419-423. Jfr också, Ingmar Brohed, *Sveriges kyrkohistoria*. Band 8. *Religionsfrihetens och ekumenikens tid*, Stockholm 2005, s. 248, 292ff. Den svensk-kyrkliga liturgireformen var till en del inspirerad av den liturgiska förnyelsen inom katolska kyrkan men också ett utflöde av inhemska impulser.

⁶⁴ Denna sed slog igenom i samband med påvebesöket 1989. Den omnämns särskilt i encyklikan *Ut unum sint* 1995.

⁶⁵ Martin Lind, ”Ett ekumeniskt försök i Linköping. Om den koordinerade syrisk-ortodoxa och evangeliska nattvardsmässan vid ekumeniska riksmötet i Linköping 1999”: Anders Jarlert (red.), *Arkiv, fakultet, kyrka. Festskrift till Ingmar Brohed*, Lund 204, s. 433-445.

⁶⁶ Documentation i *L'Osservatore Romano* den 2-10 June, 1989. L Cavallin, ”Papist Johannes Paul II. In Schweden”: *St. Ansgar* 1989, s. 47-57. Jfr Blücker, 2004.

⁶⁷ Werner, 1998, s. 331.

⁶⁸ ”La celebrazione Ecumenica in memoria della Conpatrona d'Europa”: *L'Osservatore Romano* 19 nov. 1999.

medverkade vid biskopsvigningen av den svenskfödde konvertiten och karmelitpatern Anders Arborelius, som 1998 utsetts till ny överherde för Stockholms katolska stift.⁶⁹

Dessa händelser har utan tvivel haft betydelse för synen på den Europeiska unionen och den europeiska integrationsprocessen. Så visar en undersökning från 1998 att aktiva medlemmar i Svenska kyrkan i allmänhet var positiva till en svensk anslutning till EU, medan medlemmar i protestantiska frikyrkor liksom också socialister och bekännande ateister ofta ställde sig avvisande till ett svenskt medlemskap.⁷⁰ Vissa av dessa kritiker framställer den europeiska unionen som en katolsk skapelse och därmed som ett hot mot svenska normer och värderingar.⁷¹ Inför den svenska, norska och finska EU-omröstningen i början av 1990-talet uttalade sig de nordiska katolska i dessa länder för ett medlemskap. Detsamma gjorde också några svensk-kyrkliga biskopar och den finske ärkebiskopen.⁷² I en broschyr från det ekumeniska samarbetsorganet Sveriges kristna råd från 1997 ges en tämligen positiv bild av den Europeiska Unionen. Kyrkorna skulle, heter det här, slå vakt om demokratiska ideal och mänskliga rättigheter, agera för de svaga grupperna samt genom ekumenisk samverkan bidra till att EU utvecklades till ett instrument för fred och försoning.⁷³

Nordiska perspektiv på katolicism och europeisk integration

Katolska politiker spelade en viktig roll i den europeiska integrationspolitikens initialskede, och den Heliga stolen ställde sig positiv till dessa strävanden. I en rad tal och skrivelser manade Pius XII till en politisk nyordning av Europa i kristen anda och till en återanknytning till den europeiska kontinentens kristna arv. Han avvisade emellertid med bestämdhet varje försök att identifiera den katolska kyrkan hållning med de kapitalistiska västmakternas politik, och erinrade gång på gång om att även Östeuropa var en del av det kristna Europa. De följande påvarna har fasthållit vid denna linje, och Paulus VI betecknade rentav arbetet på att skapa ett enat Europa som en medborgerlig plikt för alla européer.⁷⁴

Efter murens fall 1989 intensifierade den Heliga stolen sina strävanden att befordra europeisk integration, bland annat genom att sammankalla en biskopssynod för Europa 1991. En andra Europasyndod, vilken liksom den första stod i nyevangeliseringens tecken, hölls i ok-

⁶⁹ Anders Arborelius, *Biskopens novisår*, Vejbystrand 2000. Biskopsvigningen ägde rum den 29 december 1998.

⁷⁰ Magnus Hagevi, "Religiosity and Swedish Opinion on the European Union": *Journal for Scientific Study of Religion* 2002:4, s. 759-769.

⁷¹ Lena Klevenås, "Den katolska kyrkan och EG": *Det nya riket? 24 kritiska röster om Europaunionen*. Red. Lotta Gröning. Stockholm 1993, s. 86-91.

⁷² Susan Sundback, "Religious integration and the Idea of a European Soul. The pro-european orientation of the Scandinavian Lutheran Churches": *Festskrift till Nils G Holm. Temenos* 37/38 årg. 2001-2002, s. 191-208.

⁷³ Kyrkorna och EU. Sveriges Kristna Råds plattform för kyrkornas gemensamma arbete med EU-frågor. Red. Per Thorell. Örebro 1997.

⁷⁴ Martin Rauch, *Katholische Kirche und Europäische Einigung. Grundlagen, Entwicklungen und Probleme des katholischen Beitrages für ein geeintes Europa*, München 1986, s. 26-34. Philippe Chenaux, "Der Vatikan und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft": Martin Greschat, Wilfried Loth (Hg.), *Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft*, Stuttgart 1994, s. 97-124.

tober 1999. Resultatet av dessa överläggningar sammanfattas i Johannes Paulus II:s encyklika *Ecclesia in Europa*, som utmynnade i en maning att försöka återställa Europas kristna identitet och därmed skapa en hållbar grund för den politiska integrationsprocessen.⁷⁵ Denna text sammanfattar på ett pregnant sätt den katolska kyrkans hållning i Europafrågan under de senaste fyrtio åren. Här betonas såväl den katolska kyrkans ansvar för den europeiska integrationsprocessen som den ekumeniska dialogens betydelse för den Europeiska Unionens framtid. Utgångspunkten är att samverkan mellan kyrkor bidrar till att skapa ömsesidig förståelse mellan folken, vilket i sin tur ses som en förutsättning för att det europeiska projektet skall kunna realiseras. I samma anda går också den deklaration om Europa som Konferensen för europeiska kyrkor och Rådet för europeiska biskopskonferenser gemensamt utgav 1977. Dessa båda organ publicerade 2001 en *Charta Ecumenica*, som kan betraktas som en sammanfattning av resultaten av de senaste fyrtio årens ekumeniska dialog.⁷⁶

Men fram till andra vatikankonciliet hade den katolska europapolitiken en helt annan inriktning, vilket sammanhörde med den dåvarande exklusivistiska synen på kristen enhet men också med den förkonciliära katolicismens ideologiska karaktär. Före andra vatikankonciliet ecklesiologiska nyorientering var katolicismen inte bara en religion utan också en världsåskådning med klart politiska implikationer. Under 1800-talet hade det katolska läroämbetet högtidligen fördömt både socialism, kommunism och liberalism tillika med de ideologiska principer på vilka det nu utvecklade, moderna samhället vilade, inte minst då idén om religion som privatsak.⁷⁷ Efter andra världskrigets slut följde ett nytt fördömande av kommunismen, och katoliker som anslöt sig till ett kommunistiskt parti eller som offentligen inträdde för kommunismen straffades med exkommunikation. Men även den kapitalistiska världsordningen kritiserades, och katolicismen framträdde som en tredje väg mellan de ideologiska blocken och som ett religiöst motiverat alternativ till de sekulära ideologierna.⁷⁸ Detta kom till uttryck även i de påvliga uttalandena om den europeiska integrationsprocessen. Så betonade Pius XII betydelsen av den övernationella katolska kyrkans och påvedömetts moraliska auktoritet och integrativa kraft för Europas enande.⁷⁹

Den svenska statsmakten och den politiska katolicismen

Den starka katolska närvaron i efterkrigstidens europeiska politik var en bidragande orsak till de nordiska ländernas skeptiska hållning till den nu inledda europeiska integrationsprocessen.

⁷⁵ Johannes Paulus II, *Ecclesia in Europa*, 28 juni 2003.

⁷⁶ *Charta ecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen Europas*: <http://www.ccek.org/>.

⁷⁷ Johannes Punt, *Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung*, Paderborn 1987, s. 175-199, 209-221.

⁷⁸ Jean-Marie Mayeur, "Die katholische Kirche": Hg. Jean-Marie Mayeur, Kurt Meier. (Hgg.), *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, Band 12, Freiburg/Br. 1992, s. 374-379, 420-431. Nicolaus Hope, "The Iron Curtains and its Repercussions for the Churches in Europe": *Kirchliche Zeitgeschichte*, Heft 2/1999. *Themenschwerpunkt Europabilder der Kirchen in der Nachkriegszeit*, s. 427-440.

⁷⁹ Chenaux, 1994, s. 93-101. Rauch, 1986, s. 26ff.

I Sverige var denna koppling särskilt framträdande. Den djupt rotade misstron mot den katolska kyrkan visade sig tydligt i samband med remiss- och riksdagsbehandlingen av propositionen till religionsfrihetslagen 1951. Propositionen, vilken antogs med stor majoritet i riksdagens båda kamrar, utgick från idén om religionsfrihet som en mänsklig rättighet och var till en del motiverad av Europarådets konvention om de mänskliga rättigheterna, vilken Sverige just stod i begrepp att underteckna.⁸⁰ En av de frågor som väckte mest debatt var rätten att upprätta kloster. Flera remissinstanser hade yrkat på att klosterförbudet skulle upprätthållas, vilket motiverades dels med att klostren skulle stärka den katolska närvaron i landet, dels med att klosterväsendet idé stod i strid med svensk rättsåskådning och innebar en kränkning av individens lagstadgade fri- och rättigheter. Under debatten i riksdagen framkom en stark misstro mot den katolska kyrkan i allmänhet och mot klosterväsendet i synnerhet. Flera debattörer pekade på katolicismens politiska dimension och klostrens centrala ställning i det katolska systemet, medan andra gjorde gällande att klosterinstitutionen utgjorde ett hot mot den enskildes fri- och rättigheter och därför inte borde tillåtas i Sverige. I regeringens proposition föreslogs att klosterförbudet skulle upphävas men att kloster skulle tillåtas på vissa villkor och att rätten att upprätta ett kloster skulle prövas från fall till fall. Detta blev också riksdagens beslut.⁸¹

Vid denna tidpunkt gällde fortfarande det förkoniciliära regelverket, vilket innebar att de högtidliga klosterlöftena (*vota solemnica*) var absolut bindande och kunde lösas endast genom särskild påvlig dispens. Klosterlivet betecknades som ett ”fullkomlighetens stånd”, vars asketiska liv ansågs ha en ställföreträdande funktion i den gudomliga frälsningsordningen. Med andra vatikankonciliet reformer ställdes klosterlivet på en ny grund samtidigt som de stränga regelverken liberaliserades.⁸² Detta var bakgrunden till att de svenska restriktionerna för upprättande av kloster avskaffades 1977. För de båda kvinnliga benediktinkloster som upprättades på 1980-talet behövdes sålunda inga särskilda tillstånd. I båda fallen handlade det om förutvarande protestantiska kommuniteter som konverterat till den katolska kyrkan.⁸³ Det är i detta sammanhang intressant att konstatera att klosterfrågan faktiskt var en av orsakerna till att man från den svenska regeringens sida länge ställde sig tveksam till en svensk anslutning till den 1958 upprättade Europadomstolen för mänskliga rättigheter, eftersom man befara-
rade att detta skulle framtvinga ett villkorslöst upphävande av de gällande restriktionerna för upprättande av kloster. Diskussionen om Sveriges anslutning till Europadomstolen aktuali-

⁸⁰ Sture Waller, ”Religionsfrihetsfrågan i Sverige”: *SOU* 1964:13, s. 75-95. Religionsfrihetslagen innebar en starkare markering av Svenska kyrkans roll som folkkyrka. Den utgick primärt från den svenska folkkyrklighetens och frikornas behov. Däremot tog man inte hänsyn till invandraryrkornas annorlunda syn på förhållandet mellan kyrka, stat och samhälle.

⁸¹ Göran Inger, ”Klosterförbudet i Sverige och dess upphävande”: *Statsvetenskaplig tidskrift* 1962, s. 138-165. Jfr Yvonne Maria Werner, ”Katolicism och religionsfrihet. Den svenska religionsfrihetslagen 50 år”: *Signum* 2002:9, s. 37f.

⁸² Eutimo Sastre Santos, *La vita religiosa nella storia della Chiesa e della società*, Milano 1997, s. 871-880, 954-971. Liberaliseringen medförde bl.a. att kravet på absolut lydnad, personlig askes och yttre andaktsövningar tonades ner, att ordensmedlemmarnas fri- och rättigheter stärktes och att reglerna för utträde förenklades.

⁸³ St. Ansgar 1991, 42f, 48-55. Jfr Birgitta Laghe, *Den Evangeliska Mariavägen till enhet. En studie av Paulina Mariadotters spiritualitet*, Uppsala 2004, s. 165-167.

serade också den mer principiella frågan om för- och överstatliga rättigheter. Inom den svenska regeringen motsatte man sig bestämt tanken att övernationella organ skulle kunna påverka den egna nationella lagstiftningen. Sverige undertecknade konventionen först 1966.⁸⁴

Europadomstolen hade tillkommit inom ramen för det mellanstatliga samarbetet i det 1949 grundade Europarådet. Från svensk sida ställde man sig, liksom de nordiska grannländerna, till en början skeptisk till detta organ, vilket var tänkt att fungera som ett led i den västeuropeiska integrationspolitik som nu började ta form. Man befarade bland annat att engagemanget i rådet skulle kompromettera den svenska neutralitetspolitiken. Men efterhand som rådet till följd av den politiska utvecklingen förlorade denna funktion kom man från svensk sida att ställa sig alltmer positiv till dess verksamhet. Svensk neutralitetspolitiken, vars inriktning väsentligen utformats av socialdemokraterna, var under denna tid inte bara ett uttryck för landets principiella alliansfrihet utan också en markering av en slags tredje väg mellan de ideologiska blocken. Riksdagens majoritet ställde sig bakom denna politik, och det rådde relativ enighet om att Sverige skulle hålla sig utanför den västliga integrationsprocessen. Det fanns många orsaker till denna svenska hållning. Men en inte oviktig faktor var den starka katolska närvaron i europeisk politik. Ledande katolska politikernas framträdande ställning bidrog till att ge de nya västeuropeiska samarbetsorganen en katolsk framtoning, som förstärkte många svenskars reservation mot den europeiska integrationen. För de svenska socialdemokraterna var de katolska och konservativa krafternas dominans på kontinenten ett argument mot en närmare politisk samverkan. Även inom högerpartiet, som ställde sig mera positivt till tanken på en europeisk union, varnade man för den katolska kyrkans växande politiska inflytande.⁸⁵

Med andra vatikankonciliet erkände den katolska kyrkan den individuella självbestämmanderätten, pluralismen och det civila samhällets (relativa) autonomi, och den tidigare avgränsningsstrategin gentemot den icke-katolska världen ersattes med dialog och samverkan. Kyrkan framställs inte längre som en sakral institution som står i motsättning till det moderna samhället och dess principer utan som en del av detta samhälle och dess historia, och anspråket att vara den enda sanna kyrkan har tonats ner. Idén om en specifik katolsk världsåskådning uppgavs och med den undandrogs också grunden för den politiska katolicismen och för den konfessionella katolska staten.⁸⁶ Denna perspektivförskjutning är en av de faktorer som lett till att den katolska kyrkan numera är en accepterad faktor i det nordiska samhället. Samtidigt förändrades också den svenska utrikespolitiken i riktning mot ett ökat engagemang för tredje världen.⁸⁷ År 1982 upprättade Sverige diplomatiska förbindelser med den Heliga stolen. Samma år gjorde den svenske statsministern Olof Palmes ett officiellt besök i Vatikanen.

⁸⁴ Kellberg, 1990, s. 299-309.

⁸⁵ Mikael af Malmborg, *Den ståndaktiga nationalstaten. Sverige och den västeuropeiska integrationen*. Lund 1994, s. 131-227, 387-40. Stråth, 2000, s. 369-372. Jfr Martin Weber, *Schweden und die Europäische Union. Europadebatte und Legitimität*, Baden-Baden 2001, s. 119-164, 314-318.

⁸⁶ Punt 1987, s. 175-247. Denna revision av den klassiska katolska toleransdoktrinen till förmån för ett positivt bejakande av religionsfriheten utlöste stark opposition från konservativa grupper inom den katolska kyrkan.

⁸⁷ Weber, 2001, s. 138-240.

Därmed inleddes en ny fas i den katolska kyrkans relationer till den svenska statsmakten, vilket även kommit till uttryck på biståndsarbetets område, där den katolska biståndsorganisationen *Caritas* nära samverkar med statliga myndigheter. Palme tog också initiativet till regeringskonferenser om etiska frågor med företrädare för kristna samfund, däribland också katolska kyrkan.⁸⁸

Man kan alltså konstatera att den katolska kyrkans förändrade inriktning efter andra vaticankonciliet i hög grad bidragit till den katolska kyrkans integrering i det svenska samhället. Katolicismens framträder inte längre som ett ideologiskt alternativ till de gängse politiska partierna utan som en religiös trosgemenskap som kan erbjuda ett etiskt och moraliskt fundament för politiken i stort. Men här visar sig samtidigt gränserna för den katolska anpassningen i moderniseringens tecken. På antropologins och etikens område har det katolska läroämvet inte gjort några eftergifter utan tvärtom inskräp det traditionella doktrinen, vilket lett till att ett nytt konfliktfält uppstått mellan nordisk och officiell katolsk åskådning. Motsättningen framträder särskilt tydligt på familje- och sexualmoralens område.⁸⁹ Med liberaliseringen av abortlagarna på 1970-talet och den senaste utvecklingen med registrerat partnerskap för homosexuella har klyftan mellan katolsk sexualmoral och svensk lagstiftning ytterligare fördjupats.⁹⁰

Denna förändring speglas också i den nya form av antikatolsk retorik som framträdde i samband med debatten om Sveriges inträde i EU i början av 1990-talet. Här var det inte längre den politiska katolicismen som framställdes som det stora hotet mot utan den katolska sexualmoralen och familjesynen.⁹¹ Men den katolska kyrkans hållning på detta område har samtidigt skapat förutsättningar för nya typer av samverkan över konfessionsgränserna. För många protestantiska kristna, inte minst då inom frikyrkorörelsen, har det katolska läroämvet konsekventa försvar för den traditionella sexualmoralen och för det ofödda barnets rättigheter bidragit till en mer positiv syn på den katolska kyrkan. Detta kommer indirekt till uttryck även i de svenska frikyrkornas remissvar angående ett svenskt medlemskap i EU, där dessa punkter jämte värnet om de mänskliga rättigheterna och arbetet för freden lyfts fram som exempel på hur kyrkorna skulle kunna bidra till att utveckla en gemensam värdegrund inom unionen.⁹² Ett annat uttryck för denna form av samverkan är det upprop till värn för det kristna

⁸⁸ Kaj Engelhart, "Kirche in Schweden hat Zukunft": *St. Ansgar* 1985, s. 45f. Werner 1998, s. 329f. Gärde, 1999, s. 200-206. Svenska Caritas samverkar med Svenska Missionsrådet och har sedan 1988 ett ramavtal med statmakten.

⁸⁹ Andra vaticankonciliet innebar en anpassning av den katolska familjesynen till allmänborgerliga värderingar, men med encyklikan *Humanae vitae* från 1968 betonade det katolska läroämvet åter starkare den traditionella katolska sexualmoralen genom att inskräpa sambandet mellan sexualitet och moderskap. Jfr Hartmann Tyrell, "Die Familienrhetorik des Zweiten Vatikanums und die gegenwärtige Desinstitutionalisierung von Ehe und Familie": *Vatikanum II und Modernisierung ...* 1996, s. 375-400.

⁹⁰ Detta har varit ett återkommande tema på den katolska biskopskonferensens möten. Hösten 1999 utgav de nordiska biskoparna ett gemensamt herdabrev om de ofödda barnens rätt till liv. *Att värna om livet. Herdabrev från de nordiska biskoparna om det ofödda barnets värdighet*. Stockholm 1999.

⁹¹ Klevenås, 1993, s. 86-91.

⁹² *Kyrkorna och EU: remissvar om svenskt medlemskap*. Utarbetat av Sveriges frikyrkoråd. Stockholm 1994

äktenskapet som biskop Anders Arborelius tillsammans med företrädare för frikyrkorna och ärkebiskop emeritus Gunnar Weman gick ut med våren 2006.⁹³

Abstract

The position of the Catholic Church in Sweden has radically changed in the last forty years. At the beginning of the 1960s, Catholicism was commonly regarded as a threat to Swedish cultural identity, not least among members of the ruling Social-Democratic Party. Today, the Catholic Church is an accepted part of Swedish society. In my article, I discuss this process of change and its impact on Swedish attitudes towards European integration from 1945 up to the present time. Special attention is paid to ecumenical relations, the Swedish Catholic Church's engagement in European Catholic co-operation, and its relationship with the Swedish State. A hypothesis is that the integration of the local Catholic Church into Swedish society can be seen as an important precondition for the development of a more positive Swedish attitude towards European integration.

⁹³ Se <http://www.bevaraaktenskapet.nu/>