



INSTITUTIONEN FÖR LITTERATUR,
IDÉHISTORIA OCH RELIGION

”Varje egoism är ett brott mot enheten i Kristi
hemlighetsfulla kropp”

Romersk-katolsk ecklesiologi i *Hemmet och helgedomen*
perioden 1950 till 1952

”Every egoism is a violation of the unity of the
mysterious body of Christ”

Roman-Catholic ecclesiology in *The Home and the Sanctuary*
during the period of 1950 to 1952

Jonathan Smith

Termin: HT24

Kurs: RT1400 Religionsvetenskap och teologi,
examensarbete för kandidatexamen, 15 hp

Nivå: Kandidat

Handledare: Jennifer Nyström

Abstract

The aim of this thesis is to investigate how the ecclesiological reflection within the parish magazine of the Roman-Catholic church in Sweden, *Hemmet och helgedomen*, is formulated in relation to how the same church describes its political-theological context between the period of 1950 to 1952. The main point of departure is the Religious Freedom Act of 1951, an act which raises the question on how the relationship between religious institutions, such as the Roman-Catholic church in Sweden, and society can be defined during this period. A content analysis of the material is conducted from two different ecclesiological positions: a model-based respectively contextualized ecclesiology. The theoretical position of postsecularity is formulated in relation to the notion of a diaspora-ecclesiology. The result shows that as institution, mystical body of Christ and as sacrament the Roman-Catholic church in Sweden defines itself in relation to its political-theological context as both counter-culture and diaspora-church: as such it formulates an ontological and ethical vision that are embodied as a contrast to the dechristianization of its contemporary industrial society and at the same time creates new preconditions of its inter-ecclesial relations. In conclusion, this contextualized ecclesiology shows how the intersection of theology and politics can be understood during the early postwar period in Sweden.

Keywords: ecclesiology; Roman-Catholic church; postsecularity; diaspora; political theology

Innehåll

Abstract	2
1. Inledning	4
2. Bakgrund	5
2.1. Modernitet som kyrkans privatisering och världens avmystifiering	5
2.2. Antimodernism och avkonfessionalisering: den romersk-katolska kyrkan i Sverige.....	6
3. Syfte och frågeställningar	7
4. Material, källkritik och avgränsning	8
5. Teori	9
5.1 Postsekularitet	9
5.2. Diaspora-ecklesiologi.....	10
6. Metod: Innehållsanalys och dess ecklesiologiska utgångspunkter	11
7. Tidigare forskning.....	14
8. Analys	17
8.1. Ecklesiologi.....	17
8.1.1. Kyrkan som institution.....	17
8.1.2. Kyrkan som Kristi mystiska kropp.....	20
8.1.3. Kyrkan som sakrament	21
8.1.4. "Där Kyrkan är där är Kristus": Kyrkans materiella och immateriella väsen	23
8.2. Politisk-teologisk kontext	24
8.2.1. Avkristnande.....	25
8.2.2. Civilreligion.....	26
8.2.3. Svenska statskyrkan.....	28
8.2.4. Nihilism.....	30
8.2.5. "Den ohämmade jakten efter jordisk lycka": kyrkans politisk-teologiska kontext.....	31
9. Kyrkan och dess politisk-teologiska kontext	32
9.1. "En påtvingad botgöring": ecklesiologin i diskussion med kyrkans politisk-teologiska kontext	32
9.1.1 Kyrkan som motkultur och diaspora i ett postsekulärt samhälle	36
10. Slutsatser	37
11. Tryckta källor	39
11.1 Tryckta källor med författarnamn, alfabetisk ordning.....	39
11.2 Tryckta källor utan författarnamn, kronologisk ordning:	40
12. Bibliografi	43

1. Inledning

De stora andliga förändringarna sker sällan eller aldrig plötsligt. Alldeles särskilt när de icke påtvingas av statsmakten. När sådana andliga jordskred verkligen kommer till stånd, har de framkallats av ett långvarigt föregående undermineringsarbete (Hemmet och helgedomen, 15 september, s. 1).

Denna undersökning utgår från den ecklesiologiska diskussionen inom den romersk-katolska kyrkans församlingsblad i Sverige, *Hemmet och helgedomen*, under åren 1950 till 1952. Med 1951 års religionslagstiftning togs de återstående restriktioner som var ålagd den romersk-katolska närvaron i Sverige bort och i praktiken infördes full religionsfrihet (Werner, 2015, s. 45). Lagen tillkom i ett av andra världskriget sargat Europa och under det århundrade då de traditionella religionernas betydelse genomgick en omförhandling i kontinentens länder (Sigurdson, 2009, s. 347). Lagens formulering i § 1 om "[e]nvar äger rätt att fritt utöva sin religion, såvitt han icke därigenom stör samhällets lugn eller åstadkommer allmän förargelse" (SFS 1951:680) väcker, enligt Sigurdson (2009), ett par principiella frågor kring hur relationen mellan politik och religion ska definieras, exempelvis hur staten ska förhålla sig till religion men även frågan kring "vad som ska definieras som religion" (Sigurdson, 2009, s. 42).

Denna fråga kring hur relationen mellan politik och religion ska definieras har en lång historia och är en central del av modernitetens självförståelse (Cavanaugh, 2009) och den tangerar samtidigt frågan kring hur gränsdragningen och uppdelningen mellan offentligt och privat ska förstås (Cavanaugh, 2002). I relation till den romersk-katolska kyrkan under denna period kom denna konflikt till uttryck på olika sätt, både i Sverige och internationellt (Werner, 2015). Denna uppsats undersöker däremot inte detta problemkomplex utifrån en politisk horisont, utan utifrån en teologisk: uppsatsen undersöker därmed inte hur politiken under modernitetens tidevarv definierar sin position i förhållande till den romersk-katolska kyrkan i Sverige utan utifrån hur kyrkans självreflektion, dess ecklesiologi, formuleras i relation till kyrkans förståelse av sin omgivning. Därmed undersöker uppsatsen hur kyrkans självreflektion åskådliggör politikens och samhällets teologiska innebörd. Ecklesiologin blir utifrån detta perspektiv ett systematiskt tillvägagångssätt för att analysera skärningspunkten mellan kyrka och samhälle, teologi och politik under modernitetens tidevarv och specifikt i relation till det tidiga 1950-talets Sverige.

2. Bakgrund

Uppdelningen mellan stat och kyrka är en central men konfliktfylld del av modernitetens självförståelse (Cavanaugh, 2009). Uppdelningen är samtidigt en process som bör ses i relation till de olika konfessionella kontexterna och för Sveriges del utvecklades moderniteten i förhållande till landets protestantiska arv (Sigurdson, 2009, s. 353). Detta innebär att den romersk-katolska kyrkan, som under större delen av den postreformatoriska perioden befunnit sig under restriktioner i Sverige, befann sig i en specifik religiös och politisk kontext som vilade på en konfessionell grund (Werner, 2015). Följande bakgrundsavsnitt avser därför ringa in relevanta delar av denna modernitet och hur den är avgörande för att förstå den romersk-katolska kyrkans ecklesiologiska reflektion under det tidiga 1950-talets Sverige.

2.1. Modernitet som kyrkans privatisering och världens avmystifiering

Ett centralt inslag i modernitetens utveckling har varit en strävan efter att skapa en separation mellan religion och samhälle (Sigurdson, 2009). En relevant utgångspunkt för denna överblick är den westfaliska freden år 1648, en händelse som avslutade de sk. religionskrigen i Europa som brutit ut efter reformationen och som enligt Cavanaugh (2009) kan beskrivas som en central del av modernitetens skapelsemyt. Centralt gällande denna händelse är att etablerandet av principen *cuius regio, eius religio*, som innebar att fursten inom ett område avgjorde vilken religion som skulle vara förhanden, blev normerande för den absoluta statens utökade disciplinering av religionen (Sigurdson, 2009, s. 365). Denna process beskrivs av Cavanaugh (2002) som kännetecknande för statens förhållande till kyrkan som en aktör som var nödvändig att domesticera. Det är under denna period som begreppet religion etableras som de praktiker vilka kretsar kring människans inre liv och är samtidigt den process som bidrog till att förpassa religionen till en privat sfär utanför det politiska livets domän (Cavanaugh, 2002, s. 35).

Det är i enlighet med detta som Cavanaugh beskriver kyrkans privatisering som ett korrelerat till den moderna statens framväxt (1995, s. 398; 2022, s. 31). Cavanaugh (2002) ser därför att en väsentlig del av den moderna statens drivkrafter består av en strävan efter en domesticering av kyrkan samtidigt som staten självt övertar en sakral funktion som den entitet som möjliggör och upprätthåller fred, främst genom ett säkerställande av den egna autonomi (Cavanaugh, 2004, s. 393). Med utgångspunkt i denna historik har de protestantiska samfundet under moderniteten kommit att i tilltagande takt liera sig med statsmakten medan

den katolska kyrkans övernationella struktur bidrog till en mer konfliktfylld relation till den liberala och sekulära staten (Blückert, 2000, s. 128).

En annan aspekt av moderniteten som är relevant i denna kontext är den inverkan som industrialiseringen har haft för kyrkans självförståelse. På ett övergripande plan kan det konstateras att moderniteten har medfört en ny form av logik för samhället som kännetecknas av rationalisering och medvetenhet om de utvidgade möjligheterna till behärskning av världen som utökad byråkratisering, teknologi och vetenskap har medfört (Boglund et al., 2005, s. 179). Detta har i sin tur lett till en upplevelse av världens avmystifiering och tilltagande objektifiering (Roberts, 2015). Denna process har betydelse för ecklesiologin i den utsträckning som kyrkan, som del av världen, formulerar en självförståelse i relation till sin omgivning. Följande avsnitt avser därför ge ett exempel på hur kyrkans omgivning under tidigt 1950-tal kan beskrivas på ett övergripande sätt.

2.2. Antimodernism och avkonfessionalisering: den romersk-katolska kyrkan i Sverige

Vid början av 1950-talet genomfördes ett antal kyrkopolitiska och rättsliga åtgärder i Sverige som kom att utgöra en del av en större omförhandling av relationen mellan kyrka och stat. Religionslagstiftningen från 1951 gjorde det möjligt för människor att både ansluta sig till valfritt religiöst samfund (Werner, 2015, s. 45) samtidigt som lagen gav enskilda personer friheten att inte tillhöra religiösa sammanslutningar (Brohed, 2005, s. 257). Fram till 1951 behövde varje svensk medborgare vara medlem i ett av de samfund som godkännts av svenska staten (Wejryd, 2012, s. 325). Som del av den omförhandlingsprocess mellan stat och kyrka som påbörjas under efterkrigstiden kan man även se reformeringen av kyrkomötet som trädde i kraft samma år. Kyrkomötets reformering innebar en starkare representation av kyrkans lekmän och syftade till en utökad demokratisering och modernisering av Svenska kyrkan som var i takt med det övriga samhället (Brohed, 2005, s. 216). Farhågor restes kring att reformen skulle medföra en utökad partipolitisk representation på bekostnad av Svenska kyrkans intressen men tillbakavisades med hänvisning till föreställningen om folkkyrkans demokratiska innebörd och funktion (ibid.).

Denna demokratisering kan ses i relation till de allmänna politiska tendenser som präglade efterkrigstidens Sverige och som i stor utsträckning kretsade kring den socialdemokratiska folkhemsideologin och byggandet av välfärdssamhället (Brohed, 2005, s. 194). Inom den svenska statskyrkan fanns det sedan 1930-talet en rad olika ecklesiologier

som ofta formulerades inom ramen för begreppet *folkkyrka* och hade en politiserande inverkan i meningen att den avsåg demokratisera kyrkans struktur (Berntson, 2022, s. 99). *Folkkyrka* avsåg framförallt den *demokratiska* folkkyrkan i bemärkelsen att folket skulle styra kyrkan genom dess representanter (Wejryd, 2012.). På detta sätt skulle kyrkan erhålla sin legitimitet och relevans utifrån dess bidragande till upprättandet av välfärdsstaten (Rasmusson, 2007, s. 225). Den romersk-katolska kyrkan, å andra sidan, kan under denna tid karaktäriseras som en antimodern motkultur (se Tidigare forskning) och dess officiella hållning gentemot moderniteten är beroende av ett flertal faktorer. Men i detta sammanhang kan denna hållning ses som en reaktion mot den implicit materialistiska världsåskådning som moderniteten innebar och som ansågs vara oförenlig med kyrkans lära (O’leary 2006) samtidigt som den moderna sekulära staten associerades med protestantism (se Blaschke 2013).

Med denna bakgrundsöversikt har jag haft som avsikt att visa hur modernitetens relevans för kyrkan och teologin förankras inom två olika perspektiv på modernitet: dels den moderna statens framväxt och dess etablerande av distinktionen mellan en politisk och offentlig sfär som kontrast till en privatiserad och religiös sfär, dels industrialiseringens betydelse för framväxten av en ny politisk kultur. Moderniteten är utifrån detta perspektiv den organiserande principen för de kyrkliga samfundet i Sverige under denna period: folkkyrko-ecklesiologin diskuteras i relation till kyrkans behov av demokratisering, medan den romersk-katolska kyrkan i Sverige beskrivs som framstegsfientlig (Werner, 2015). Möjligheterna för ecklesiologin under svenskt 50-tal kan därför inte undvika att ta i beaktan de politiska tendenser som moderniteten medfört och hur ecklesiologin utformats i relation till dessa. Därför är utgångspunkten för denna uppsats att moderniteten i sig självt blir en central del av kyrkans politisk-teologiska kontext och därmed avgörande för hur ecklesiologin formuleras under denna period.

3. Syfte och frågeställningar

Med utgångspunkt i den svensk-katolska nyhetsförmedlingen kring perioden för 1951 års religionslagstiftning är syftet med denna undersökning att utifrån församlingsbladet *Hemmet och helgedomen*, analysera den ecklesiologiska reflektionen inom den romersk-katolska kyrkan i Sverige och hur denna ecklesiologi kan förstås i relation till hur kyrkan beskriver sin politisk-teologiska kontext (för definition av politisk teologi, se Metod). Undersökningens frågeställningar är därmed följande:

1. Hur beskrivs den romersk-katolska kyrkans ecklesiologi?
2. Hur beskrivs den romersk-katolska kyrkans politisk-teologiska kontext?
3. Hur kan den beskrivna ecklesiologin förstås i relation till hur den romersk-katolska kyrkans politisk-teologiska kontext beskrivs?

4. Material, källkritik och avgränsning

Det material som ligger till grund för denna undersökning består av samtliga nummer av församlingsbladet *Hemmet och helgedomen* som publicerades mellan 1950 och 1952, vilket sammanlagt är 66 nummer. Detta motsvaras av 22 nummer per år, varav respektive nummer består av åtta sidor. Detta motsvarar därmed ett antal på 176 sidor som ligger till grund för denna undersökning. Materialet har begränsats till församlingsbladets inledande texter, kommentarer kring inlägg i övrig nyhetspress samt övriga texter som varit av relevans för undersökningens syfte. I materialet skriver flera olika personer, ofta präster och teologer men även lekmän och privatpersoner. Ofta saknar inläggen underteckning. Om det i uppsatsen hänvisas till inlägg som är undertecknade av en upphovsman, refereras det i texten till dennes namn och datum. Om uppgifter om upphovsman saknas hänvisas till titel, datum och sida.

Som församlingsblad återspeglar materialet en del av den romersk-katolska kyrkans officiella röst i Sverige samt dess syn på förhållandet mellan kyrkan och det svenska samhället. Källkritiska invändningar kan riktas i relation till i vilken utsträckning de röster som framträder i materialet ger en definitiv bild av hur den ecklesiologiska reflektionen inom den svensk-katolska befolkningen i Sverige under denna period kunde ha gestaltats. Samtidigt är *Hemmet och helgedomen*, i egenskap av att vara församlingsblad för Sveriges katoliker, ett centralt informationsorgan som hade en viktig funktion vid förmedling av nyheter till denna del av befolkningen. Däremot bör inte den ecklesiologiska diskussion som förekommer i detta material ses som den enda möjliga som fanns inom den romersk-katolska kyrkan i Sverige under denna period, utan istället gestaltades ecklesiologin i materialet utifrån de som kunde och fick möjlighet att skriva i församlingsbladet. De källkritiska invändningar som går att rikta mot materialet handlar därför i stor utsträckning om i vilken utsträckning som materialet är uttömmande för den romersk-katolska kyrkans självreflektion i en svensk kontext och hur de representationer av kyrkan och dess kontext som framträder i materialet bör ses i förhållande till olika perspektiv på den romersk-katolska kyrkans historia i Sverige (se även Tidigare forskning).

Undersökningens avgränsning är perioden för 1951 års religionslagstiftning, och åren mellan 1950 och 1952 bedömdes vara en relevant tidsperiod för att ringa in den period som omgav denna lagstiftning. Undersökningen är avgränsad till titeln *Hemmet och helgedomen* till följd av att publikationen var ett nyhetsorgan och församlingsblad för den romersk-katolska kyrkan i Sverige och bedöms därför vara av relevans för att besvara undersökningens frågeställningar.

5. Teori

Modernitetens strävan efter etablerandet av separationen mellan religion och politik (se Bakgrund) har ifrån olika håll kommit att ifrågasättas, inte minst utifrån begreppet postsekularitet. Eftersom postsekularitet innefattar flera olika perspektiv kommer denna undersökning att ta fasta på två ingångar till idén om postsekularitet: dels postsekularitet som ett postdurkheimskt tillstånd (Sigurdson 2009) men även det som av Rasmusson (2007) beskrivs i termer av en postsekulär diaspora-ecklesiologi. Det är av vikt för undersökningen att materialet analyseras utifrån ett perspektiv som problematiserar den kyrkosyn som modernitetens paradigm medför (se Bakgrund) och därmed inte betraktar religionens och kyrkans modernisering som en politiskt neutral konsekvens av modernisering. Teorin bidrar därför till att åskådliggöra ecklesiologin i förhållande till den politisk-teologiska kontext som moderniteten innebär (se Metod). Nedan följer en beskrivning av dessa ingångar.

5.1 Postsekularitet

Begreppet *postsekularitet* betecknar ett tillstånd som varken går att identifiera som entydigt religiöst *eller* sekulärt (Sigurdson, 2009, s. 11). Att definiera religionens sfär blir i sig en politisk handling eftersom definitionen etablerar en gräns kring vad som uppfattas vara religionens legitima sfär och hur religionen ska betraktas i anslutning till andra områden (Sigurdson, 2009, s. 26). Utifrån ett postsekulärt perspektiv existerar ingen i sig självt religiös sfär som separerad från andra sfärer, vare sig dessa sfärer definieras som etiska eller politiska (Sigurdson, 2009 s. 26). Gränssättandet blir därför självt ett resultat av politiska förhandlingar och definitioner av hur politik och religion relaterar till varandra, i ett samtida såväl som i ett historiskt perspektiv. Enligt Sigurdson (2009) karaktäriseras det postsekulära tillståndet av

dess ”postdurkheimianska karaktär” (s. 345), därför kommer postsekularitet diskuteras i förhållande till detta begrepp.

Enligt sociologen Emile Durkheim är religionen samhällets sätt att “symboliskt representera och upprätthålla sig självt som kollektiv” (Sigurdson 2009, s. 346) vilket innebär att religionen är för samhället den sammanhållande princip som till följd av denna funktion investerar sakral mening åt kollektiva ideal, riter och symboler som finns inom olika samhällen (Sigurdson 2009 s. 347). Därför innebär den durkheimiska religionsdefinitionen att religion även förekommer i moderna samhällen som avlägsnat sig från inflytandet av mer traditionella religioner (Sigurdson, 2009, s. 346). I kontrast till detta innebär ”postdurkheimisk” förekomsten av ett flertal religiösa system som ger samhället dess sakrala legitimitet, vilket innebär att detta tillstånd uppvisar en mer pluralistisk karaktär än vad den durkheimiska förståelsen möjliggör (Sigurdson, 2009, s. 357). Postsekularitet kommer därför i analysen att användas i relation till både föreställningen om ett postdurkheimiskt tillstånd såväl som till Durkheims religionssyn. Detta eftersom begreppen åskådliggör en central aspekt av hur samhället, och därmed kyrkan i samhället, representerar sig självt under moderniteten (se Bakgrund) och är därför av relevans för denna undersökning.

För denna uppsats del innebär föreställningen om ett postsekulärt tillstånd (Sigurdson 2009) att modernitetens diskurs om rationalisering, sekularisering och religionens nödvändiga privatisering problematiseras. Detta är avgörande för hur materialet tolkas, eftersom begreppet postsekularitet, och i dess följd postdurkheimisk, istället möjliggör ett perspektiv på den romersk-katolska kyrkan i Sverige under tidigt 1950-tal som belyser både kyrkans egen självförståelse och dess kontext som en kontinuerlig omförhandling mellan kyrkans och dess omgivnings gränser. Postsekularitet åskådliggör därmed inte enbart religionens, i detta fall kyrkans, politiska dimension utan även modernitetens religiösa och sakrala arv (se Sigurdson 2009; även Bakgrund).

5.2. Diaspora-ecklesiologi

I relation till ovanstående framställning av postsekularitet kan man även tala om en postkonstantinsk kyrka (Yoder 1961;1976) i den mening att kyrkans relation till den världsliga makten har förändrats som en konsekvens av den förändring som moderniteten medfört (se Bakgrund). Moderniteten har för kyrkan inneburit att den inte i samma utsträckning som tidigare kan beskrivas som en kulturellt och socialt privilegierad institution samtidigt som den

tidigare hegemoni som kyrkan besatt, inte minst gällande samhällets religiösa funktioner, idag inte längre är självklara (Sigurdson, 2009, s. 357). I relation till denna idé om en postkonstantinsk kyrka kan man även tala om en postsekulär diaspora-ecklesiologi (Rasmusson 2007) i bemärkelsen att denna förändrade relation mellan kyrka och stat har medfört ändrade förutsättningar för kyrkan att formulera sin identitet. Kyrkan kan utifrån denna diaspora-ecklesiologi förstås som icke-nationell eller obunden till ett specifikt område och därmed som ett vittnesbörd om den “fredens ontologi som finns i centrum för kristen tro” (Rasmusson 2007, s. 233) i en avkristnad värld (Yoder, 1961). Även för Karl Rahner var föreställningen om kyrkan i diaspora central eftersom den åskådliggör en viktig aspekt av kyrkans förutsättningar och liv i ett förändrat samhälle präglad av sekularisering och pluralism (se Lennan, 2018, s. 444).

I denna uppsats medför användningen av begreppet diaspora-ecklesiologi till att bidra med ett perspektiv på den romersk-katolska kyrkan som en konkret praktik inom den specifika kontext som kyrkan under 1950-talets Sverige lever inom. En diaspora-ecklesiologi innebär därmed att kyrkan formas i närhet till sin politiska och teologiska omgivning och hur dessa skapar betingelser för kyrkans självförståelse (Rasmusson, 2007, s. 233). Detta möjliggör ett viktigt perspektiv på den romersk-katolska kyrkan i Sverige under tidigt 1950-tal eftersom det innebär att kyrkan inte lever separerad från världen utan är ofrånkomligen en del av en värld som är bortom dess kontroll och som den samtidigt påverkas av (ibid.). Idén om en diaspora-ecklesiologi och dess närhet till begreppet postkonstantinsk kyrka möjliggör därför ett synliggörande av viktiga aspekter av kyrkans liv i den moderna världen.

6. Metod: Innehållsanalys och dess ecklesiologiska utgångspunkter

Undersökningens metodval beskrivs som innehållsanalys. Nedanstående är en redogörelse för hur metoden har applicerats på materialet.

Utgångspunkt för innehållsanalysen har varit en kodningsprocess som syftar till att identifiera två teman i materialet: den romersk-katolska kyrkans ecklesiologiska reflektion i *Hemmet och helgedomen* samt beskrivningen av dess politisk-teologiska kontext. Dessa två teman är i sin tur baserade på undersökningens två inledande frågeställningar (se Syfte och frågeställningar, 3). Som område inom teologin kan ecklesiologin beskrivas som det teologiska studiet av kyrkan, dels utifrån kyrkans egen horisont såväl som externt i

förhållande till kyrkan (Avis, 2018, s. 3). Denna undersökning utgår från ett tvådelat perspektiv på ecklesiologin: dels ett idéperspektiv på kyrkan som analyserar de teologiska beskrivningarna av kyrkan och dess identitet, dels den empiriska kyrkan i förhållande till dess konkreta omgivning. Detta delade perspektiv är grundläggande för den innehållsanalys som tillämpats på materialet (se även Teori).

Kategoriseringen av hur kyrkan beskrivs i materialet har genomförts i ljuset av Dulles (2002) bok *Models of the Church* och i anslutning till detta har fokus legat på att uppmärksamma repetitioner i materialet (Bryman 2018, s. 705). Dulles beskriver flera modeller i sin bok, men de modeller som kunde identifieras i materialet, och som därför använts vid materialets kategorisering, är följande:

Kyrkan som institution: Denna modell avser den ecklesiologi som primärt beskriver kyrkan som identifierbar med dess synliga strukturer (Dulles 2002, s. 27) och hur denna institutionella dimension är central för kyrkans självförståelse (s. 27). Kyrkan kan enligt denna modell beskrivas i relation till dess konstitution, regelverk och kyrkliga ämbeten men även i förhållande till nödvändigheten i att kyrkans medlemmar accepterar denna struktur (s. 26).

Kyrkan som Kristi mystiska kropp: Denna ecklesiologiska modell beskriver kyrkan både som en mystisk gemenskap och som en organisk enhet (Dulles, 2002, s. 42), med olika lemmar och funktioner. Central för denna ecklesiologi är kyrkans osynliga egenskaper som en del av kyrkans inre enhet och gemenskap och kan enligt Dulles (s. 43) identifieras hos Augustinus som exempelvis beskriver kyrkan som den osynliga gemenskap som byggs upp och livnärs av Kristus nåd. I kontrast till föregående ecklesiologiska modell har denna ett tydligt fokus på kyrkans ”osynliga” egenskaper.

Kyrkan som sakrament: Centralt för denna ecklesiologi är kyrkans sakramentala karaktär. Ett sakrament beskrivs av Dulles som i första hand ett materiellt tecken för den osynliga nåden (s. 58) och till skillnad från ett tecken i bemärkelsen som en instans som är ställföreträdande för något som är frånvarande så innehåller och förmedlar sakramenten den nåd som de betecknar (s. 59). Det är i denna bemärkelse som Kristus kan förstås som Guds sakrament i den mening Kristus förkroppsligar den nåd som han representerar (Dulles 2002, s. 60).

Dessa modeller har använts för att kategorisera den ecklesiologiska diskussion som förekommer i materialet samtidigt som materialet, inom ramen för undersökningens första frågeställning (”*Hur beskrivs den romersk-katolska kyrkan i Sverige utifrån Hemmet och helgedomen?*”, se Syfte och frågeställningar, 3), kontinuerligt analyseras genom dessa

modeller. Därför används Dulles (2002) modeller både vid materialets kategorisering och som del av analysen. Resultatet över de ecklesiologiska modellernas förekomst i materialet har sedan sammanställts i analysens första cirkeldiagram (se Analys 8.1).

Metodens andra utgångspunkt har utformats för att besvara undersökningens andra frågeställning (*"Hur beskrivs den romersk-katolska kyrkans politisk-teologiska omgivning?"*). Utgångspunkt för denna del har varit Healy (2000) bok *Church, world and the Christian life* samt det teoretiska ramverket (se Teori). Healy formulerar en ecklesiologisk metodik i kontrast till ovanstående modellbaserade ecklesiologi som Dulles representerar. Healy (2000, s. 53) betonar hur kyrkan kan förstås som både delaktig och involverad i världens gestaltning och beskriver i anslutning till detta att kyrkan bör undersökas i relation till dess levda erfarenhet. Det ecklesiologiska perspektivet utgår därmed ifrån hur kyrkans konkreta manifestationer kan förstås som uttryck för kyrkans identitet (se Healy 2000). Grundläggande för ecklesiologin blir därför att den undersöks som förkroppsligad i en social, politisk och historisk kontext något som även ansluter till undersökningens bakgrundsavsnitt och teoretiska ramverk. Eftersom frågeställning 2 avser besvara i vad kyrkans politisk-teologiska kontext består av, har materialet kategoriserats i relation till följande definition av politisk-teologi:

Political theology is [...] the analysis and criticism of political arrangements (including cultural–psychological, social and economic aspects) from the perspective of differing interpretations of God's ways with the world (Cavanaugh och Scott, 2004, s. 1).

Den kontext som avses undersökas via tema 2 kan därmed beskrivas som kyrkans politiska kontext i bred bemärkelse som innefattandes dess sociala, kulturella och religiösa omständigheter. Denna kontext har därefter kategoriserats utifrån undersökningens teoretiska ramverk såväl som dess bakgrundsbeskrivning. Kategorierna har därför växt fram ur materialet genom en närläsning av material i relation till teori och bakgrundsavsnitt (se Teori samt Bakgrund). Detta innebär att denna del av metoden avser att ringa in *hur kyrkan som förkroppsligad reflekterar kring dess politiska kontext*. På detta sätt avses den ecklesiologiska metodiken som den beskrivs av Healy (2000) aktualiseras i tematiseringen av kyrkans sociala förkroppsligande. I likhet med tema 1 har fokus legat på repetitioner i materialet och hur dessa går att identifiera som separata kategorier. Kategorierna som använts under analysens andra del är därmed följande:

Avkristnande: De traditionella religionernas avtagande betydelse i Europa under 1900-talet gav utrymme för framväxten av olika mer sekulära ideologier som med en durkheimsk religionsförståelse besitter religiösa drag (Sigurdson, 2009, s. 348). I denna bemärkelse kan man därför tala om en “avkristning” framför “sekularisering” av samhället (ibid.).

Civilreligion: Sigurdson (2009, s. 351) visar hur den durkheimska religionsförståelsen kommer till uttryck hos Rousseau, som formulerade begreppet “civilreligion” som ett sätt att beskriva en statsreligion i den bemärkelsen att den ska fungera som central för samhällets ordning.

Svenska statskyrkan: Avser kontexten för de reformer som Svenska kyrkan under den undersökta perioden genomgick (se Bakgrund), reformer som ofta motiverades utifrån olika folkkyrkosyner.

Nihilism: Avser industrisamhällets tekniskt-rationella världsåskådning och teknikens framskjutna position under moderniteten, men även i förhållande till modern politik och moderna ideologier (se Bakgrund).

För att besvara undersökningens tredje frågeställning (“*Hur kan den beskrivna ecklesiologin förstås i relation till hur den romersk-katolska kyrkans politisk-teologiska kontext beskrivs?*”) ställs dessa teman i relation till varandra genom att se hur den kyrkliga självförståelsen (tema 1) kan förstås i relation till hur kyrkans politisk-teologiska kontext beskrivs (tema 2). Eftersom denna frågeställning är av mer diskuterande natur, kommer jag att besvara denna fråga under en avslutande diskussion (se Diskussion).

7. Tidigare forskning

Härmed redovisas den tidigare forskning som är av relevans för uppsatsens ämne.

I *Postreformation och katolicism i Norden* (2022) argumenterar Werner för att den svenska katolicismen bör förstås i termer av motkultur. Werner sätter detta i relation till hur den för-konciljära katolicismen karaktäriserades av en antimodern-motkultur i den bemärkelse att romersk-katolska kyrkans avvisande hållning gentemot det moderna samhället var en central del av dess officiella hållning mot omvärlden. Werner beskriver hur betoningen hos denna tids katolicism låg på dess ultramontana och romorienterade inriktning samt dess avvisande hållning gentemot den liberala och sekulära ideologi som fick en alltmer framskjuten plats i legitimeringen av den moderna nationalstaten (s. 298). Werner beskriver i relation till detta att katolicismen i Sverige var även en motkultur i bemärkelsen att i de

protestantiska länderna var reformationen en central del av den nationella självförståelsen (s. 299). Werner beskriver samtidigt hur ett centralt uttryck för denna katolska motkultur var det missionsarbete som syftade till de nordiska ländernas återvändande till den romersk-katolska kyrkan (s. 308). Samtidigt visar Werner hur denna motkultur kunde komma till uttryck i framväxten av en konversiondiskurs, där offentliga utläggningar kring enskilda konversionsberättelser fungerade som ett avståndstagande till både den inhemska konfessionen och uppfattningen av denna som splittrad i kontrast till den romersk-katolska kyrkans enhet och hierarkiska struktur (s. 314). Utifrån detta visar Werner hur katolicismen i Sverige formulerades och fick sin särprägel i nära dialog med den inhemska konfessionella kulturen.

I sin undersökning *Catholic Mission and Conversion in Scandinavia: Some reflections on religion, modernisation, and identity construction* beskriver Werner (2010) hur denna motkultur kom att resultera i ett tilltagande antal konversioner, även om detta antal sett i förhållande till hela svenska befolkningen, var låg. Däremot argumenterar Werner för att dessa konversioner bör ses som olika uttryck för modernitetens utveckling, inte minst då konversioner kan ses som uttryck för utökad individualism och åsiktsfrihet (Werner 2010, 78). Werner beskriver hur den katolska kyrkans oppositionella hållning gentemot moderniteten därmed bidrog, paradoxalt nog, till samhällets tilltagande modernisering.

Ett annat tema inom den tidigare forskningen är antikatolicism. De studier som kan nämnas i anslutning till denna undersökning är två studier som kretsar kring antikatolska uttryck med fokus på 1900-talets Europa och Sverige. I sin studie *A Comparative Historical Categorisation of Anti-Catholicism* genomför Wolffe (2013) en kategorisering av antikatolicismen i fyra kategorier: en konstitutionell-nationell (s. 183), en teologisk (s. 189), en sociokulturell (193) och en folklig antikatolicism (s. 197). I sin studie beskriver Wolffe de karaktäristiska dragen för respektive kategori och hur de har kommit till uttryck under tidens gång. Wolffe argumenterar för att det framförallt är den konstitutionell-nationella och sociokulturella formen av antikatolicism som visat sig vara mest livskraftiga i övergången från en protestantisk-konfessionell kontext till det liberala samhällets utveckling och dess sekulära ideologier (ibid., 182). I de protestantiska länderna kom antikatolicismen att fungera som en grund för den nationella identiteten, vilket kunde ses inte minst i de skandinaviska länderna under mitten av 1800-talet vid tiden för förändringar i religionslagstiftningen (s. 185). Wolff beskriver hur denna nationellt-konfessionella antikatolicism kom att ersättas av en sekulär-liberal diskurs i takt med samhällets sekularisering, något som innebar att de

antikatolska uttrycken istället kom att formuleras i termer av kyrkan som hot mot den konfessionslösa och liberala staten (s. 189).

I Sverige kom dessa tendenser till uttryck på ett flertal sätt. I sin undersökning *“Den katolska faran”*: Antikatolicismen och den svenska nationella identiteten i ett nordiskt perspektiv av Werner (2015) diskuteras hur dessa tendenser kom till uttryck i relation till 1951 års religionsfrihetslag. Werner baserar sin undersökning på publikationer i media (ibid., 43) och debatter från svensk riksdag (ibid., 46) perioden mellan 1850-talet till 1960-talet (ibid.). Werner visar hur man under debatterna framförallt riktade fokus mot det man uppfattade som katolicismens politiska funktion och klostrens funktion som propagandaverktyg för romersk-katolska kyrkan samtidigt som klostren beskrevs stå i strid med det demokratiska samhället och den enskildes fri- och rättigheter (ibid.). Att lagen ändå röstades igenom berodde till en del av att klosterförbudet stod i strid med Europarådets konvention om de mänskliga rättigheterna (ibid.)

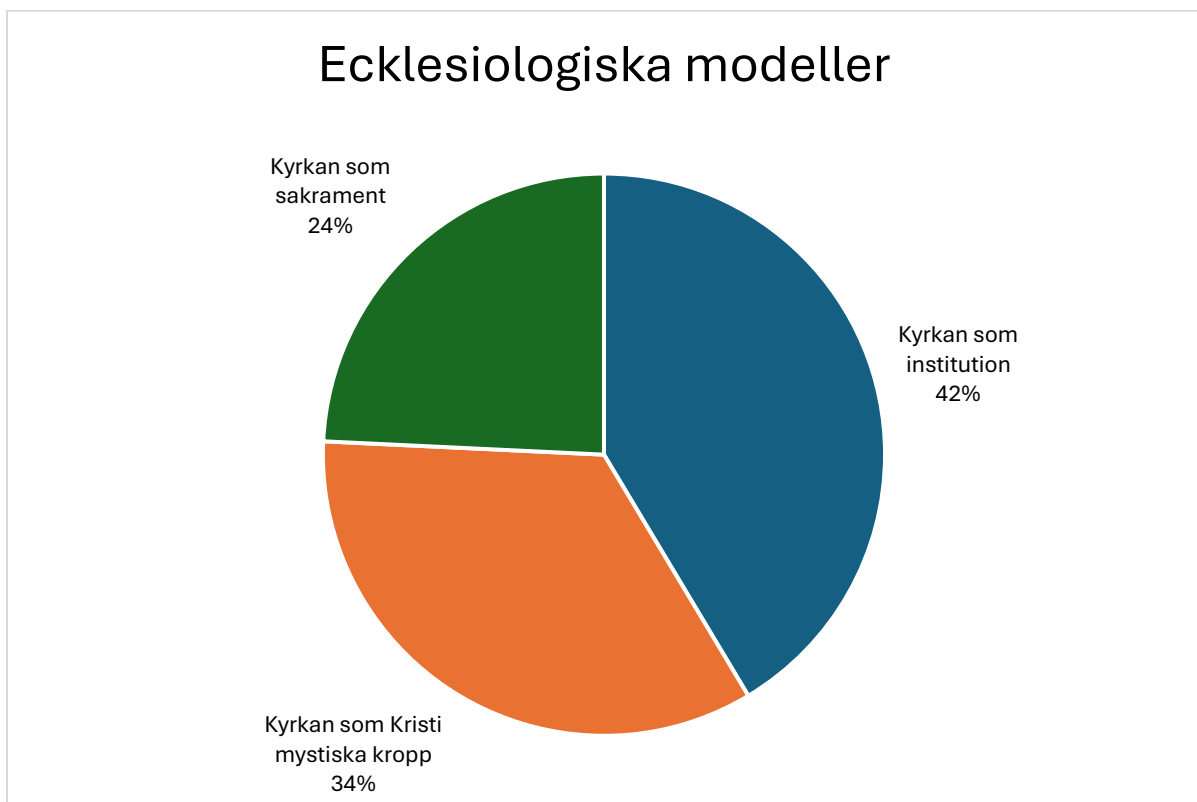
Med detta sagt positionerar sig denna undersökning mot den tidigare forskningen enligt följande: Eftersom den tidigare forskningen utgår från en ecklesiologisk förståelse av den romersk-katolska kyrkan som i stor utsträckning betonar dess institutionella dimension bör det framhåvas att denna ecklesiologi inte var den enda modell som den romersk-katolska kyrkan reflekterade kring under den för-konciljära tiden (Dulles 2002). Den tidigare forskningen saknar därigenom en tydlig problematisering av modernitetens uppdelning av religion och politik i separata sfärer. Utifrån ett postsekulärt perspektiv går det att understryka att den tidigare forskningen reproducerar föreställning av den sekulära statens neutralitet och modernitetens definition av det politiska som befriat från kyrka och religion (se Bakgrund). Den tidigare forskningen saknar därmed ett perspektiv som undersöker kyrkans förhållningssätt utifrån dess egna villkor och saknar därmed en diskussion kring inte i vilken utsträckning som det sekulär-liberala paradigmet kan förstås i anslutning till en systematisk analys av samspelet mellan kyrkans självförståelse och dess beskrivna kontext. Genom att analysera den romersk-katolska kyrkans församlingsblad *Hemmet och helgedomen* under åren 1950 till 1952 skiljer sig uppsatsen även åt gällande material och tillför på så sätt ett unikt perspektiv på den romersk-katolska kyrkan i Sverige och hur denna kyrka förstod sig själv i förhållande till sin beskrivna omgivning.

8. Analys

8.1. Ecklesiologi

Nedan följer en analys av materialet utifrån de ovan beskrivna ecklesiologiska modellerna (se Metod).

Först redogörs för analysens kvantitativa del genom Cirkeldiagram 1: Ecklesiologiska modeller. Här redogörs för i vilken utsträckning de beskrivna modellerna förekommer i materialet (se Metod). Därefter genomförs en analys av de ecklesiologiska modellerna som de beskrivs av Dulles (2002) i relation till hur respektive ecklesiologi formuleras i materialet (se även Metod.). Modellerna analyseras separat men kommer avslutningsvis att kommenteras i relation till varandra för att besvara undersökningens första frågeställning.



8.1.1. Kyrkan som institution

Kyrkan som *institution* betecknar kyrkan som identifierbar med dess synliga strukturer (Dulles, 2002, s. 27). Kyrkan kan enligt denna modell beskrivas i relation till dess konstitution, regelverk och kyrkliga ämbeten men även i förhållande till nödvändigheten i att

kyrkans medlemmar accepterar denna struktur (s. 26). I materialet kommer detta till uttryck på olika sätt, inte minst i förhållande till kyrkans ofelbarhet och dess funktion som odelat rättesnöre för människans tillvaro. Detta innebär att kyrkan som institution och dess konstitution har en gudomlig grund som instiftad av Kristus självt (Dulles, 2002, s. 29):

Kyrkan kan endast genom tron på Kristi gudom utbreda sig, och genom denna sin utbredning betygar hon sitt gudomliga ursprung från Kristus i den Helige Ande. Den Helige Ande kom för att uppenbara och begynna det utlovade messiasriket, som Frälsaren före sin himmelfärd hade sagt till sina lärjungar. Detta rike är Kyrkan. [...] Den första kristna pingstdagen trädde Kyrkan första gången fram för offentligheten såsom Kristus organiserat den, under ledning av den Helige Ande. [...] Kristus har stiftat och grundlagt Kyrkan, den Helige Ande har kallat Kyrkan till liv och verksamhet (Hemmet och helgedomen, 1950 15 juni, 1950, s. 1).

För den enskilde troende innebär denna ecklesiologi att människans frälsning står i proportion till dennes tillhörighet till kyrkan som institution (Dulles 2002, s. 34). Tillhörigheten innebär att denne får "in det 'orubbliga, det statiska, det vilande' i sitt liv" något som leder till att man "[d]å begriper [...] att det är vi som skall rätta oss efter Kyrkan och inte Kyrkan som skall rätta sig efter oss" (Hemmet och helgedomen, 15 oktober 1950, s. 2). Det är däremot inte institutionen som är ett självändamål inom denna ecklesiologi utan kyrkans organisatoriska funktion står i relation till dess förvaltarskap av tron och traditionen samtidigt som kyrkan är nödvändig som förmedlare av nådemedlen (se Dulles, s. 33). Kyrkan är därför den nödvändiga kropp som frälsningens inkarnation behöver i världen:

Varje katolik vet och förstår att icke allting som Gud har uppenbarat står i Bibeln. Den kompletteras genom den muntliga överlämningen, d.v.s. genom de kristna trossanningar som apostlarna predikat men inte uppskrivit. Bibeln och traditionen tillsammans ger oss således först det som kallas Det levande Gudsordet. Detta bevaras, utlägges och förkunnas av Kyrkans läroämbete, d.v.s biskoparna under påvens ledning (Wehner, 1950 1 december, s. 1)

Institutionens nödvändighet för kyrkan diskuteras samtidigt i materialet i relation den splittring som reformationen resulterade i vilket beskrivs som grundat i en vägran att erkänna "den fullmakt och det ansvarsfulla uppdrag som Kyrkans läroämbete enligt Bibeln har fått av Jesus Kristus" (Wehner ,1950 1 december, s. 1) samtidigt som "en fyrahundraårig erfarenhet

lär oss [...] vad det för med sig att inte längre erkänna denna levande, ofelbara auktoritet i trosfrågor. I stället för den frid och enhet som Kristus ville blir det splittring och sekter” (ibid.). Detta kommer även till uttryck i att ”enhet mellan kristna kan icke finnas, förrän tron är gemensam” (Hemmet och helgedomen, 1950 1 maj, s. 5). Denna ecklesiologi kan enligt Dulles (s. 32) samtidigt beskrivas som triumfatorisk i den bemärkelse att betydelsen vid den romersk-katolska kyrkans centrala position bland övriga kristna samfund är framhävs. Samtidigt framträder en mer försonlig inställning till andra kristna samfund i materialet:

Vi veta exempelvis att splittringen är ett ont. Men det har fört det goda med sig, att den katolska trosläran genom motsättningen har förtydligats på många punkter. Nu må katolikerna icke överdriva detta faktum och påstå, att splittringen är något gott, som i och för sig skulle berika Kyrkans troslära. [...] Hur många av oss har icke känt glädje, då vi haft tillfälle att utbyta tankar i trosfrågor och bidra till enheten, som varje ärlig kristen längtar efter (Hemmet och helgedomen, 1950 1 maj, s. 5).

Men som återspeglning av Kristi vilja innebär denna ecklesiologi samtidigt en tydlig resiliens gentemot det mänskliga livets respektive samhällets föränderlighet och hur dessa ofta underkastar sig “den heliga Tidsandan” (Hemmet och helgedomen, 1952 15 januari, s. 3), en tidslighet som ofta skiljer sig från Kyrkans hållning men som snart ändras och följs “av helt andra tankar, som mer än en gång överensstämmer med Kyrkans” (ibid.). Kyrkans institutionella förkroppsligande leder därför till en viss distanserad hållning gentemot det politiska livet:

Vi anförtro vår personliga samvetsfrihet endast åt Gud. I sista hängivenhet ger vi oss och lyder Herren allena, av Gudsfruktan och helig kärlek. Men Gud lyder vi lika gärna både direkt och, enligt hans anordningar, indirekt i hans ställföreträdare, som av honom ha auktoritet på vissa områden (Strang, 1950 15 september, s. 1).

Som grundat och instiftad av Kristus självt innebär detta att den romersk-katolska kyrkan har en central position, inte enbart bland andra kristna samfund (Dulles, s. 32) utan även som en gudomligt sanktionerad institution.

8.1.2. Kyrkan som Kristi mystiska kropp

Kyrkan som *Kristi mystiska kropp* betonar kyrkan både som en mystisk gemenskap och som en organisk enhet (Dulles, 2002, s. 42), med olika lemmar och funktioner. I kontrast till föregående ecklesiologi ligger betoningen här på kyrkans ”osynliga” egenskaper (se Metod). Detta kommer till uttryck på olika sätt i materialet, inte minst i att “vår katolska gemenskap hänger samman med Kristi närvaro bland oss” och “sluter vi oss [...] nära intill honom, så är hela Kyrkan med” (Paillerets, 1950 15 maj, s. 1). Utifrån Dulles (2002) hänvisning till Augustinus kan denna beskrivning av gemenskapen och delaktigheten i kyrkan som Kristi mystiska kropp beskrivas som konstituerad av nåden som både är kyrkans inre liv och dess förutsättning.

Dulles beskriver att denna ecklesiologi även kommer till uttryck i Yves Congars idé om kyrkan som frälsningsgemenskap (s. 41), något som i materialet kan ses i anslutning till formuleringen om att “[v]arje egoism är ett brott mot enheten i Kristi hemlighetsfulla kropp”, något som får “återverkningar i Kyrkans stora familj” (Hemmet och helgedomen, 1951 1 oktober, s. 3). Denna frälsningsgemenskap kan därför ses i förhållande till hur individen i kyrkan bör förhålla sig till kyrkan som gemenskap:

Guds Son, Jesus Kristus, blev ej blott människa för att predika en kort tid, instifta de heliga sakramenten och frälsa människorna genom sitt lidande och död. Nej, han ville också för all framtid ena alla dem som tror på honom i ett samfund. 'Alla skulle vara ett, såsom Fadern och Sonen äro ett'. Han ville göra alla till Guds barn (Styp, 1951 1 februari, s. 1).

Denna tvådelade betoning av kyrkan som enhetligt samfund samt mänsklighetens uppgående i detta leder till att Kristi mystiska kropp som frälsningsgemenskap (Dulles, s. 41) kan förstås som en i grunden övernationell gemenskap. Detta kan ses i relation till Dulles (2002, s. 41) beskrivning av den mystiska kroppen som både nådens inre gemenskap och som synligt samhälle, vilket även kan ses i följande:

”Under Kristus- huvudet- samlar kyrkan alla sina barn till en övernaturlig livsgemenskap, till en av lära och lag formad och av kärlek levande församling. Denna erhåller och underhåller sitt liv av den enda och gemensamma uteslagna livskällan, Kristus. En sådan gemenskap är övernaturlig, ty de enskilda medlemmarnas förbindelser med varandra gå alla genom Kristus (Hemmet och helgedomen, 1951 15 november, s. 1).

Detta innebär att kyrkan som Kristi mystiska kropp är ett samspel mellan den övernaturliga och naturliga världen, där nådens verkningar får både andliga såväl som materiella uttryck då det "[g]enom oss alla flyter en enda ström av nådens övernaturliga liv, som förmedlas till oss alla av Kristus. Men den enskilde erhåller ej denna nåd blott för sig utan även för de andra, för alla" (Hemmet och helgedomen, 1951 15 november s. 1). Kyrkan som Kristi mystiska kropp kan därför inte fullt ut identifieras med dess osynliga enhet och inte heller likställas med dess synliga strukturer (Dulles, 2002, s. 43), något som även går att se i materialet då kyrkans liv beskrivs som beroende av båda aspekter. Kyrkan som Kristi mystiska kropp kan, enligt Dulles (s. 44), därför betraktas som den andliga motsvarigheten till kyrkans institutionella dimension, vilket korrelerar med den institutionella ecklesiologins föreställning om att institutionen har ett andligt fundament samtidigt som den mystiska kroppen återspeglas i de synliga strukturerna. Samtidigt besitter denna ecklesiologi en organisk dimension till följd av dess betoning på kroppens olika funktioner (Dulles, 2002, s. 42). Dynamiken mellan kyrkans synliga och osynliga dimension kommer exempelvis till uttryck i föreställningen om att kyrkan som "både den orubbliga klippan och den levande organismen" är "i utveckling mot större och större mognad" (Hemmet och helgedomen 1950 1 december, s. 5) vilket betonar en aspekt av kyrkan som process- och utvecklingsorienterad.

Om kyrkan som Kristi mystiska kropp livnär av Kristi nåd, som Dulles beskriver det med hänvisning till Augustinus (s. 43), innebär detta i materialet att kyrkan är både övernationell gemenskap såväl som individens uppgående i den större gemenskap som kyrkan består av.

8.1.3. Kyrkan som sakrament

Kyrkan som *sakrament* är en ecklesiologisk modell som beskrivs i relation till en förståelse av sakrament som ett synligt tecken för en osynlig nåd (Dulles 2002, s. 58). Som sakrament är kyrkan både det synliga tecknet för nåden samtidigt som kyrkan är nådens förkroppsligande (ibid.). Denna ecklesiologi är närliggande den föregående modellen över kyrkan som Kristi mystiska kropp. Det finns däremot väsentliga skillnader som framträder med olika grad av tydlighet i materialet.

Dulles hänvisar exempelvis till Henri de Lubac som beskrev hur sakramenten är *kyrkans* sakrament eftersom de är sammanflätade med kyrkan som social instans och har samtidigt en uppbyggande funktion till följd av att sakramenten bygger kyrkan till att bli det

sakrament som kyrkan är (Dulles, 2002, s. 56). Sakramenten är därför den fortsatta inkarnationen av den försoning som Kristus möjliggjort och fortsätter att möjliggöra genom sin kyrka då ”den väsentligaste Gudsgåvan är ju Kristus själv, och sedan all den syndaförlåtelse, all den rening från synd och all den tillväxt i kristen fullkomlighet, som hans kärlek och barmhärtighet vill skänka oss ” (Broder Ludvig, 1950 15 december, s. 1). Som sakrament står kyrkan i nära relation till en förståelse av Kristus som Guds sakrament eftersom denna ecklesiologi ser kyrkan som representationen och förmedlaren av Guds nåd genom Kristus (Dulles 2002, s. 60). Detta kommer till uttryck i materialet i följande:

Kristus och Kyrkan är en enhet. Där Kyrkan är där är Kristus. Om Kyrkan talar, talar Kristus. Om Kyrkan välsignar, välsignar Kristus. Om vi beder med Kyrkan, beder vi med och genom Kristus. Om vi lever i Kyrkan, lever vi i Kristus.
[Kyrkan är] den Guds nåd som kan förvandla den svaga, syndiga människan
(Styp, 1951 1 februari, s. 1).

Och eftersom “[e]n av Herrens stora uppgifter på jorden var att lära oss förståelsens och förlåtelsens dygd, att uppliva barmhärtighet och kärlek” (Hemmet och helgedomen, 1951 15 oktober, s. 1) blir kyrkan som sakrament nådens fortsatta inkarnation i tiden (Dulles 2002, s. 62) och inte endast en betecknande och ställföreträdande instans för dess osynliga verklighet (ibid., 62). Som sakrament besitter därför kyrkan, likt Kristus, två naturer, en synlig respektive osynlig: både Kristus och kyrkan är en materiell instans för nådens immateriella verklighet (Dulles, s. 60). Denna sakramentala ecklesiologi befinner sig därför nära en trinitarisk förståelse av Sonens väsen, något som kommer till uttryck i materialet i termer att “[s]åsom Fadern har sänt mig, så sänder jag eder’ till de behövande, till de bedrövade, till de ensamma, till de övergivna, till de sjuka” (Styp, 1951 15 juni, s. 2). Därför kan denna ecklesiologi förstås som att den nåd som Kristus skänker världen materialiseras i kyrkans sakramentalitet:

Den viktigaste kärleksgärningen är medfirandet av det heliga mässoffret. [...] Här möter vi Kristi kärlek. Här deltagar vi i Kristi kärlek. Deltager i Kristi kärleksoffer, som förenar alla med Fadern. Det heliga mässoffret och den heliga kommunionen är de största kärleksgärningar som Kristus bevisar oss. [...] Det gäller för de kristna att bli riktigt medvetna om denna kärleksgåvas allvar, kraft och plikt. [...] (Ibid.).

Kristus inkarnation och kyrkans liv i världen har därför många paralleller utifrån denna ecklesiologi, då kyrkan, i ett historiskt konkret perspektiv, betecknar Kristus försonande nåd (Dulles, 2002, s. 60). Med hänvisning till Karl Rahner beskriver Dulles detta som att kyrkan innebär den historiskt fortsatta närvaron av det Gudomliga ordets inkarnering (s. 62), vilket i materialet går att se i relation till hur kyrkan som sakrament och inkarnation samtidigt implicerar en föränderlig dimension hos kyrkan, till följd av dess nedsänkthet i världen:

”Kyrkan är gudomlig och mänsklig. [...] Hennes historia återspeglar det världsliga samhällets förändringar. Och det är icke förvånansvärt, ty hennes uppgift är att gudomliggöra människomassan, där hon är inkarnerad, men utan att förhindra den utveckling, som allt skapat liv är underkastat (Hemmet och helgedomen, 1951 15 februari, s. 5).

Kyrkans delaktighet i tiden innebär därför att kyrkans liv kommer till uttryck på olika sätt. Samtidigt är kyrkan, till följd av dess inkarnation i tiden, del av världens prövningar. Kyrkan blir därför delaktig i Sonens sändning till världen genom dess delaktighet i Kristus lidande eftersom ”Kyrkan är ej himmelrikets salighet. Då Kristus talar om kyrkan talar han också om förföljelserna, om lidandet för himmelrikets och rättfärdighetens skull. Han ser realistiskt på kyrkans medlemmar. [...] Alltid ska det finnas ogräs bland vetet” (Styp, 1951 1 februari, s. 2).

Som Kristus sakrament blir därför kyrkan central som förlösare av den förtappade människan (Dulles, 2002, s. 60) samtidigt som kyrkan uppenbarar för människan att ”snart skall du komma underfund med, att misstänksamhet, ofördragsamhet, avund inte endast finns i det politiska livet nationerna emellan utan också i ditt eget hjärta” (Styp, 15 juni 1951, s. 1). Världens fallna tillstånd blir därför ett fenomen som syns i både det politiska livet såväl som i människans inre. Inkarnation och sakrament, nåd och Sonens sändning blir därför i denna ecklesiologi sammanflätade på olika sätt. I materialet framträder samtidigt en klyvning i relation till i vilken grad kyrkan bör förstås som gudomlig eller, som en följd av dess inkarnering i världen, indragen i världens synd.

8.1.4. ”Där Kyrkan är där är Kristus”: Kyrkans materiella och immateriella väsen

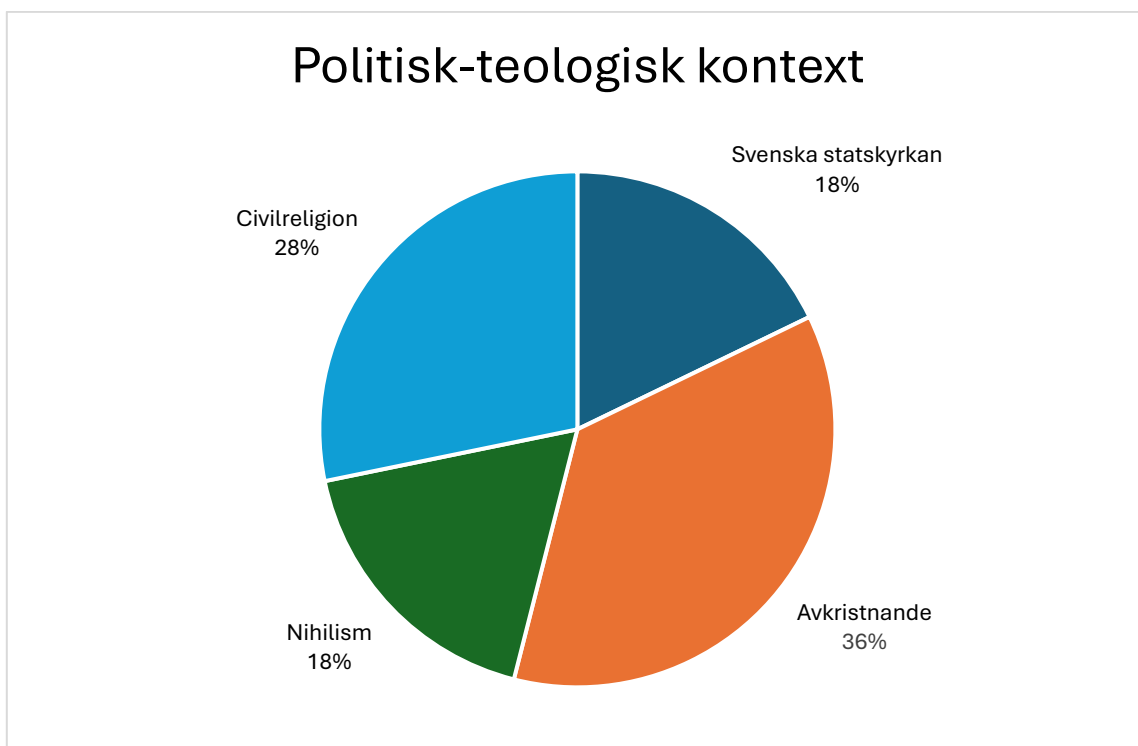
Under perioden 1950 till 1952 framträder i det undersökta materialet en ecklesiologi som betonar både kyrkans materiella och immateriella drag: som institution, Kristi mystiska kropp och som sakrament. Dessa ecklesiologier formuleras i relation till varandra: den institutionella

ecklesiologin står i paritet till dess grundande av Kristus samtidigt som institutionen blir den nödvändiga instansen som fysisk förmedlare av den osynliga nåden. Kyrkan som sakrament är därför beroende av kyrkan som institution. Samtidigt förmedlar ecklesiologin om Kristi mystiska kropp en närliggande ecklesiologi som betonar kyrkans osynliga respektive synliga egenskaper. Även inom denna modell framträder institutionen, i bemärkelse av den struktur och funktion som är nödvändig för att den mystiska och osynliga kroppens närvaro ska etableras i världen. Ecklesiologin återspeglar därmed ett trinitariskt och kristologiskt tänkande och bidrar till att etablera en förståelse av kyrkans synliga och osynliga liv som en analogi av Kristus natur och liv i den Heliga Treenigheten. I materialet återspeglar därmed ecklesiologin frälsningsbudskapet om Guds nåd till människan: som institution, mystisk kropp och som sakrament blir kyrkan en fortsättning av Kristus inkarnation och frälsningsgärning i världen.

Frågeställning 1 bedöms härmed vara besvarad.

8.2. Politisk-teologisk kontext

Nedanstående cirkeldiagram illustrerar den romersk-katolska kyrkans politisk-teologiska kontext utifrån de kategorier som beskrivits i metodkapitlet (för definition av respektive kategori, se Metod). Materialet har kategoriserats utifrån fyra teman avseende den romersk-katolska kyrkans politisk-teologiska kontext i Sverige. Resultatet kommer i det följande att analyseras genom det teoretiska ramverket, tidigare forskning och undersökningens bakgrund. Resultatet för kategoriseringen illustreras i nedanstående diagram:



8.2.1. Avkristnande

I materialet beskrivs avkristnandet som en process som har inverkan på hela samhällskroppen. Detta uttrycks i att man behöver "betänka i vilken grad politiken i vår tid ingriper på alla livets områden. [...] En mängd frågor med betydande religiös och sedlig räckvidd avgöres numera ytterst av våra politiska instanser. Vi har sannerligen kraftiga anledningar till ett vaket och aktivt deltagande också i det politiska livet" (Hemmet och helgedomen, 1951 1 september, s. 2). I detta sammanhang diskuteras religionsfrihetslagen 1951 i termer av en accentuering av den pågående avkristningen av samhället, ett tema som bör ses i relation till etablerandet av en samhällelig civilreligiositet (se analys 8.2.2) samt i anslutning till de förändrade relationer som lagen innebär för kyrka och stat (se analys 8.2.3). Avkristnandet förstås därför i relation till framväxten av det moderniserade Sverige såsom det gestaltades under tidigt 1950-tal (se Bakgrund), en process som förklaras ha bidragit till att "det är kanske klokast att låtsas som att det inte fanns någon synd eller någon död eller överhuvudtaget något ont eller obehagligt för invånarna i vårt gemytliga folkhem, som kommit så högt över allt som är 'medeltida' (Hemmet och helgedomen 1950, 15 november, s. 2).

I materialet kommer denna modernitet till uttryck i den pågående urbaniseringen, en process som innebär utmaningar för den praktiserande katoliken som "i den moderna storstadens häxmaskineri vilja bevara sin religiösa tro och praktik, sitt sinneslugn och sin renhet" (Hemmet och helgedomen, 1952 1 februari, s. 3). Här framträder ett anti-modernt tema kring det moderna industrisamhällets framväxt och dess inverkan på människans själlsliv (se Bakgrund), ett tema som även kommer till uttryck i förhållande till den individcentrerade kultur som moderniteten har accentuerat då det i "den moderna avkristnade världen [...] vill man icke veta av gemenskap. Där tror man icke på offer" (Hemmet och helgedomen, 1951 1 oktober, s. 3). Här framträder ett tema kring individualismens centrala position i denna kontext, något som kan ses i relation till Sveriges protestantiska arv. Blaschke (2013, s. 125) beskriver exempelvis att protestantismen utifrån den romersk-katolska uppfattningen beskrevs som partikulär och individualistisk och som därför ståendes i kontrast till den övernationella institution som den romersk-katolska kyrkan representerar. Den individualistiska hållningen betraktades som kännetecknande inte enbart för protestantismen utan även för den liberala ideologi som kännetecknar moderniteten (Blaschke, 2013, s. 131).

Samtidigt som detta tema kring modernitet och avkristnande framträder beskrivs det hur den romersk-katolska kyrkan i Sverige "lever i en nyhednisk värld, där olika

frälsningsläror predikas” (Hemmet och helgedomen, 1952 15 januari, s. 3). Detta kan utifrån ett postdurkheimskt perspektiv ses som ett uttryck för att den tidigare enhetskulturen som grundad på kyrkans konfession, har upplösts och istället gett utrymme för en religiös pluralism. Sveriges avkristnande kan i anslutning till detta samtidigt diskuteras som en form av nyhedendom, vilket innebär att avkristnandet självt kan tolkas som ett uttryck för religiositet.

8.2.2. Civilreligion

Kategorin för "civilreligion" kommer till uttryck på ett flertal sätt i materialet. Som samhällets civilreligion, i bemärkelsen som central för samhällets ordning, betraktas demokratin och de mänskliga rättigheternas betydelse som särskilt centrala i denna kontext. Samtidigt visar formuleringen om att "den katolska uppfattningen av den enskilda människans värde, som väl får anses som själva fundamentet för varje sund demokrati" (Hemmet och helgedomen, 1950 15 februari, s. 2) att denna civilreligiositet är grundad på kristna värden. Den inom kristen teologi centrala föreställningen om människan som skapad till Guds avbild (Sigurdson, 2009, s. 258) framträder i detta uttalande som ett centralt inslag i det demokratiska styrelseskicket. Därför blir det även möjligt att omgestalta tolkningsutrymmet av det avkristnade samhället eftersom det går "att finna en hel del omedveten kristendom till och med bland dem som är de första att förneka den och som utgör det mörker som är oförmöget att förstå ljuset som kom in i världen" (Nelson, 1952 15 december, s. 2). Detta innebär att de sanningar och värderingar som kyrkan representerar även kommer till uttryck *utanför* kyrkan, även om detta inte erkänns eller är medvetandegjort av samhället:

En demokratisk uppfattning som bygger på alla mänskors av Gud givna höghet och värdighet är för oss något fullständigt självklart och naturligt [...].
Jämlikhetsidén är en tanke som den moderna hedendomen har tagit i arv av kristendomen. Hur länge den skall lyckas ha den kvar, då dess bärande grund borttagits är en annan fråga (Hemmet och helgedomen, 1950 15 juni, s. 2).

Detta går att se i förhållande till begreppet postsekularitet som betecknar hur religion och sekularitet som centralt modernt värde (Sigurdson 2009) har en överlappande historik. Demokratins postsekulära civilreligion framträder på ett annorlunda sätt i förhållande till de diskussioner som 1951 års religionslagstiftning skapar. I materialet framträder inte primärt en

diskussion kring vilka fördelar som lagstiftningen medför sett till den romersk-katolska befolkningen i Sverige utan det som är mest framträdande gällande lagstiftningen är dels de restriktioner som lämnats kvar mot upprättandet av kloster, dels lagens möjliggörande av utträde ur svenska statskyrkan utan krav på inträde i annat kristet samfund. Tillåtelsen att upprätta kloster, om än under vissa reservationer, beskrivs exempelvis “som en förnuftets och besinningens seger över fördomarna. Men huru starka dessa ännu är, därom vittna reservationerna” (Sundqvist, 1952 1 april, s. 1). Reservationen tolkas samtidigt som ett markerande från statens sida avseende den katolska närvaron i landet. Som del av denna kontext kommer här det civilreligiösa inslaget till uttryck som värnandet av en sekulär-liberal offentlighet som det katolska inflytandet, i form av kloster, skulle innebära ett hot mot. Enligt Wolffe (2015, s. 189) kom den protestantisk-konfessionella kulturen att ersättas av ett sekulär-liberalt paradigm i takt med liberaliseringen av samhället, något som även det kan betraktas utifrån idén om postsekularitet. Den antikatolicism som formuleras gällande reservationerna mot klosterväsendet kan ses som uttryck för civilreligionens värderingsmässiga såväl som territoriella anspråk. Werner (2015) beskriver exempelvis hur klosterdebatten framförallt beskrevs i politiska termer och inte religiösa vilket kan ses i relation till Cavanaughs (2002) beskrivningar av den moderna statens etablerande av begreppen kring politik som offentlig och religion som privatiserad. Gällande klosterdebatten har detta som följd att om religionen överskrider det privata domän, in i det offentliga, blir religionen politisk.

Vid sidan av detta framstår lagens möjliggörande att lämna statskyrkan som ytterligare ett steg mot samhällets separation från kristendomen. Detta kommer till uttryck exempelvis i att:

[m]an brukar tala om hedningar, men även de har en gudstro. Den religionslöse äger ingenting av det enda värdefulla som existerar i världen. [...] Om hans kyrka alltmer skall utbreda sig i vårt land, blir majlagarna av år 1951 av större betydelse för hela vårt folk än alla föregående religiösa, politiska och sociala förändringar (Hemmet och helgedomen, 1951 1 juni, s. 2).

Denna förändring har därför bäring på den avkristnandeprocess som beskrivits ovan (se Analys 8.2.1). Samtidigt kan detta ses som ytterligare ett steg i utvecklandet av modernitetens sekulär-liberala paradigm som etablerats som en central del av samhällets självförståelse.

Utifrån ovannämnda exempel kan temat för civilreligion, i viss utsträckning, förstås som durkheimskt i den mening att det som framträder i materialet är ett homogent

system som samhället representeras och upprätthålls genom. Detta system kan förklaras som en sekulär-liberal ordning där individens demokratiska rättigheter intar en särskild plats. Denna förståelse av civilreligion som durkheimsk kan däremot kompliceras utifrån idén om postsekularitet. Innehållet i denna civilreligion framstår som splittrat och öppet för tolkning om var betoningen ska ligga: utifrån den romersk-katolska horisonten uppfattas denna ordning exempelvis som i grunden kristen, medan det sekulär-liberala paradigmet, utifrån Wolffs (2015) beskrivning, betraktas detta som en annan form av *luthersk* konfessionalism. Civilreligionen kan därför i detta fall beskrivas som postdurkheimsk eftersom den består av olika skikt av sakral innebörd, samtidigt som tanken om människans grundläggande värde identifieras som centralt för både denna civilreligion och inom kristendomen.

8.2.3. Svenska statskyrkan

I materialet utgör svenska statskyrkan en central del av den politisk-teologiska kontexten. Den framträder i huvudsak gällande de diskussioner som kretsar kring de politiserande tendenserna inom Svenska kyrkan. Den framträder tydligt i relation till 1951 års religionslagstiftning och dess potentiella konsekvenser för den konfessionella staten, särskilt i förhållande till lagens möjliggörande av ett fritt utträde ur Svenska kyrkan utan krav på inträde i annat kristet samfund.

I materialet beskrivs denna upplösning av kopplingen mellan medborgarskap och religion som särskilt viktig. Med utgångspunkt i detta formuleras det som att "[v]i önskar inte alls något väldigt uttåg ur Svenska kyrkan till nyåret. Tvärtom. Alldeles särskilt inte till de Religionslösas Kyrka" (Hemmet och helgedomen, 1951 15 november, s. 2). Den demokratisering som kyrkomötet syftade till och den avkonfessionalisering som religionsfrihetslagen banade väg för bör samtidigt ses i relation till övergripande tendenser inom både kyrka och politik vid den här tidens Sverige (se Bakgrund). Berntson (2022, s. 99) beskriver exempelvis hur olika politiserande folkkyrko-ecklesiologier kom att utvecklas i Sverige under 1930-talet och framåt med syfte att ge legitimitet åt Svenska kyrkans politiska demokratisering. Samtidigt erhöll Svenska kyrkan sin politiska legitimitet och relevans utifrån dess delaktighet i byggandet av den svenska välfärdsstaten (Rasmusson, 2007, s. 225). 1951 års religionslagstiftning möjliggörande av utträde ur statskyrkan, utan krav på anslutning till annat samfund, kan därmed ses i relation till dessa tendenser. Lagstiftningen kan även ses som ett brott med den konstantinska modell som enligt Yoder (1976, s. 99) beskrivs ha varit förhärskande under kristendomens historia. I materialet beskrivs det som att den principiella

frågan är om den konstantinska modellen ska upplösas *eller* om denna modell ska kvarstå, trots kyrkans pågående politisering:

Den kvarstående stora religionsfrågan i vårt land är frågan om Svenska kyrkans vara eller icke vara som statskyrka. Vi svenska katoliker har att ta ställning till det sannerligen icke lättlösta problemet om vårt folk skulle vara bättre betjänt av ett liv och en ordning utan det kristna inflytande som just den nära förbindelsen mellan staten och Svenska kyrkan fortfarande möjliggör (Sundqvist, 1952 15 november, s. 4).

Folkkyrkotanken beskrivs därmed som problematisk, inte minst till följd av att den står i motsättning till "*Chorpus Christianum*, den självklart kristna och kring en konfession samlade staten" (Hemmet och helgedomen, 1952 15 mars, s. 2). Svenska kyrkan har därmed avlägsnat sig från sitt lutherska arv eftersom "Luther själv levde och räknade med ett bestående *Chorpus Christianum* och att Svenska kyrkan historiskt sett är byggd på samma förutsättningar" (ibid.). Kyrkans konstantinska identitet framträder här som ett centralt inslag, inte bara för den romersk-katolska kyrkan i Sverige utan även i dess syn på Svenska kyrkan. Den konfessionella staten är därför i sig en positiv skapelse i den bemärkelse att den upprätthåller det konstantinska kontraktet mellan den världsliga makten och kyrkan. Därför är den centrala frågan för Svenska kyrkan nu "[a]tt lyda eller icke lyda (staten)" (Hemmet och helgedomen, 1952 1 juli, s. 2) samtidigt som "[b]eroendeförhållandet [till] den alltmer avkristnade staten börjar tydligen att kännas mer och mer generande för den mera bekännelsestroga delen av svenska kyrkans prästerskap" (ibid.).

Eftersom 1951 års religionsfrihetslagstiftning medförde att medborgare kunde lämna svenska statskyrkan utan att behöva ingå i ett annat samfund tolkades detta som att ett paradoxalt tillstånd skapades som innebar en annan nivå av den avkristnandeprocess som man ansåg sig betrakta i samhället (se även Analys 8.2.1). I enlighet med Cavanaughs (1995; 2002) diskussion kring den moderna statens förhållande till kyrkan (se Bakgrund) kan den svenska statskyrkan under denna period därför ses som ett led i en längre historik i vilken kyrkan blivit föremål för politisk disciplinering. I vilken utsträckning den luthersk konfessionella respektive icke-konfessionella staten i Sverige kan legitimeras utifrån ett romersk-katolskt perspektiv kvarstår däremot som ambivalent i materialet.

8.2.4. Nihilism

Ett sista tema, nihilism, diskuteras inte explicit i relation till 1951 års religionslagstiftning. Däremot utgör det en väsentlig del av vad som kan beskrivs som den romersk-katolska kyrkans omgivning i Sverige.

I materialet framträder detta tema i anslutning till en diskussion kring modernitet, nyhedendom och den etiska och värderingsmässiga relativism som anses vara kännetecknande för det moderna industrisamhället och modern politik. Moderna politiska ideologier förklaras exempelvis vara "frukten av den utvecklade industrialismen" (Hemmet och helgedomen, 1952 15 mars, s. 1), vilket kan förstås i relation till den "rationellt-tekniskt-vetenskapliga kultur" (Boglund et al. 2005, s. 152) som är kännetecknande för industrisamhället. Detta industrisamhälle har gett upphov till en situation i vilken människan inte längre är "herre över maskinen utan maskinen herre över människan" (Hemmet och helgedomen 1952, 15 mars, s. 1) samtidigt som människorna i detta samhälle är "ofrånkomligen länkade vid varandra [...]. Vi kunna ej längre isolera oss. Isolering betyder det samma som ledningsbrott, och med oöverskådliga följder" (ibid.). Den fundamentala roll som den industriella maskinkulturen har fått vid organiserandet av människans livsvärld innebär därför att denna kultur självt har fått ett drag av sakralitet: "den sedeslöshet och upplösning av alla moralbegrepp som alltid följer i gudlöshetens spår. Också i vårt land kan man finna denna. Någon högste herre måste människan hava. När hon inte vill ha Gud, får hon istället en annan" (Hemmet och helgedomen 1951, 1 mars, s. 1). Denna beskrivning bör ses i förhållande till den efterkrigstida människans upplevelse av att befinna sig i den industriella och kapitalistiska maskinkulturen, något som formuleras som att "[o]visshet heter vår framtids signatur [...] Hur skall det gå med världen som våndas under krigshot, valutabrist, hunger och fruktan? [...] Inte minst har man anledning att oroas av värdenihilismens våldsamma propaganda"(Hemmet och helgedomen, 1951 15 september, s. 2). Moderniteten i denna innebörd har därmed skapat ett samhälle i vilket "[d]en ohämmade jakten efter jordisk lycka visar nu sitt rätta ansikte: den kan liknas vid utvecklingsprocessen i ett sjukt organ, en utveckling som pågår utan hänsyn till harmoni och livssammanhang, en process som i längden medför döden" (Brunner, 1951 1 december, s. 1).

Ett inslag i den för-konciliära romersk-katolska kyrkans avvisande hållning gentemot moderniteten bestod i en kritik mot den materialistiska världsåskådning som är ett av dess kännetecken och hur denna uppfattades vara ett hot mot kyrkans liv (se Bakgrund). Samtidigt går det att se hur den romersk-katolska kyrkans hållning har beröringspunkter med

antimoderna tendenser i europeiskt tänkande från olika håll under denna period (Roberts 2015). Men även i förhållande till detta kan man se moderniteten som upprätthållandet av en religiös funktion i durkheimsk bemärkelse genom dess genomgripande sätt att organisera politik, samhälle och människans tillvaro. Sett utifrån ett postsekulärt perspektiv får moderniteten genom det rationaliserade industrisamhället självt ett sakralt drag inte minst till följd av det som av Boglind et al. (2005, s. 183) kan beskrivas som modernitetens avmystifiering av världen. Men som visats ovan gällande civilreligion (Analys, 8.2.2.), spelar samtidigt andra värdesystem en funktion vid upprätthållandet av människans värde, varav kyrkan utgör en del av detta landskap. Att se detta tillstånd ur ett postsekulärt och postdurkheimskt perspektiv är därför nödvändigt, inte minst till följd av att både modernitetens nihilism och civilreligiositetens mänskliga rättighetsdiskurser intar en framskjuten position under denna efterkrigstid.

8.2.5. "Den ohämmade jakten efter jordisk lycka": kyrkans politisk-teologiska kontext

Utifrån ovanstående analys kan därmed undersökningens andra frågeställning "*Hur beskrivs kyrkans politisk-teologiska omgivning?*" besvaras.

Den romersk-katolska kyrkans politisk-teologiska omgivning i Sverige under perioden 1950 till 1952 framträder som *postdurkheimsk* i meningen att kontexten består av ett flertal överlappande sakrala system som existerar parallellt med varandra. I materialet tar dessa form under gestalt av diskurserna kring mänskliga rättigheter vilka i materialet beskrivs som en form av sekulariserad kristendom. Även moderniteten självt framstår som sakral i dess förmåga som organiserande princip för människans livsvärld. Samtidigt har 1951 års religionsfrihetslag inneburit att kontexten i allt högre grad kan beskrivas som *postkonstantinsk* i den mening att den nära relationen mellan stat och kyrka problematiseras. Utifrån ett teologiskt perspektiv framstår det konstantinska kontraktet som alltmer svårt att upprätthålla i en tid som präglas av den pågående avkristning av samhället som moderniteten accentuerar. Därför kan den romersk-katolska kyrkans politisk-teologiska kontext i Sverige beskrivas som både icke-kristen och implicit-kristen dock i civilreligiös skepnad.

Därmed bedöms frågeställning 2 vara besvarad.

9. Kyrkan och dess politisk-teologiska kontext

Med förankring i exempel från materialet tar denna avslutande del ett samlat grepp om ecklesiologin, såsom den framträder i analysens första del i dialog med analysens andra del, dvs. ecklesiologins politisk-teologiska kontext. Syftet med detta är att undersöka den ecklesiologi som framträder i Analys 8.1 i relation till beskrivningen av kyrkans politisk-teologiska kontext i Analys 8.2. Genom detta avser jag besvara undersökningens tredje frågeställning, dvs. *Hur kan den beskrivna ecklesiologin förstås i relation till hur den romersk-katolska kyrkans politisk-teologiska kontext beskrivs?*

9.1. ”En påtvingad botgöring”: ecklesiologin i diskussion med kyrkans politisk-teologiska kontext

Den romersk-katolska ecklesiologin i Sverige under perioden 1950 till 1952, dvs. den period som omgav 1951 års religionslagstiftning går att förstå i relation till Werners (1996; 2022) beskrivning av den svenska katolicismen som en motkultur. Detta är ett tema som präglar den romersk-katolska kyrkans förhållande till sin omgivning på olika sätt och går att se i relation till den historiska antikatolicism som florerat i de protestantiska länderna (se Tidigare forskning). Samtidigt är det flera aspekter som framträder i materialet som innebär att den bild av relationen mellan en romersk-katolsk antimodernitet och de protestantiska ländernas sekulär-liberala ordning behöver nyanseras.

Kyrkan beskriver sig exempelvis vara i en kontext där "[e]n modern katolik, och i synnerhet i Sverige, är icke skyddad av ett kristet samhällsliv" (Hemmet och helgedomen, 1951 15 januari, s. 5) och med hänvisning till föregående analys kan detta sägas sammanfatta en väsentlig del av den politisk-teologiska kontexten för 1951 års religionslagstiftning såsom den beskrivs i materialet. I relation till detta går det att se hur den ecklesiologiska diskussionens betoning på gemenskap framför det individcentrerade samhällets alienation innebär att den romersk-katolska kyrkan i Sverige ger en framskjuten betydelse åt det relationella, främst som en kontrast till den egoism som anses prägla både samhälle och kyrka och som beskrivs i termer av "ett brott mot enheten i Kristus mystiska kropp" med konsekvenser "i lemmarnas minsta detalj" (Hemmet och helgedomen, 1951 1 oktober, s.3). Utifrån detta kan man se hur kyrkan som Kristi mystiska kropp inte är isolerad från världen utan är i hög utsträckning *indragen* i det avkristnande samhällets eget liv:

Var och en vill vara ett självständigt centrum, och det blir allas krig mot alla. Men vem går fri från självtillräcklighet? Hur många kristna, som synda i smått, uppträda icke såsom anklagare mot dem som begå samma synder i större skala. De måste inse, att de själva ha bidragit till den gemensamma bördan. Ty varje egoism är en förnekelse av Gud (Hemmet och helgedomen, 1951 1 oktober, s. 4).

Det avkristnade samhället framträder därmed parallellt med den individcentrerade civilreligionen vilket bidrar till upprätthållandet av ett tillstånd med etiska och sociala konsekvenser, även inom kyrkan självt. Situationen i Sverige under denna tid gör det därmed omöjligt för katolicismen att förbli "en privat sak, som vi knappast kunna samtala om" (Hemmet och helgedomen, 1950 15 maj, s. 1). Som Kristi mystiska kropp får kyrkan i denna kontext en prägel av att på ett värderingsmässigt och ontologiskt plan vara en motkultur eftersom "[d]et är en sorts naturlag för tron att den bör levas gemensamt. [...] Ingenstans i världen men i synnerhet här i landet får man vara kristen endast för sig själv. Vi bär ansvar även för andra. Vi lider av vår isolering" (Paillerets, 1950 15 maj, s. 1). Kyrkan blir därmed en avgränsad men samtidigt sammanflätad del av samhället som avser genomsyra samhället. För om kyrkan endast blir ett uttryck för en "privatfromhet, alltför mycket en individuell angelägenhet, [...] avskild från gemenskapen med den stora, lidande mänskligheten kring en är det fara att också våra egna väsens lågor sjunka ned i dunklet" (Elgström, 1951 15 januari, s. 1). Detta aktualiserar därmed en förståelse av kyrkans sakramentala väsen i den mening att kyrkan är den instans som förmedlar och inkarnerar dess försonande liv i världen (Dulles 2002, s. 60).

Detta är i sin tur ett perspektiv som innebär ett problematiserande av modernitetens uppdelning mellan religionens privatisering och politikens offentlighet (se Bakgrund) och följaktligen ett problematiserande av *kyrkans* privatisering. Detta är en aspekt som går att se i relation till den betoning på individen kontra gemenskapen i Kristi mystiska kropp som förekommer på olika sätt i materialet. Sigurdson (2009) lyfter exempelvis den förkoniciliära romersk-katolska kyrkans avvisande hållning gentemot de mänskliga rättigheterna då de förstods som en protestantiskt influerad individcentrering (s. 287). Det går samtidigt att motivera de mänskliga rättigheternas grund i den teologiska föreställningen om människan som Guds avbild (Sigurdson 2009, s. 271), något som förekommer i materialet i relation till temat för civilreligion. Däremot bör den distinktion som framträder i materialet mellan den romersk-katolska kyrkan och den sekulära individualismen ses i förhållande till Werners

(1996; 2022) beskrivning av den svenska katolicismen som motkultur (se Tidigare forskning). Detta framträder som ett centralt inslag i materialet inte minst avseende de olika perspektiven på individens respektive gemenskapens centrala värde. Ecklesiologin bidrar därmed till en teologisk läsning av den tidigare forskningens identifiering av det sekulär-liberala paradigmet funktion inom moderniteten. Moderniteten och den moderna individualismen blir därmed ett uttryck för en postsekulär företeelse i den mening att dess teologiska och sekulära innebörd är sammanblandade. Eftersom samhället beskrivs som avkristnat i centrala aspekter i materialet innebär detta samtidigt att beröringspunkterna mellan kyrkan respektive samhällets världar är begränsade, samtidigt som den grundläggande funktion som människovärdet har inom sin tids civilreligiositet, med exempelvis demokrati och mänskliga rättigheter, leder till ett mer ambivalent förhållande till denna kontext. Denna dubbelhet inför kyrkans omgivning, som i väsentliga drag icke-kristen samt implicit kristen, är därför ett centralt inslag i kyrkans politisk-teologiska kontext och bidrar även till den ambivalenta hållning som den romersk-katolska kyrkan i Sverige har till Svenska kyrkan under denna period.

I materialet framträder därmed en bild av den Svenska kyrkan som på många punkter framträder som mer komplex än vad den etablerade romersk-katolska synen på de nordiska länderna som missionsområden samt den tidigare forskningen inom området synliggör. För även om den institutionella ecklesiologin inom den romersk-katolska kyrkan under denna period betonade en triumfatorisk inställning gentemot andra kristna samfund, i den mening att den underströk betydelsen av att det fanns *en* kyrka och hur detta var liktydigt med en odelad institution (Dulles, 2002, s. 32) framträder samtidigt en annan syn på den splittring av kyrkans institutionella kropp som reformationen medförde, en syn som istället för att betona skillnaden mellan samfund istället understryker kyrkans gemensamma konstantinska och institutionella historia i Sverige. Denna konstantinska betoning innebär samtidigt att ecklesiologin förblir sammankopplad med en strävan efter att upprätthålla kyrkans relation till den världsliga makten. Detta blir en hållning som är svår för den romersk-katolska kyrkan att upprätthålla i materialet, inte minst till följd av den beskrivna avkristnandeprocess som moderniteten medfört i Sverige som sker parallellt med en pågående politisering av Svenska kyrkan (se Bakgrund). Parallellt med denna ecklesiologi görs därmed en betoning av den gemensamma grund som de kristna har i Kristus och att "[i]cke minst i vår tid har kristna av olika trosbekännelser mera 'gemensamma strävanden' med varandra än med nyhedningarna" (Hemmet och helgedomen, 1950, 15 december, s. 2). Detta går att se i relation till en förståelse av kyrkan som Kristi mystiska kropp i den bemärkelse att kyrkan är den osynliga gemenskap som uppbyggs och livnärs av Kristus nåd (Dulles 2002, s. 43).

Detta tycks samtidigt öppna upp för en ecklesiologi som är mer ekumeniskt orienterad och inte lika centrerad till de specifika kyrkoinstitutionerna och kan som en följd av detta beskrivas som en diaspora-ecklesiologi. För även om beskrivningarna av Kristus och Kyrkan som "en enhet" visar på en institutionellt betonad ecklesiologi kan liknande uttryck samtidigt förstås i denna kontext som uttryck för både en *mystisk kropp* respektive *sakramental* ecklesiologi i meningen att "[d]är Kyrkan är där är Kristus" (Styp, 1951 1 februari, s. 1). Kyrkan i det avkristnade samhället, i bemärkelsen av den pågående upplösningen av det konstantinska kontraktet mellan stat och kyrka, har därför bidragit till att ha skapat en situation där den romersk-katolska kyrkan i Sverige balanserar ett institutionellt perspektiv parallellt med en ecklesiologisk föreställning om kyrkan i diaspora. Det framträder därmed en postkonstantinsk diaspora-ecklesiologi i materialet i den bemärkelse att kyrkan gestaltas i anslutning till dess politiska och teologiska kontext och hur denna skapar förutsättningar för kyrkans förståelse (Rasmusson 2007, s. 234). Kyrkan är i detta avseende ofrånkomligen en del av världen som är både bortom dess kontroll och som den samtidigt påverkas av (ibid). Detta går att se i anslutning till Yoders föreställning om att den konstantinska kyrkomodellen innebär en förvanskning av kyrkans liv (se Yoder 1961), vilket innebär att kyrkan i en postkonstantinsk tid har andra möjligheter till hur den kan identifieras. Samtidigt bör kyrkan inom denna specifika kontext som undersökts ses i ljuset av modernitetens processer och hur dessa har haft inverkan på både kyrkans relation till den moderna staten och i förhållande till det bredare perspektiv som den förändrade världskådning som moderniteten medfört (se Bakgrund). För om världens avmystifiering (Boglund et al. 2005, s. 179) var effekten av det moderna industrisamhällets sammanflätning av rationalitet, teknologi och vetenskap innebär detta att kontexten för den romersk-katolska kyrkan i Sverige delar samhällelig och kulturell inramning med den övriga kristenheten i Sverige och i Europa under denna tid:

Hur vår maskinbehärskad kultur dirigerar människorna och tränger dem samman [...] kan du se i vardagens händelser [...] Men vi måste leva i tro på att Guds försyn i samverkan med människorna skall kunna lösa problemen. [...] Och vi kunna göra det, när vi ha lidit av den falska gemenskapen: slavlägrens lidandesgemenskap, där Kristus födes fram i längtan efter frälsning. Vi befinna oss nu i en påtvingad botgöring. [...] Vi gå in i en ny ond fasta. Den måste bestå i offer för nästans livsrum (Hemmet och helgedomen, 1952 15 mars, s. 1).

Att teknologin är modernitetens objektiverande princip som förtingligar livet självt (Roberts 2012, s. 25) blir här en av orsakerna bakom människans alienering i det industrialiserade samhället. Fram träder istället den ”falska gemenskapen” och den maskindominerade civilisationens nihilism, som däremot framträder som ett nödvändigt ont som ska genomlidas för att Kristus, Guds sakrament, återigen ska ta boning bland människan. Den ecklesiologiska diskussion som förekommer inom *Hemmet och helgedomen* under perioden som omgav 1951 års religionslagstiftning internaliserar därmed centrala aspekter av sin tids politiska och sociala omständigheter och formulerar ecklesiologin i relation till vad det innebär att vara kyrka i förhållande till denna kontext. Den postkonstantinska diaspora-ecklesiologi som framträder i materialet står därför i nära anslutning till hur kyrkan identifierar sin kontext som postsekulär samtidigt som kyrkan förkroppsligas som en distinkt ontologisk och etisk vision. I enlighet med den definition som gavs av politisk-teologisk (se Metod) får kyrkans kontext därmed en teologisk innebörd då den formuleras i förhållande till kyrkans förhållningssätt till världen.

9.1.1 Kyrkan som motkultur och diaspora i ett postsekulärt samhälle

Undersökningens tredje frågeställning kan därmed besvaras. I materialet beskrivs den romersk-katolska kyrkan i relation till dess politisk-teologiska kontext som motkultur och diasporagemenskap i ett postsekulärt samhälle, ett samhälle som i materialet både framträder som postdurkheimskt och postkonstantinskt. I relation till denna beskrivning av dess kontext formulerar den romersk-katolska kyrkan i Sverige en ecklesiologi som bestående av en gemenskap som för kyrkan har både världsåskådningsmässiga och etiska implikationer. Som institution, mystisk kropp och sakrament uttrycks därmed en förståelse av kyrkan som motkultur, vilket innebär att förpassandet av kyrkan till en separat och privatiserad sfär betraktas som oförenlig med kyrkans institutionella, mystiska och sakramentala väsen. Eftersom den romersk-katolska kyrkan i Sverige i varierande grad företräder ett upprätthållande av den tidigare konstantinska modellen framför den sekulära politikens disciplinering av kyrkan framträder därmed en ecklesiologisk dubbelhet avseende kyrkans förhållande till samhället, i ett samtida såväl som i ett historiskt perspektiv. Ecklesiologin positioneras därför i förhållande till en beskrivning av det svenska samhället som i stor utsträckning avkristnat men öppnar samtidigt upp för en mer försonande inställning till det lutherska arvet och kyrkans gemensamma institutionella historia såväl som dess förlängning i

den implicita kristendom som finns i det moderna industrisamhället. Det är i denna bemärkelse som ecklesiologin formuleras i relation till sin politisk-teologiska kontext.

Frågeställning 3 bedöms härmed vara besvarad.

10. Slutsatser

Följande slutsatser kan dras av undersökningen:

Under perioden för 1951 års religionsfrihetslag formulerade den romersk-katolska kyrkan i Sverige en ecklesiologi inom ramen för tre modeller: som *institution*, som *Kristi mystiska kropp* och som *sakrament* beskrivs kyrkan i materiella och immateriella drag och framträder samtidigt i relation till varandra. Den ecklesiologi som framträder i materialet medför en förståelse av kyrkan som Kristus fortsatta inkarnation i världen och kan därmed i väsentliga drag beskrivas som trinitarisk och kristologisk.

Den romersk-katolska kyrkans politisk-teologiska kontext i Sverige under denna period kan på ett övergripande plan förstås som *postsekulär* i bemärkelsen att kyrkan befinner sig i en kontext som består av överlappande icke-kristna sakrala system men som samtidigt, i varierande utsträckning, döljer ett kristet arv. Kontexten är även *post-konstantinsk* till följd av den förändrade relation mellan kyrka och stat som 1951 års lag innebär. Den politisk-teologiska kontexten beskrivs därmed som både avkristnad men även *fördolt*-kristen: som avkristnad, kan de tendenser och processer som kännetecknar det moderna industrisamhället beskrivas, både utifrån den materialistiska världsåskådning som är underliggande inom det moderna politiska livet men även i förhållande till de politiserande tendenser som framträder inom den svenska statskyrkan. Som *fördolt* kristen kan samhället utifrån dess civilreligiösa och postdurkheimiska drag beskrivas, främst i relation till den framskjutna position som diskurserna kring människans rättigheter intar i detta landskap. Den politisk-teologiska kontexten kan därmed beskrivas som i väsentliga drag postsekulär.

I relation till detta går det att förstå den romersk-katolska kyrkan i Sverige som både *motkultur* och *diaspora-ecklesiologi*: som motkultur upprätthåller kyrkan i förhållande till sin kontext en annan institutionell kropp med världsåskådningsmässiga och etiska implikationer. Som kyrka i diaspora framhävs gemenskapen med landets övriga kristna medborgare framför isolationen i ett alltmer avkristnat samhälle. I anslutning till detta motiveras den romersk-katolska kyrkans ställningstagande för den konfessionella statens upprätthållande främst utifrån att ett uppbrott med den konstantinska modellen skulle accentuera det industriella samhällets avkristnande i termer av ett avlägsnande från Kristus

kontinuerliga inkarnering i världen. Undersökningen åskådliggör därmed hur teologi och politik överlappar varandra inom ramen för denna kontextualiserade ecklesiologi.

11. Tryckta källor

11.1 Tryckta källor med författarnamn, alfabetisk ordning

- Assarsson, David (1952). Ett farligt hus? *Hemmet och helgedomen*, 15 maj.
- Broder Ludvig (1950). Julen 1950. *Hemmet och helgedomen*, 15 december.
- Brunner, A. (1951). Advent. *Hemmet och helgedomen*, 1 december.
- Bungerfeldt, Gerhard (1950). Det stora avfallet. *Hemmet och helgedomen*, 15 oktober.
- Bungerfeldt, Gerhard (1952). En söndagskollekt till Caritas *Hemmet och helgedomen*, 1 februari.
- Elgström, Anna Lenah (1951). Ljusen i dimman. *Hemmet och helgedomen*, 15 januari.
- Fens, B. (1952). Evighetens ljus över livets frågor. *Hemmet och helgedomen*, 15 februari.
- Fumasoni, Petrus (1952). En enträgen vädjan till alla katoliker. *Hemmet och helgedomen*, 15 mars.
- Köster, W. (1951). Två och ett. *Hemmet och helgedomen*, 1 oktober.
- Köster, Wilhelm. (1951). Ett stort 'är'. *Hemmet och helgedomen*, 15 december.
- Köster, Wilhelm (1952). Vår tids fest. *Hemmet och helgedomen*, 1 augusti.
- Lusser, F. (1950). Om barnanden. *Hemmet och helgedomen*, 1 januari.
- Meyer, A. (1950). Mariakulten och Gudsdyrkan. *Hemmet och helgedomen*, 1 maj.
- Mierlo, B. Van (1950). 'Herre, Du giver mig glædje i hjærtat'. *Hemmet och helgedomen*, 1 juni.
- Müller, Johannes Erik (1951). Ett jubelår både för Hemmet och Helgedomen och för oss. *Hemmet och helgedomen*, 1 januari.
- Müller, Johannes Erik (1952). Ett gott nytt år! *Hemmet och helgedomen*, 1 januari.
- Nelson, Ansgar K. (1952). Reflexioner. *Hemmet och helgedomen*, 1 december.
- Nelson, Ansgar (1952). Ljuset lyser i mörkret. *Hemmet och helgedomen*, 15 december.
- Näsmark, Gabriel (1950). Romfararnas bryderier. *Hemmet och helgedomen*, 15 april.
- Paillerets, M. de. (1950). Ve den ensamme! *Hemmet och helgedomen*, 15 maj.
- Paillerets, M. de. (1951). Kärleken söker icke sitt. *Hemmet och helgedomen*, 1 april.
- Pousard, Elna (1952). Ett nytt år. *Hemmet och helgedomen*, 1 januari.
- Schmidt, Paul (1951). Att tänka Jesus rätt på dig. *Hemmet och helgedomen*, 1 juni.
- Schmidt, P. (1952). Mörker från öster. *Hemmet och helgedomen*, 15 juni.
- Strang, W. (1950). Främjar diktaturen lydnad? *Hemmet och helgedomen*, 15 september.
- Styp, von Paul (1951). Jesu Kristi Kyrka. *Hemmet och helgedomen*, 1 februari.
- Styp, von Paul (1951). Ett ord om bot. *Hemmet och helgedomen*, 15 mars.
- Styp, von Paul. (1951). Söndag. *Hemmet och helgedomen*, 15 juni.
- Styp, von P. Ideal (1952). *Hemmet och helgedomen*, 15 september.
- Sundqvist, Gunnar (1952). Religionsfrihetslagen. *Hemmet och helgedomen*, 1 april.
- Sundqvist, Gunnar (1952). Religionsfrihet- ett genmäle. *Hemmet och helgedomen*, 15 november.
- Wehner, R. (1950). En ny troslära? *Hemmet och helgedomen*, 1 december.

11.2 Tryckta källor utan författarnamn, kronologisk ordning:

- Under stjärnorna. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 1 januari.
- Under stjärnorna. *Hemmet och helgedomen*, 15 januari.
- Pilgrimen. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 15 januari.
- Under stjärnorna. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 1 februari.
- Under stjärnorna. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 15 februari.
- Biskop Ottokar Prohaszka's tankar på askonsdagen. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 1 mars.
- Under stjärnorna. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 1 mars.
- Under stjärnorna. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 15 mars.
- Under stjärnorna. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 1 april.
- Under stjärnorna. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 15 april.
- Passionssöndagen 1950, en bönedag. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 15 april.
- De fyra stora. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 15 april.
- Enhet. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 1 maj.
- Anden. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 1 juni.
- Faderns löfte. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 15 juni.
- Under stjärnorna. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 15 juni.
- Vedergällning. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 15 juni.
- Under stjärnorna. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 1 juli.
- Slentrian (1950). *Hemmet och helgedomen*, 1 juli.
- Protestanterna i Spanien. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 1 augusti.
- Under stjärnorna. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 1 augusti.
- Biskopligt dekret. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 1 september.
- Barnsöl. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 15 september.
- Svenska Psalmbokens Reformationspsalm. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 1 oktober.
- Under stjärnorna. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 1 oktober.
- Modern. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 1 oktober.
- Under stjärnorna. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 15 oktober.
- Hemkomst. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 15 oktober.
- Från läsekretsen. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 15 oktober.
- Allhelgonadag. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 1 november.
- Under stjärnorna. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 15 november.
- Maria. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 15 november.
- Under stjärnorna. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 1 december.
- Advent. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 1 december.
- Dygd. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 15 december.
- Under stjärnorna. (1950). *Hemmet och helgedomen*, 15 december.
- Kloster. (1951). *Hemmet och helgedomen*, 1 januari.
- Präst. (1951). *Hemmet och helgedomen*, 15 januari.
- Lekman. (1951). *Hemmet och helgedomen*, 15 februari.
- Hela årets stora biskopspredikan. (1951). *Hemmet och helgedomen*, 1 mars.
- Under stjärnorna. (1951). *Hemmet och helgedomen*, 1 mars.

Under stjärnorna. (1951). *Hemmet och helgedomen*, 1 april.
Ärlighet. (1951). *Hemmet och helgedomen*, 1 april.
Under stjärnorna. (1951). *Hemmet och helgedomen*, 15 april.
Lidelse. (1951). *Hemmet och helgedomen*, 15 april.
Under stjärnorna. (1951). *Hemmet och helgedomen*, 1 maj.
Manlighet. (1951). *Hemmet och helgedomen*, 1 maj.
En underbar melodi. (1951). *Hemmet och helgedomen*, 15 maj.
Under stjärnorna. (1951). *Hemmet och helgedomen*, 1 juni.
Under stjärnorna. (1951). *Hemmet och helgedomen*, 15 juni.
Andemening. (1951). *Hemmet och helgedomen*, 1 juli.
Sannfärdighet. (1951). *Hemmet och helgedomen*, 1 augusti.
Under stjärnorna. (1951). *Hemmet och helgedomen*, 1 augusti.
Under stjärnorna. (1951). *Hemmet och helgedomen*, 1 september.
Omdaning. (1951). *Hemmet och helgedomen*, 1 september.
Efter 1 januari 1952? (1951). *Hemmet och helgedomen*, 15 september.
Under stjärnorna (1951). *Hemmet och helgedomen*, 15 september.
Förberedelse. (1951). *Hemmet och helgedomen*, 15 september.
1951 års ledarskola. (1951). *Hemmet och helgedomen*, 15 september.
Under stjärnorna. (1951). *Hemmet och helgedomen*, 1 oktober.
(fr. G.N) Blodsåker (1951). *Hemmet och helgedomen*, 1 oktober.
”Kommen alla till mig.” (1951). *Hemmet och helgedomen*, 15 oktober.
Under stjärnorna (1951). *Hemmet och helgedomen*, 15 oktober.
Under stjärnorna (1951). *Hemmet och helgedomen*, 1 november.
Eld. (1951). *Hemmet och helgedomen*, 1 november.
De heligas samfund (1951). *Hemmet och helgedomen*, 15 november.
Under stjärnorna. (1951). *Hemmet och helgedomen*, 15 november.
Vigvatten (1951). *Hemmet och helgedomen*, 15 november.
Under stjärnorna (1951). *Hemmet och helgedomen*, 1 december.
Folkfromhet. (1951). *Hemmet och helgedomen*, 1 december.
Under stjärnorna (1952). *Hemmet och helgedomen*, 1 januari.
Folkfromhet (1952). *Hemmet och helgedomen*, 1 januari.
Under stjärnorna (1952). *Hemmet och helgedomen*, 15 januari.
Variationer (1952). *Hemmet och helgedomen*, 15 januari.
Rom har talat (1952). *Hemmet och helgedomen*, 1 februari.
Under stjärnorna. (1952). *Hemmet och helgedomen*, 1 februari.
Försakelse (1952). *Hemmet och helgedomen*, 1 februari.
Under stjärnorna (1952). *Hemmet och helgedomen*, 15 februari.
Askonsdag (1952). *Hemmet och helgedomen*, 1 februari.
Det gamla goda fastebudet (1952). *Hemmet och helgedomen*, 1 mars.
Under stjärnorna (1952). *Hemmet och helgedomen*, 1 mars.
Den nya onda fastan (1952). *Hemmet och helgedomen*, 15 mars.
Under stjärnorna (1952). *Hemmet och helgedomen*, 15 mars.
Längtan (1952). *Hemmet och helgedomen*, 15 mars.
Spelöppning (1952). *Hemmet och helgedomen*, 1 april.
Under stjärnorna (1952). *Hemmet och helgedomen*, 15 april.

Under stjärnorna (1952). *Hemmet och helgedomen*, 1 maj.
Mimosa (1952). *Hemmet och helgedomen*, 1 maj.
Under stjärnorna (1952). *Hemmet och helgedomen*, 15 maj.
Jag är ett helgon! (1952). *Hemmet och helgedomen*, 15 maj.
Åderförkalkning? (1952). *Hemmet och helgedomen*, 1 juni.
Vak upp, katolik (1952). *Hemmet och helgedomen*, 1 juni.
Under stjärnorna (1952). *Hemmet och helgedomen*, 15 juni.
En gammal katekeslärares bekymmer (1952). *Hemmet och helgedomen*, 1 juli.
Under stjärnorna (1952). *Hemmet och helgedomen*, 1 juli.
Frihet (1952). *Hemmet och helgedomen*, 1 juli.
Under stjärnorna (1952). *Hemmet och helgedomen*, 1 augusti.
Att rida eller icke rida. Vilketdera? (1952). *Hemmet och helgedomen*, 1 september.
Under stjärnorna. (1952). *Hemmet och helgedomen*, 1 september.
Ett jubileumsfyllt år (1952). *Hemmet och helgedomen*, 15 oktober.
Under stjärnorna (1952). *Hemmet och helgedomen*, 15 oktober.
Under stjärnorna (1952). *Hemmet och helgedomen*, 1 november.
Under stjärnorna (1952). *Hemmet och helgedomen*, 15 november.
Oss emellan (1952). *Hemmet och helgedomen*, 15 november.
Under stjärnorna (1952). *Hemmet och helgedomen*, 1 december.
Ångest (1952). *Hemmet och helgedomen*, 1 december.
Oss emellan (1952). *Hemmet och helgedomen*, 1 december.
Apropå 'Folkfromhet'! (1952). *Hemmet och helgedomen*, 15 december.

12. Bibliografi

- Avis, Paul (2018). Introduction to ecclesiology. I: Avis, Paul (red.) *The Oxford Handbook of Ecclesiology*. Oxford: Oxford University Press.
- Berntson, Martin (2022). *Kyrko- och samfundskunskap: en introduktion*. Stockholm: Verbum.
- Blaschke, Olof (2013). Anti-Protestantism and anti-Catholicism in the 19th century: A comparison. *European studies*, (31), 115-134.
- Blückert, Kjell (2000). *The church as nation: a study in ecclesiology and nationhood*. Doktorsavhandling. Uppsala universitet, Uppsala.
- Boglund, Anders, Eliaeson, Sven och Månson, Per (2005). *Kapital, rationalitet och social sammanhållning: en introduktion till klassisk samhällsteori*. 5. uppl. Stockholm: Norstedts akademiska förlag.
- Brohed, Ingmar (2005). *Sveriges kyrkohistoria 8: Religionsfrihetens och ekumenikens tid*. Stockholm: Verbum.
- Bryman, Alan (2018). *Samhällsvetenskapliga metoder*. 4. uppl. Stockholm: Liber.
- Cavanaugh, William T. (1995). 'A fire strong enough to consume the house': the wars of religion and the rise of the state. *Modern Theology*, 11(4), 397-420.
- Cavanaugh, William T. (2002). *Theopolitical imagination: discovering the liturgy as a political act in an age of global consumerism*. London: T & T Clark
- Cavanaugh, William T. (2009). *The myth of religious violence: secular ideology and the roots of modern conflict*. New York: Oxford University Press.
- Cavanaugh, William.T. (2004). The Church. I: Scott, Peter och Cavanaugh, William T. (red.) *The Blackwell companion to political theology*. Oxford: Blackwell.
- Cavanaugh, William T. och Scott, Peter (2004). Introduction. I: Scott, Peter och Cavanaugh, William T. (red) *The Blackwell companion to political theology*. Oxford: Blackwell.
- Dulles, Avery (2002). *Models of the church*. New York: Doubleday.
- Healy, Nicholas. M. (2000). *Church, world, and the Christian life: practical-prophetic ecclesiology*. New York: Cambridge University Press.
- Lennan, Roberts (2018). Karl Rahner. I: Avis, Paul (red.) *The Oxford Handbook of Ecclesiology*. Oxford: Oxford University Press.
- O'Leary, Don (2006). *Roman Catholicism and modern science: a history*. New York: Continuum,

- Rasmusson, Arne (2007). Kyrka och samhälle. I: Martinson, Mattias, Sigurdson, Ola och Svenungsson, Jayne (red.) *Systematisk teologi: en introduktion*. Stockholm: Verbum.
- Roberts, David (2012). Technology and modernity: Spengler, Jünger, Heidegger, Cassirer. *Thesis eleven*, 111(1), 19–35.
- SFS 1951:680 *Religionsfrihetslag*. Stockholm: Justitiedepartementet L6.
- Sigurdson, Ola (2009). *Det postsekulära tillståndet: religion, modernitet, politik*. Glänta produktion.
- Wejryd, Cecilia (2012). Från enhetssamhälle till mångreligiöst samhälle. I: Berntson, Martin, Nilsson, Bertil och Wejryd, Cecilia (red.) *Kyrka i Sverige: introduktion till svensk kyrkohistoria*. Skellefteå: Artos, s. 243–368.
- Werner, Yvonne Maria (1996). *Världsvid men främmande: den katolska kyrkan i Sverige 1873-1929*. Uppsala: Katolska bokförlag.
- Werner, Yvonne Maria (2010). Catholic Mission and Conversion in Scandinavia: Some reflections on religion, modernisation, and identity construction. *Scandinavian journal of history*, 35(1), 65–85.
- Werner, Yvonne Maria (2015). 'Den katolska faran': Antikatolicismen och den svenska nationella identiteten i ett nordiskt perspektiv. *Scandia*, 81(1).
- Werner, Yvonne Maria (2022). Den postreformatoriska katolicismen i Norden. *Svensk teologisk kvartalskrift*, 98(4).
- Wolffe, John (2015). A Comparative Historical Categorisation of Anti-Catholicism. *Journal of religious history*, 39(2), pp. 182–202.
- Yoder, John Howard (1961). Otherness of the church. *The Mennonite Quarterly Review*, 35(4), 286–296.
- Yoder, John Howard (1976). The 'Constantinian' Sources of Western Social Ethics. *Missionalia*, 4(3), 98-108.