

"Den katolska faran"

Antikatolicismen och den svenska nationella identiteten i ett nordiskt perspektiv

Yvonne Maria Werner

I mediedebatten talas det numera om en "islamisk fara", främst kopplad till politisk islam och dess konsekvenser. IS-jihadisternas framfart i Irak och Syrien och islamistiska organisationers verksamhet i Norden har spätt på dessa farhågor. Islamismen framställs i debatten som en motpol till de normer och värderingar som det svenska samhället representerar. Under senare år har det publicerats en rad arbeten om islam i Sverige som belyser dessa negativa attityder och farhågor. Här görs ofta jämförelser med antisemitismen och dess uttrycksformer i ett historiskt perspektiv.¹

Islamofobin är ett relativt nytt fenomen. Fram till 1960-talet var det i stället katolicismen och till delar också judendomen som hade denna funktion av en religiöst präglad motpol till det svenska och nordiska. I antisemitiska kretsar under mellankrigstiden framhölls, som Lena Berggren visat, judarna och katolicismen som svenskhetens två huvudfiender.² Berättelser om lömska jesuiter och maktthungriga påvar har historiskt varit en viktig del av nordisk kultur. Också här handlar det om stereotypa föreställningar och negativa attityder som kan sammanföras under begreppet antikatolicism. Men medan antisemitism och islamofobi på senare tid ägnats stor uppmärksamhet inom svensk och nordisk forskning, är antikatolicismen ett ännu tämligen försummat forskningsfält. För att åtgärda denna brist organiserade jag en av Riksbankens jubileumsfond finansierad konferens om nordisk antikatolicism i ett transnationellt perspektiv, vars resultat presenterats i en engelskspråkig antologi.³ Jag kommer här att i anknytning till detta projekt ta upp några exempel på vilka uttryck antikatolicismen tog sig i en svensk kontext. Men först några ord om forskningsläget.

Den omfattande internationella forskningen på området har visat på antikatolicismens betydelse som en identitetskapande faktor inom såväl protestantiska folkkyrkor som nationalliberala rörelser. Man har också framhållit sambandet mellan antikatolicismen och andra motrörelser som exempelvis antisemitism, antikommunism och islamofobi. Liksom dessa rörelser var antikatolicismen ett transnationellt fenomen, och samma anklagelsepunkter och stereotyper återfinns i en rad länder. I den tyskspråkiga forskningen har man liksom i den svenska tagit fasta på likheterna mellan

antisemitism och islamfientlighet, medan man i anglosaxiska arbeten i stället fokuserat på kopplingen till antikatholicismen. Det konstateras här att den tidigare antikatoiska fienderetoriken i stor utsträckning överförts på islam.⁴ Men fram till mitten av 1900-talet var det catholicismen som stod i fokus, och antikatoisk litteratur formade en slags internationell kanon, vilken spreds också i de nordiska länderna. Denna antikatoiska diskurs fungerande som ett sammanhållande kitt inom protestantismen till in på 1960-talet, då andra vaticankonciliet och den efterföljande inomkatoiska reformverksamheten tog udden av mycket av den antikatoiska retoriken.⁵

Under 1800-talet tilltog de antikatoiska stämningarna i Europa. Liberaler av olika schatteringar, som såg religionen som privatsak, betraktade den katoiska kyrkan som ett hot mot framsteg och nationell integritet. För troende protestanter representerade den dessutom en vidskeplig och obiblisk religionsform. De antikatoiska rörelserna var särskilt starka i konfessionellt splittrade länder som Tyskland, Schweiz och Holland, men spelade också en viktig roll i Frankrike, Italien och andra formellt katoiska länder.⁶ Antikatholicismen hämtade sin näring från katoiska kyrkans fördömande av såväl protestantismen som den moderna utvecklingen i riktning mot ett sekulärt samhälle. I flera länder utmynnade dessa motsättningar i konflikter mellan katoiska kyrkan och den av liberala krafter dominerade statsmakten. Man talade om ”kulturkamp”, och från statsmaktens sida tillgreps diskriminerande lagstiftning, expropriering och landsförvisning av medlemmar av katoiska ordnar och kongregationer.⁷

I social- och kyrkohistorisk historisk forskning har man framhållit kristendomens fortsatta betydelse i det moderna västerländska samhället. Hugh McLeod har med fokus på Storbritannien, Frankrike och Tyskland visat på det nära sambandet mellan konfessionell kultur och nationell identitet. Peter van Rooden pekar på liknande tendenser i det konfessionellt splittrade Holland, där katoliker och reformerta formade sin egen nationella identitet.⁸ Olaf Blaschke har karakteriserat perioden som ”en andra konfessionell era”, och denna konfessionella tidsålder sträcker sig fram till 1960-talet, då en ny tid tar sin början.⁹ Med konfession menas här både en gemenskap grundad på en trosbekännelse och det kulturella sammanhang som formats på denna grundval. Det konfessionella arvet fungerade med andra ord identitetsformerande även för dem som lämnat den kristna tron bakom sig.

Internationellt har mycket skrivits om antikatholicismen i västvärlden under den moderna epoken. Detta gäller inte minst för Storbritannien och USA, där en uppsjö av studier lyft fram antikatholicismen som en viktig faktor i den brittiska och nordamerikanska kulturen. Detta belyses i en artikel av John Wolffe i den ovan nämnda projektantologin som belyser den anglosaxiska antikatholicismen i ett transnationellt perspektiv. Andra forskare har undersökt

antikatholicismens genomslag som ett populärkulturellt fenomen och hur den kom att användas inte endast mot katolikerna utan också mot andra religiösa och politiska fiender. Olika grupper utvecklade sina egna varianter av antikatholicism, vilka användes som slagträn i den politiska debatten. I USA framställdes catholicismen som en motbild till "the American way of life", vilket illustreras i arbeten av bland andra Robert Lockwood och Timothy Verhoeven.¹⁰ Ett intressant perspektiv tas upp av Philip Jenkins, som hävdar att antikatholicismen till skillnad från exempelvis antisemitism och rasism betraktas som till delar legitim.¹¹

Tysk forskning har efter motsvarande linjer framhållit antikatholicismens centrala betydelse för framväxten av en tysk protestantisk, nationell identitet. Så visar exempelvis Georg Hübinger hur catholicismen i protestantiska och nationalliberala kretsar användes som en effektiv kontrastbild till den modernitet dessa grupper menade sig representera.¹² Kampen mot catholicismen nådde en kulmen med kulturkampen på 1870-talet. Men som Manfred Kittel visat fortsatte antikatholicismen att vara ett centralt element i den protestantiska nationella identiteten långt in på 1900-talet, och den utgjorde ett viktigt inslag i såväl i den tysknationella som i den national-socialistiska propagandan. NSDAP kom därmed i många tyska protestanters ögon att framstå som ett lutherskt politiskt parti.¹³

Mycket av forskningen om antikatholicismen i Tyskland har kretsat kring kulturkampen och dess efterverkningar. En intressant tolkning ger Michael B. Gross, som visar att företrädarna för den tyska liberalismen framställde catholicismen inte bara som en otysk och förlegad religionsform utan också som ett hot mot den tyska nationens protestantiskt manliga karaktär.¹⁴ Till liknande slutsatser kommer Manuel Borutta som med exempel från Tyskland och Italien visar hur den antikatska diskursen kom att präglas av en strävan att med fokus på biologi och genus misskreditera katolsk religionsutövning. Catholicismen blev en stiliserad motbild till det manligt nationella, borgerligt protestantiska och framstegsorienterat kapitalistiska samhället.¹⁵

Ett annorlunda perspektiv presenteras av Ari Joskowicz, som i en undersökning av judiska grupper i Frankrike och Tyskland gör gällande att antikatholicismen var ett centralt element i judarnas kamp för politiska rättigheter under 1800-talet och ett sätt för dem att manifesteras sin fosterländskhet och identifikation med det moderna samhället.¹⁶ I formellt katolska länder som Spanien, Frankrike och Italien, framträdde antikatholicismen, vilken här ofta tog formen av antiklerikalism, som ett led i kampen mellan olika politiska läger. Lisa Dietrich argumenterar för användningen av begreppet antiklerikalism även för andra länder med hänvisning till att kritiken mot katolska kyrkan ytterst handlade om klerikalism och kyrkovälde.¹⁷

I de nordiska länderna förekom inga ideologiska sammandrabbningar av

detta slag. I Sverige var det fram till 1860 års dissenterlag olagligt för svenska medborgare att tillhöra någon annan kyrka än den evangelisk-lutherska svenska kyrkan. Landets katolska minoritet representerade därför länge en numerärt obetydlig grupp, och till skillnad från andra protestantiska länder som Storbritannien, Holland och även Danmark, som med den nya grundlagen 1849 infört i det närmaste total religionsfrihet, förblev antalet katolska konvertiter relativt få. Men trots detta uppfattades katolicismen som ett hot, och i media talades det tid efter annan om ”den katolska faran”. Detta och liknande uttryck som den ”romerska faran” eller ”hotet från Rom” är gängse i mediedebatterna under denna tid och används ibland också i tidningarnas rubriksättning.¹⁸

Hur såg den antikatolska kritiken ut? I vad mån knöt den an till inhemska, lutherskt konfessionella traditioner? Vilken roll spelade utländska influenser? Och hur förändrades den antikatolska retoriken över tid? Detta är temat för min artikel, där jag med avstamp i en mediekampanj mot den katolska kyrkan i början av 1920-talet avser belysa den antikatolska retoriken i Sverige från mitten av 1800-talet och fram till 1960-talets början – och med utblickar mot samtiden.

Antikatolska attacker under 1920-talet

Hösten 1921 ingav den katolske biskopen i Sverige, Albert Bitter, en inlägga till den då nybildade Skolöverstyrelsen med en anhållan om att oriktiga påståenden om den katolska kyrkans lära och praxis i skolornas läroböcker i historia och kyrkohistoria skulle rättas. I inlagan hänvisades till de nya direktiv för skolundervisningen som utfärdats två år tidigare. Där hette det nämligen att läraren i sin undervisning skulle undvika sådant som kunde uppfattas som sårande angrepp på andras politiska eller religiösa åskådning. I inlagan gavs en rad exempel på hur dessa principer åsidosattes vid framställningen av katolska kyrkan, inte minst vad gällde beskrivningen av Maria- och helgonkulten, avlaten och jesuitorden. Från katolskt håll hoppades man kunna dra nytta av de krav på en konfessionsfri undervisning som sedan länge drivits av liberaler och socialister.¹⁹

Effekten av den katolska skolboksinslagan blev enorm. Den gav upphov till den dittills största presskampanjen mot den katolska kyrkan i Sverige i modern tid. Inlagan avvisades av en i stort sett enig pressopinion, och tidningarna förfasades över detta, som man menade, fräcka försök från katolsk sida att vinna inflytande över landets utbildningspolitik och ställa den under ”pävlig censur”. Skolöverstyrelsen lät utreda frågan, och utredningen kom fram till att den katolska kritiken mot de svenska läroböckerna var ogrundad och i allt väsentligt överdriven. Därmed var saken avgjord.

Någon omprövning av läroböckernas bild av katolsk tro och praxis hade man från katolskt håll inte lyckats få till stånd med sin inlagda men väl en våldsamt presskampanj mot den katolska kyrkan.²⁰

Det var varken första eller sista gången den katolska kyrkan blev föremål för denna typ av mediaattacker. Redan sommaren 1923 drog nästa presskampanj igång. Denna gång var den utlösande faktorn den pastoralresa som prefekten för den katolska missionskongregationen i Rom (Sacra Congregatio de Propaganda Fide), kardinal Willem van Rossum, gjorde i de nordiska länderna. Kardinalsbesöket, vilket var ett led i den katolska kyrkans ökade missionsaktiviteter i Norden, väckte stor uppståndelse och föranledde en våldsamt debatt i dagspressen med vilda kannstöperier och skarpa antikatomiska utfall. Det faktum att birgittinorden under namn av vilohem upprättat ett, som man på vissa håll misstänkte, förtäckt kloster i Djursholm och att högkyrkliga präster i Svenska kyrkan deltagit i vissa av de evenemang som anordnats i samband med kardinalens besök i landet gav ny näring åt de antikatomiska stämningarna.²¹

Särskilt stark var oron i svensk-kyrkliga kretsar. Att kardinalsbesöket sammanföll med den namninsamling som anordnades i svenska kyrkor till stöd för de lettiska protestanternas protest mot att en protestantisk kyrkobyggnad i Riga skulle återlämnas till den katolska kyrkan gjorde sitt till för att hetsa upp stämningen. Vid det möte som Allmänna Svenska Prästföreningen – de svenska statskyrkoprästernas intresseorganisation – höll i Norrköping i september 1923 var frågan om den "katolska faran" ett huvudtema, och man beslutade bilda ett "Evangeliskt utskott till protestantismens värn", vilket anslöts till *Internationaler Verband zur Verteidigung des Protestantismus*, som bildats i Berlin samma år och som hade kampen mot katolicismen som sitt främsta syfte. Också på riksmötet för Svenska kyrkan 1923 (Allmänna kyrkliga mötet) och på det skandinaviska biskopsmötet 1924 var den "papistiska" propagandan ett centralt tema.²²

Fram till 1860 hade Sverige varit en evangelisk-luthersk konfessionstat, och så sent som 1858 hade lagens bestämmelser om landsförvisning för den som avföll från "den rena evangeliska läran" tillämpats på sex kvinnliga katolska konvertiter. Händelsen utlöste en proteststorm över hela Europa och bidrog till att framtinga en lagändring i Sverige. Men den dissenterlag som nu infördes och som legaliserade konversioner till andra kristna samfund innehöll en rad restriktiva bestämmelser. Så var de "främmande" religionsbekännarna utestängda från den statliga folkskollärobanan, och de hade heller inte tillträde till lärar- och sjuksköterskeutbildningarna. Då majoriteten av medlemmarna i de frikyrkliga samfunden valde att stanna kvar i Svenska kyrkan kom denna konfessionsbestämda diskriminering i första hand att drabba katolikerna. Detsamma gällde den nya dissenterlag

som antogs 1873, vars syfte var att skapa legala ramar kring den livliga frikyrkliga verksamheten.²³

Även de mosaiska trosbekännarna, som enligt 1782 års judereglemente fått rätt att bosätta sig i landets fyra större städer och som 1870 tillerkändes status som svenska medborgare, drabbades av denna religionspolitiskt motiverade diskriminering. Judarna uppfattades emellertid inte som ett hot på samma sätt som katolska kyrkan, eftersom de inte bedrev mission och accepterade idén om religion som en privatsak.²⁴ Det ska tilläggas att den antijudiska lagstiftningen riktats mot judar som religionsgemenskap inte som folkgrupp, och de judar som blev lutheraner betraktades i lagens mening som svenskar. Men samtidigt som de diskriminerande lagarna mot mosaiska trosbekännare försvann växte en ny form av rasistisk antisemitism fram som tog sikte på just etniciteten.²⁵ I katolikernas fall fortsatte religionen däremot att stå i fokus.

Antikatolska stämningar gjorde sig gällande också i samband med de utredningar, lagförslag och debatter i religionsfrihetsfrågan som föregick 1951 års religionsfrihetslag. Det var först nu som full religionsfrihet infördes i Sverige. Att lagen dröjt så länge berodde i hög grad på oron för att den katolska kyrkan i skydd av en liberaliserad lagstiftning skulle intensifiera sin svenska missionsverksamhet. Vi finner, som Bernt Oftestad visat, samma mönster i Norge. Här antogs en religionsfrihetslag först 1964, och liksom i Sverige hade den dittills rådande restriktiva dissenterlagstiftningen motiverats av farhågor för katolsk proselytverksamhet.²⁶ Samma typ av antikatolska stämningar gjorde sig gällande också i Danmark, vilket som bland Jes Fabricius Møller illustrerat kom klart till uttryck i samband med de debatter som föregick antagandet av den nya grundlagen 1849.²⁷

Dessa farhågor var inte helt utan grund. Fram till andra vaticankonciliets teologiska nyorientering betraktades även protestantiska områden som missionsfält, och den aktivering av den katolska missionsverksamheten som gjorde sig gällande från mitten av 1800-talet riktades även mot de nordiska länderna, där man etablerade församlingar och missionsstationer och upprättade skolor, sjukhus och andra sociala inrättningar. En rad katolska ordnar etablerade sig i området, däribland jesuitorden. Särskilt framgångsrik var den katolska missionen i Danmark, där man i samband med antagandet av den nya grundlagen 1849 införde i det närmaste total religionsfrihet. Den ökning av den katolska befolkningen från knappt 1 000 i mitten av 1800-talet till över 20 000 i början av 1930-talet berodde till stor del på konversioner. I Sverige hämmades den katolska missionsverksamheten däremot länge av den restriktiva religionslagstiftningen. Här uppgick antalet katoliker i början av 1920-talet fortfarande inte till mer än några tusen.²⁸ Men varför var man då så angelägen om att hålla tillbaka den katolska kyrkan och förhindra en katolsk expansion i landet?

Till värn för den evangeliska lutherdomen

Med dissenterlagen 1860 bröts det tidigare sambandet mellan svenskt medborgarskap och evangelisk-luthersk bekännelse. Lagens syfte var att skapa en ram för den framväxande protestantiska frikyrkligheten, och att liberaliseringen även kom den katolska kyrkan till godo sågs som ett nödvändigt ont. Frågan hade debatterats i den svenska riksdagen, som vid denna tid fortfarande var en ständsriksdag, sedan 1840-talet. Att det tagit så lång tid att komma fram till ett beslut berodde, som bland andra kyrkohistorikern Arne Palmqvist och Jonas Harvard visat, inte minst på de starka antikatomiska stämningarna i stånden. Störst var motståndet inte oväntat i prästeståndet. Här framställdes katolicismen som en vidskeplig och obiblisk irrlära och som ett hot mot landets lutherska samhällsordning och kultur. Som exempel på sådana obibliska läror och traditioner nämndes de mariologiska dogmerna, helgonkulten och gärningsläran, och den katolska kyrkans övernationella karaktär och hegemoniska anspråk betecknades som ett hot mot landets nationella integritet. Det varnades för katolsk proselytverksamhet, för vilken de lägre befolkningsgrupperna menades vara särskilt mottagliga, och för jesuitisk infiltration. Vidare uttrycktes oro för att, som en debattör uttryckte det, landet skulle komma att översällas med katolska kloster.²⁹

Debatterna fortsatte efter samma linjer även efter det att ständerna ersatts av en tvåkammarriksdag och Svenska kyrkan fått ett nytt representationsorgan i kyrkomötet. Intressant nog var det framför allt de konservativa som drev denna kritik medan företrädarna för liberala rörelser, vilka ju spelade en framträdande roll i den antikatomiska polemiken på den europeiska kontinenten, förhöll sig mer passiva och i vissa fall rent av försvarade katolikernas rättigheter. Detta var dock inte ett uttryck för katolska sympatier utan sammanhängde med det faktum att de frikyrkliga var starkt företrädna i de liberala partierna och att man beförde att eventuella skärpningar av religionslagstiftningen även skulle drabba dessa väckelsekristna rörelser. Den ökade katolska aktiviteten i landet under den senare hälften av 1800-talet ledde till återkommande försök från kyrkligt konservativt håll att få till stånd en skärpning av religionslagstiftningen, vilket kom tydligt till uttryck i debatterna i riksdagen och i kyrkomötet.³⁰

I kyrkliga kretsar höll man ett vaksamt öga på den katolska verksamheten i landet, och rop på lagätgärder mot den "katolska faran" höjdes tid efter annan. På ett prästmöte i Stockholm hösten 1888 framfördes förslag om att man skulle använda de nationella minnesdagarna till att varna för den farliga katolicismen. På Gustaf Adolfsdagen följande år tog pastor primarius Fredrik Fehr tillfället i akt att i en predikan i Storkyrkan mana till vaksamhet mot katolsk propaganda. En basar till förmån för katolska barmhärtighetssystrar

i Stockholm i april 1890 föranledde honom att sammankalla Stockholms prästerskap till ett möte i Storkyrkan för att diskutera denna nya fara för den "evangeliska friheten", och i en resolution uppmanades befolkningen att inte stödja den katolska sjukvårdsverksamheten i huvudstaden.³¹ Fehr var en framträdande företrädare för den så kallade liberalteologin, en teologisk riktning som strävade efter att anpassa det kristna budskapet till det moderna samhället och dess kultur, och just liberalteologerna var särskilt aktiva i kampen mot den "katolska faran".³²

Det finns ett visst samband mellan dessa händelser och de strävanden att få till stånd en skärpning av dissenterlagen som gjorde sig gällande vid denna tid. Den formella utgångspunkten för dessa debatter var den katolska kyrkans stränga äktenskapslagstiftning, och i den svenska riksdagen framfördes förslag om åtgärder för att förbjuda förhandsöverenskommelser om barnens katolska fostran vid blandäktenskap. Syftet var att skapa garantier för att barnen i sådana äktenskap skulle uppfostras i Svenska kyrkans lära, vilket också var lagstadgat för den händelse ingen förhandsöverenskommelse kom till stånd. Under debatterna i riksdag och kyrkomöte framhölls den katolska expansionen i utlandet och behovet av att sätta spärrar för en liknande utveckling i Sverige. Detta motiverades med vikten av att värna den evangeliska trosfriheten och skydda den enskilde mot katolsk dogmatism, samvetstväng och "påträngande prester".³³ I media riktades skarp kritik mot katolska kyrkans, som det beskrevs, lömska försök att på religiös grund binda den enskildes samvete och "snärja själar". Några av dessa mediedebatter publicerades senare som böcker.³⁴

Även konservativa kyrkomän använde denna typ av retorik, och hänvisningar till den rätta läran eller ansvaret för människors frälsning blev redan från slutet av 1800-talet alltmera sällsynt. Visserligen fanns bland kyrkans präster många som gärna skulle ha velat återställa den gamla konfessionella enhetsstaten på evangelisk-luthersk grund. Men statskyrkans allt svagare ställning i samhället å ena sidan och den nära bindningen till statsmakten å den andra gjorde det allt svårare att öppet hävda en sådan ståndpunkt. Det var i stället de politiska aspekterna som stod i fokus, och katolicismen framställdes som ett hot mot individens frihet och rikets säkerhet.³⁵ Misstänksamheten mot det katolska prästerskapets ledde på 1910-talet till att den katolska kyrkan fräntogs rätten att föra kyrkobok med offentligt vitsord och att denna uppgift övertogs av Svenska kyrkan. Som motiv angavs bland annat behovet av förhindra att katolska kyrkan utövade tvång gentemot katoliker som inte önskade gifta sig katolskt eller tänkte gifta om sig. Initiativet till denna åtgärd utgick emellertid inte från det protestantiska prästerskapet utan från statsmakten, och den motiverades av statsrationella, inte teologiska argument.³⁶

I grunden handlade det emellertid om samma sak som tidigare. Kato-

licismen ansågs utgöra ett hot mot såväl statens intressen som individens frihet, och de antikatolska opinionsyttringarna bidrog till att markera och skapa gemenskap kring dessa värden. I takt med den politiska kulturens sekularisering fylldes dessa begrepp emellertid successivt med nytt innehåll. Genom denna förskjutning av perspektiven kom de antikatolska attityderna i Sverige att likna dem som fanns på den europeiska kontinenten och i USA och som bottnade i motsättningen mellan den liberala (och socialistiska) principen om religionen som en privatsak och den katolska kyrkans krav på fortsatt inflytande i politik och samhälle.

Vi kan se en liknande utveckling i Danmark och Norge. Också här fungerade katolicismen som en kontrastbild till de normer och värderingar som den egna nationen ansågs stå för. Liksom i Sverige var den norska katolicismdebatten nära kopplad till religionsfrihetsfrågan. Då den norska grundlagen innehöll ett uttryckligt förbud mot jesuitorden antog de antikatolska opinionsyttringarna här ofta formen av utfall mot jesuitorden, som framställdes som själva sinnebilderna för allt det negativa som förknippades med katolicismen.³⁷ I Danmark satte den grundlagsskyddade religionsfriheten en effektiv spärr mot alla försök att införa diskriminerande bestämmelser mot religiösa minoriteter. På den danska kyrkans prästmöten var den "katolska faran" ett ständigt återkommande tema, och man diskuterade strategier för att motverka konversioner till den katolska kyrkan. Den antikatolska presspolemiken var särskilt intensiv under 1800-talets sista årtionden, inte minst i de tidningar och tidskrifter som var knutna till den lågkyrkliga *Indre Mission*. Kritikerna gick till storms mot påvlig absolutism, vidskeplig trospraxis och det "jesuitiska" förtryck som man menade rådde i katolska länder.³⁸ På samma sätt som i Sverige framträder också i den danska och norska katolicismdiskursen en övergång från en konfessionellt motiverad till en mer politisk-ideologisk antikatolsk retorik i början av 1900-talet.

Mellankrigstidens nordiska antikatolicism

Under mellankrigstiden var "den katolska faran" ett ständigt återkommande debattämne i pressen. Detta kan ses som en reaktion på den katolska kyrkans internationellt sett stärkta ställning efter första världskriget och ökade missionsatsningar i det protestantiska Skandinavien men också som ett utflöde av tidens starka nationalistiska stämningar och strävan att definiera den nationella gemenskapen mot potentiella hot.³⁹ Frågan om den "katolska faran" togs upp till behandling på det svenska biskopsmötet 1920, och fyra år senare manade de svenska biskoparna i ett gemensamt uttalande till vaksamhet mot "papistisk propaganda".⁴⁰ Den katolska verksamheten i Sverige och utlandet följdes noga i media, och den ledande dagstidningen *Dagens*



Jesuiterna framställdes liksom judarna gärna med skarpskurna drag och grym och hånfull blick. Källa: *Antiklerikale Karikaturen und Satiren* <http://www.payer.de/religionskritik/karikaturen21.htm>, 2/3 2015.

Nyheter publicerade en särskild artikelserie om ”den katolska propagandan”.⁴¹

Kardinal van Rossums rundresa i de nordiska länderna ledde som nämnt till skarpa angrepp mot den katolska kyrkan i pressen. Dessa utfall blev än värre efter det att kardinalen i en liten skrift på holländska skildrat sina intryck från Skandinavienresan. I denna skrift, som väl närmast var avsedd att väcka offerviljan hos de holländska katolikerna till förmån för de fattiga nordiska missionsstiften, gav kardinalen en mycket optimistisk bild av den katolska missionsverksamhetens möjligheter. Så framhöll han bland annat att de nordiska folken i allt större utsträckning vände sig bort från protestantismen och riktade blickarna mot den romerska moderkyrkan.

I samma anda uttalade sig även den katolske apostoliske vikarien Johannes Müller i samband med sina kollektresor i utlandet.⁴² Ärkebiskop Nathan Söderblom riktade skarp kritik mot katolska kyrkans, som han menade, missriktade missionsverksamhet i protestantiska länder. Som han såg det hade den katolska kyrkan genom sitt exklusiva sanningsanspråk ställt sig utanför den sanna katoliciteten och utvecklats till en sekt, vars monolitiska enhetsprincip utgjorde ett hot mot den moderna samhällsutvecklingen.⁴³

När man studerar artiklarna om den katolska kyrkan som publicerades i dagspressen och kyrkliga tidskrifter slås man för det första av att den militära metaforiken. Så talas det om den katolska kyrkans "anfallsplaner" mot Skandinavien och strävan efter att "inringa" protestantismen, om "besättningstrupper" i form av präster och ordenssystrar och om protestantisk "försvarsberedskap" mot detta hot. Den katolska kyrkan betecknas med andra ord som en fara för samhället och för den politiska utvecklingen i landet, och det varnas för en förestående katolsk missionsoffensiv mot de nordiska länderna. I detta sammanhang hänvisas ofta till utvecklingen i länder som Tyskland, Holland och Storbritannien där det fanns en expanderande katolsk minoritet. Ett annat karakteristiskt drag är att katolicismen beskrivs som framstegsfientlig, auktoritär och förtryckande. Från vänsterhåll uttrycktes en oro för att katolicismen skulle hämma den demokratiska utvecklingen i landet, medan de konservativa framhöll den som ett hot mot landets kulturella identitet och nationella oberoende.⁴⁴ I media förekom även positiva skildringar av katolska evenemang och ceremonier. Men själva grundtendensen är att katolicismen var något främmande och avvikande och att den inte hörde hemma i det svenska samhället.

Särskilt misstänksam var man mot de katolska ordnarna och klostren. I en artikel i ungyrkörörelsens tidskrift *Vår Lösen* från 1922 varnas för det katolska klosterväsendet, vilket betecknas som den katolska propagandans främsta kampmedel och som ett uttryck för det förtryckande katolska systemet. I flera artiklar beskrivs klostren som ett hot mot samhällelig moral och statlig myndighet, och som frihetsfientliga inrättningar, som stod i strid med den moderna tidens krav på yttrande- och tankefrihet.⁴⁵ Intressant nog framställs kvinnor som särskilt mottagliga för klosterlivets lockelser, och det varnas därför gång på gång för de flickskolor som drevs av katolska nunneordnar i Skandinavien. Under 1930-talet riktades fokus mot två katolska inrättningar för kvinnor i den svenska huvudstaden, nämligen de franska Sankt josefsyst-rarnas Franska skola och det av franska dominikansystrar upprättade Sankta Ingridshemmet. I båda fallen misstänkte man katolsk proselytverksamhet, och den katolska kyrkan utsattes för hätska attacker, och från alla håll restes krav på ökad statlig kontroll av den katolska verksamheten.⁴⁶

Celibatet är en annan ofta förekommande angreppspunkt. Det celibatära

livet betecknas som oetiskt och, särskilt i samband med kritik mot det kvinnliga klosterväsendet, som ett hot mot samhällets moraliska ordning. Den alternativa kvinnoroll som livet som nunna eller ordenssystem representerade stod nämligen i strid med det lutherskt präglade kvinnoideal som var rådande i Norden vid denna tid och som betonade kvinnans roll som maka och mor. Äktenskapet framhövs samtidigt som det celibatära klosterväsendet förkastades som onaturligt och oetiskt.⁴⁷

Inom socialdemokratien hade man i början av 1920-talet visat viss förståelse för de katolska kraven på ökad religionsfrihet. Så uppträdde, kanske något oväntat, chefredaktören på den socialistiska tidningen *Arbetet*, Arthur Engberg till försvar för den katolska läroboksinlagan, och i sina artiklar gick han till storm mot Svenska kyrkans "hemmapåvar" och deras rädsla för att förlora sin maktställning. Detta var emellertid inte ett uttryck för några katolska sympatier utan snarare ett medel att komma åt statskyrkan. Under denna tid använde Engberg också en markerat antisemitisk retorik som ett led i sin kritik av det borgerliga etablissemanget.⁴⁸ Engberg ändrade emellertid snart strategi, och mot slutet av 1920-talet kom han att inträda för ett slutet svenskt statskyrkosystem. Statskyrkan skulle användas som ett redskap för en radikal kulturpolitik och bland de strömningar han nu menade att man måste bekämpa intog katolicismen en förstarangsställning. Ungefär samtidigt med denna omsvängning upphör, intressant nog, hans judefientliga skrivelser. Som ecklesiastikminister från 1932 kom Engberg att hålla ett vaksamt öga på den katolska kyrkan, och han ingrep med kraft i konflikten om den franska skolan, där han i samverkan med den franska regeringen satte stopp för planerna att ge den en mer öppet katolsk inriktning.⁴⁹

De skarpaste angreppen mot katolska kyrkan kom liksom tidigare från kyrkligt håll, inte minst då från företrädare för unglyrkörörelsen och liberalteologin samt från de evangelikala.⁵⁰ Unglyrkörörelsens ledare J. A. Eklund framställde katolicismen som en negativ kontrastbild till den fosterländska nationella, germanska och manliga lutherdom han själv menade sig representera.⁵¹ De tyskorienterade liberalteologerna hade under 1900-talets första decennier sitt språkrör i tidskriften *Kristendomen och vår tid* och efter denna tidnings upphörande i viss mån också i tidskriften *Kyrkor under Korset*. Sistnämnda tidskrift var organ för Lutherska världsförbundets svenska landskommitté och inriktade sin rapportering på de protestantiska kyrkorna i Östeuropa och den svenska hjälpverksamheten där.⁵² I Tyskland utgjorde liberalteologin basen för den så kallade kulturprotestantismen och senare också för den nationalsocialistiskt orienterade tysk-kristna rörelsen.⁵³ De båda tidskrifterna uttryckte tidvis sympatier för den nationalsocialistiska regimen i Tyskland; dock inte för dess antisemitism, vilken tvärt om kritiserades. Ett annat gemensamt drag var den negativa synen på katolska kyrkan,

Jesuiterna på Kungsholmen

Kungsholmens kyrkoråd ber domkapitlet se till att katolikerna inte få flytta in i sitt hus vid Bergsgatan.



Vem gluttar så djävulskt med dolk och kalott ur porten i Bergsgatan elva? Förvisso en lömsk jesuit som förstått att nästla sig in bland oss själva. Han strävar att vålla vår kyrkas ruin till tjänst för den romerske Satan och åkallar Antikrist hest på latin i hörnet av Hantverkargatan.

Hans uppsåt är gruvligt och svart är hans själ

och ondskefullt ögonen lysa.
Från Fältskärns berättelser minnas vi väl vad anslag de påviske hysa.
De stå i sin skjorta av tagel som sticks bak löndörrar listigt och titta och hålla i handen ett guldkrucifix, i vilket en dolk plägar sitta.

Så upp att i helig bemödan och nit med hjälp av polisen och lagen förpassa de arga papisterna dit där funderna deras sett dagen!
De lura vid Kungsbron på vårt klientel, som lätt kan förtappas till dessa, och driva på Parmmätargatan sitt spel och mumla sin skamlösa mässa.

HENRIK.

som framställdes som ett politiskt hot mot det moderna samhället och dess principer, och katolicismen beskrevs som en underlägsen och vidskeplig religionsform som motverkade samhällelig utveckling och underminerade statsmaktens auktoritet. *Kyrkor under Korset* hade, av lätt förståeliga skäl, en markerat antikommunistisk prägel; kommunism och katolicism beskrivs båda som totalitära och frihetsfientliga rörelser.⁵⁴

Det var inte bara media som gav uttryck åt en kritisk hållning gentemot katolska kyrkan och som fungerade som organ för antikatolska uppfattningar utan också skolans läroböcker. Detta var bakgrunden till den inledningsvis nämnda skrivelsen från biskop Bitter. I de läroböcker i historia och religionskunskap som användes vid landets folkskolor framställs den katolska kyrkan som en korrupt maktapparat som säljer syndernas förlåtelse och som hyllar principen om att ändamålen helgar medlen. Jesuiterna, vilka utmålas som listiga och försåtliga, ses som de främsta exponenterna för denna katolska maktsträvan, och konflikter i tidigmodern tid tillskrivs inte sällan jesuitordens inflytelser. Katolsk religionsutövning beskrivs som vidskeplig och primitiv, och jungfru Maria och helgonen påstås ha status av halvgudar. Klosterväsendet framställs som ett tillhåll för lata munkar och förtryckta kvinnor och reformationen som en befrielse från andligt mörker och religiös despoti. Liknande beskrivningar förekommer också i uppslagsböckerna, och i än mer extrem form i den samtida pamflettlitteraturen.⁵⁵

Jesuiterna intar en central ställning i den svenska antikatolska retoriken. Nathan Söderblom betecknar i sin bok *Religionsproblemet* från 1910 ”jesuitismen” som den moderna civilisationens farligaste fiende.⁵⁶ I spridningen av dessa antijesuitiska attityder i Norden spelade skönlitterära verk som exempelvis Zacharias Topelius *Fältskärens berättelser* där fienden representeras av en lömsk, vidskeplig och skrupellös jesuit, en viktig roll. I Topelius hemland Finland användes, som Ainur Elmgren lyft fram, denna jesuitiststereotyp inte bara som en sinnebild för det katolska utan också för det kommunistiska och ryska hotet.⁵⁷ Antijesuitismen var särskilt framträdande i Norge med dess i författningen förankrade förbud mot jesuitorden. Då frågan om att upphäva detta förbud diskuterades under 1920-talet tog den antijesuitiska agitationen ny fart, företrädd av bland andra av kvinnosakskämpen Märta Steinsvik, som vikt sitt liv åt att bekämpa katolska kyrkan i allmänhet och jesuitorden i synnerhet men också judarna. Hos henne blandas, som Kristin Norseth visat, antikatolicism med antisemitism.⁵⁸ Denna i nationalprotestantiska kretsar i Centraleuropa ofta förekommande koppling mellan antisemitism och anti-katolicism är, så vitt jag kunnat se, annars ovanlig i nordiska sammanhang.

(t.v.) "Jesuiterna på Kungsholmen". Bilden visar ett exempel på antijesuitisk satir i *Dagens Nyheter*, 20/4 1937.

Religionsfrihet och katolicism

I Sverige visade sig den djupt rotade misstron mot den katolska kyrkan tydligt i samband med remiss- och riksdagsbehandlingen av propositionen till religionsfrihetslagen 1951. En av de frågor som väckte mest debatt var rätten att upprätta kloster. Den gällande dissenterlagen innehöll ett uttryckligt förbud mot klosterordnar och kloster. I regeringens proposition föreslogs att klosterförbudet skulle upphävas och ersättas med en bestämmelse som gjorde det möjligt att på vissa villkor upprätta kloster. Detta blev också riksdagens beslut.⁵⁹

Under behandlingen i riksdagens båda kamrar blev klosterfrågan föremål för en hetsig debatt och en särskild omröstning. I dessa debatter, där åsiktsmotsättningarna inte följde gängse partilinjor, framkom en stark misstro mot den katolska kyrkan i allmänhet och klosterväsendet i synnerhet. Flera debattörer pekade på katolicismens politiska dimension och klostrens centrala ställning i det katolska systemet, medan andra gjorde gällande att klosterinstitutionen utgjorde ett hot mot den enskildes fri- och rättigheter och därför inte borde tillåtas i Sverige. Men det som framför allt oroade var att klostren kunde användas som redskap för katolsk propaganda och som ett lockbete för konvertiter. Från flera håll, inte minst från socialdemokratiskt, varnades det för de negativa konsekvenserna av ett ökat katolskt inflytande i landet. I debatten beskrevs katolicismen som en framstegsfientlig och reaktionär ideologi som var oförenlig med det svenska samhällets demokratiska värdegrund.⁶⁰

Att en majoritet av riksdagsledamöterna till slut ändå uttalade sig för regeringens förslag berodde till en del på att klosterförbudet stod i strid med Europarådets konvention om de mänskliga rättigheterna, vilken Sverige biträtt kort dessförinnan. Det är i detta sammanhang intressant att konstatera att klosterfrågan faktiskt var en av orsakerna till att man från den svenska regeringens sida länge ställde sig tveksam till en svensk anslutningen till Europadomstolen, eftersom man befarade att detta skulle framtvunga ett villkorslöst upphävande av de gällande restriktionerna för upprättande av kloster. Även den starka katolska närvaron i efterkrigstidens europeiska politik spelade en viss roll i sammanhanget, och i den svenska utrikespolitiska debatten framställdes den nu inledda europeiska integrationsprocessen inte sällan som ett katolskt projekt som det gällde att vara på sin vakt mot. För de svenska socialdemokraterna var de katolska och konservativa krafternas dominans på kontinenten ett argument mot en närmare politisk samverkan. Också inom högerpartiet, som ställde sig mera positivt till tanken på en europeisk union, varnade man för den katolska kyrkans växande politiska inflytande.⁶¹

Klosterdebatten tog ny fart då en grupp belgiska karmelitnunnor ansökte om tillstånd att få upprätta ett kloster i Glumslöv i södra Sverige. Flera remissinstanser förordade avslag, och i media talades det om ”andliga koncentrationsläger” och ”orgier i självtortyr”.⁶² Men regeringen framlade ändå en proposition med förslag om bifall för 1961 års riksdag. Inte heller denna gång följde meningsyttringarna några bestämda partilinjer, även om de mest kritiska synpunkterna kom från socialdemokratiskt håll. Liksom i samband med 1951 års klosterdebatt kom diskussionen mer att handla om synen på den katolska kyrkan än om själva sakfrågan. Motståndarna pekade på den katolska kyrkans maktpolitiska strävanden och klosterväsendets oförenlighet såväl med svenska rättstraditioner som med moderna föreställningar om individens fri- och rättigheter. Vidare framhölls det faktum att katolska kyrkan i sin strävan att uppnå ökad rörelsefrihet gärna åberopade sig på religionsfriheten trots att man för egen del inte erkände denna princip. Kamrarna stannade inför olika beslut, vilket innebar att förslaget fällt. Men regeringen beslöt med hänvisning till konventionen om de mänskliga rättigheterna att trots detta ge tillstånd till klostrets upprättande.⁶³

En viktig orsak till det svenska motståndet mot kloster var att de uppfattades som det mest renodlade uttrycket för katolicismens väsen och för den katolska tanken. Man pekade här framför allt på auktoritetsprincipen, vilken ju framträder särskilt tydligt inom klosterväsendet. Samma synsätt gjorde sig också gällande i den antikatolska retoriken runt om i västvärlden men också i den katolska kyrkans egen förkunnelse, vilket kan ses som en förklaring till att den ”kulturkamp” mellan kyrka och stat som från mitten av 1800-talet och framåt rasade i många länder främst drabbade just ordensfolket.⁶⁴ Men i den svenska debatten framskymtar också det protestantiska arvet i bakgrunden. Medan det enligt traditionell luthersk åskådning är äktenskapet som utgör den normativa utgångspunkten för ett kristet liv har man i katolsk lärotradition i stället framhållit ordenslivet som riktmärke.⁶⁵

Avslutande reflexioner

Antikatolicismen var ett arv från reformationen. I takt med den protestantiska enhetskulturens sönderfall och det svenska samhällets fortgående sekularisering skedde en förskjutning i synen på katolska kyrkan. Hade man fortfarande i början av 1900-talet strävat efter att värna den religiösa enheten på protestantisk grund, kom man ett halvsekel senare att uppträda till försvar för den lutherskt präglade demokratiska ideologi som nu blivit det svenska samhällets självklara fundament. Den gemensamma värdegrunden var alltså inte längre religiöst utan politiskt-ideologiskt motiverad, även om det lutherska arvet även fortsättningsvis spelade en viktig roll för

den svenska kulturella identiteten. Men från såväl den ena som den andra utgångspunkten framstod det katolska tros- och lärosystemet med dess hierarkiska ordning och krav på lydnad och underkastelse under det påvliga läroämbetet som både främmande och farligt, inte minst från politisk utgångspunkt. Den katolska kyrkans övernationella karaktär och dess krav på oberoende gentemot statsmakten uppfattades i båda fallen som ett hot mot den nationella identiteten och integriteten.

Debatten om klosteretableringen i Glumslöv var den sista stora opinionsyttringen mot katolska kyrkan i svensk politisk debatt. Den markerade därmed slutet på en epok. Antikatolska opinionsyttringar förekom visserligen även fortsättningsvis, vilket kommit klart till synes i debatterna om Sveriges inträde i EU samt i reaktionerna på organisationen Opus Dei.⁶⁶ Kritiken är dock inte lika massiv som tidigare och har dessutom en annan karaktär. I fokus står inte längre den politiska katolicismen utan den katolska sexualmoralen och familjesynen. Den katolska kyrkan i Sverige ses inte som ett problem utan framstår som en integrerad faktor i det svenska samhället. Denna förändring kan ses som ett resultat av den djupgående omvandling som den katolska kyrkan genomgick i samband med andra vaticankonciliet (1962–65) och de efterföljande reformerna, men den var också en följd av förändringar i det svenska samhället. Det reformatoriska arvet och dess antikatolska motbilder förlorade successivt sin identitetsskapande funktion och den svensknationella diskursen uppgavs till förmån för en mer pluralistisk samhällsmodell.⁶⁷

Numera är det i stället (radikal) islam som framställs som ett hot, inte minst på bloggar och debattföra på nätet. Retoriken är till delar densamma som den som in på 1960-talet användes mot katolska kyrkan, och islamismen framställs som en motbild till de normer och värderingar som det nordiska samhället representerar. Att framställningen av islam i den svenska skolans läroböcker numera granskas och godkänns av företrädare för muslimska organisationer ändrar inte på detta faktum.⁶⁸

'The Catholic danger': Anti-Catholicism and Swedish national identity in a Nordic perspective

In Sweden, as in other Protestant countries, the gradual dismantling of the legislation on compulsory religious adherence saw the politicization of religious issues. In this situation, the imagery of the old enemy took on new functions. This was very much the case with the notion of the 'Catholic danger', which time and again surfaced in the Swedish media and in parliamentary debate. In the 1860s and 1870s, Sweden's harsh religious legislation was libe-

ralized. The Dissenter Act of 1860 legalized conversions to other Christian denominations, but it put in place many obstacles to leaving the Established Church, and many of the legal restrictions were obviously anti-Catholic in intent. Anti-Catholic sentiment was also expressed in conjunction with the legislative proposals and parliamentary debates on the question of religious freedom that preceded the Act concerning Freedom of Religion of 1951. The fact that full religious freedom was introduced so late stemmed largely from fears that the Catholic Church would grow strong under the protection of a more liberal religious legislation. The article addresses anti-Catholic rhetoric in Sweden from the mid nineteenth century to the early 1960s, with a focus on the debates in the media and in parliament. It is shown that there was a shift in the perception of the 'Catholic danger'. At the beginning of the period, anti-Catholicism was prompted by a desire to shield Protestant religious unity; later the objective became progressively more secular. Even if the Lutheran heritage still played an important role for Swedish cultural identity, common values were no longer motivated by religion, but purely by politics and ideology. Today it is Islam that is portrayed as a threat to the Nordic community of values, and the current anti-Islamic rhetoric is closely allied to that used until the 1960s against Catholicism.

Keywords: anti-Catholicism, Lutheran heritage, religious legislation, national culture, identity

Noter

- 1 Birgitta Löwander & Mirjam Hagström, *Antisemitism och islamofobi. Utbredning, orsaker och preventivt arbete*, Forum för levande historia, Stockholm 2013. Se också Johan Cato, *När islam blev svenskt. Föreställningar om islam och muslimer i svensk offentlig politisk 1975–2010*, Lund 2012; *Forskning om diskriminering av muslimer i Sverige. En översikt av forskning publicerad vid universitet och högskolor i Sverige sedan år 2003*, Stockholm 2013.
- 2 Lena Berggren, *Blodets renhet. En historisk studie av svensk antisemitism*, Malmö 2014, s. 157f. Se också Lars M. Andersson, *En jude är en jude är en jude... Representationer av "juden" i svensk skämtpress omkring 1900–1930*, Lund 2000.
- 3 Yvonne Maria Werner & Jonas Harvard (red.), *European Anti-Catholicism in a Comparative and Transnational Perspective*, Amsterdam 2013.
- 4 Se bland andra, *Islamophobia und Antisemitismus – ein umstrittener Vergleich*, Gideon Botsch, Olaf Glöckner, Christoph Kopke & Michael Spieker (red.), Berlin 2012; John Wolffe, "Part III. Anti-Catholicism, Muslims and Islamophobia", i *Irish Religious Conflict in Comparative Perspective. Catholics, Protestants and Muslims*, John Wolffe (red.), Basingstoke & New York 2014. Paul Quinn, "Anti-Catholicism, Islamophobia and the modern Christian multimedia", i *From the Far Right to the Mainstream. Islamophobia in Party Politics and the Media*, Humayun Ansari & Farid Hafez (red.), Frankfurt/Main 2012, s. 130–151; Peter Gottschalk, *American Heretics. Catholics, Jews, Muslims and the History of Religious Intolerance*, New York 2013.

- 5 John Wolffe, "North Atlantic Anti-Catholicism in the Nineteenth Century – A Comparative Overview", i Werner & Harvard (red.) 2013, s. 25–39.
- 6 En bra översikt ger Marjule A. Drury, "Anti-Catholicism in Germany, Britain, and the United States. A Review and Critique of Recent Scholarship", *Church History* 2001:1, s. 98–131.
- 7 Wolfram Kaiser & Christopher Clark (red.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge 2003.
- 8 Hugh McLeod, *Secularization in Western Europe, 1848–1914*, London 2000, s. 52–67, 147–158, 184–202, 285; Peter van Rooden, "Long-term religious developments in the Netherlands, ca 1750–2000", i *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*, Hugh McLeod & Werner Ustorf (red.), Cambridge 2003.
- 9 Olaf Blaschke, "Das 19. Jahrhundert. Ein zweites konfessionelles Zeitalter?", *Geschichte und Gesellschaft* 2000:1, s. 38–75; Olaf Blaschke, "'Der Dämon des Konfessionalismus'. Einführende Überlegungen", i *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Olaf Blaschke (red.) Göttingen 2002, s. 13–70.
- 10 John Wolffe, *The Protestant Crusade in Great Britain*, Oxford 1991; Denis G. Paz, *Popular Anti-Catholicism in Mid Victorian England*, Stanford 2004; Susan M. Griffin, *Anti-Catholicism and Nineteenth-century Fiction*, Cambridge 2004; Robert Lockwood, *Anti-Catholicism in American Culture*, Washington 2000; Susan M. Griffin, *Anti-Catholicism and Nineteenth-century Fiction*, Cambridge 2004; Erik Sidenvall, *After Anti-Catholicism. John Henry Newman and Protestant Britain, 1845–1890*, London, New York 2005; Timothy Verhoeven, *Transatlantic Anti-Catholicism. France and the United States in the Nineteenth Century*, New York 2010.
- 11 Philip Jenkins, *The New Anti-Catholicism. The Last Acceptable Prejudice*, Oxford 2004.
- 12 Georg Hübinger, *Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland*, Tübingen 1994.
- 13 Manfred Kittel, *Provinz zwischen Reich und Republik. Politische Mentalitäten in Deutschland und Frankreich 1918–1933/36*, München 2000.
- 14 Michael B. Gross, *The War against Catholics. Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany*, Michigan 2004.
- 15 Manuel Borutta, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen 2011; Dens., "Settembrini's World. Anti-Catholicism in the Age of the Culture Wars: Germany and Italy in Comparative and Transnational Perspective", i Werner & Harvard (red.) 2013, s. 43–63. Samma perspektiv framträder också hos Róisín Healy, *The Jesuit Specter in Imperial Germany*, Leiden 2003.
- 16 Ari Joskowicz, *The Modernity of Others. Jewish Anti-Catholicism in Germany and France*, Stanford 2013.
- 17 Lisa Dittrich, *Antiklerikalismus in Europa. Öffentlichkeit und Säkularisierung in Frankreich, Spanien und Deutschland 1848–1914*, Göttingen 2014. Se också René Remond, *L'Anticlericalisme en France de 1815 à nos jours*, Paris 1999.
- 18 Exempelvis i *Nya Dagligt Allehanda* 2/9 1918 och 16/1 1919, i *Svenska Dagbladet* 17/11 1921 och 4/2 1923 och i *Uppsala Nya Tidning* 5/4 1924.
- 19 Albert Bitter, *Inlaga till Kungl. Skolöverstyrelsen angående oriktiga påståenden om katolsk lära och praxis i vid svenska statskolor använda historiska läroböcker*, Stockholm 1921; Yvonne Maria Werner, *Världsvid men främmande. Den katolska kyrkan i Sverige 1873–1929*, Uppsala 1996, s. 78–99. Inlagan, som författats av en svensk katolsk konvertit och präst, trycktes i 3 000 exemplar som distribuerades till skolor runt om i landet.
- 20 Sigfrid von Engeström, *Biskop Bitters klagomål hos Kungl. Skolöverstyrelsen över de svenska läroböckerna. Yttrande på anmodan av Kungl. Skolöverstyrelsen*, Uppsala 1921;

- Bengt Wadensjö, "Romersk-katolska kyrkan i svensk opinion 1920–1923", *Kyrkohistorisk årskrift* 1968, s. 208–210.
- 21 Werner 1996, s. 256–266. Det allmänna kulturklimatet efter första världskriget ledde till ett ökat intresse för katolicismen i intellektuella kretsar och till en rad uppmärksammade konversioner. Under beteckningen "katolsk aktion" initierades ett omfattande evangeliserings- och rekatoliseringsprogram, som även omfattade Norden.
- 22 Jarl Jergmar, "De nordiska biskopsmötena", i *Nordisk lutherdom över gränserna. De nordiska kyrkorna i 1920-talets konfessionella samarbete*, Lars Österlin (red.), Lund 1972, s. 111, 118.
- 23 Arne Palmqvist, *Die Römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781*, del 2, Uppsala 1958, s. 335–457.
- 24 Rita Bredefeldt, *Judiskt liv i Stockholm och Norden. Ekonomi, identitet och assimilering 1850–1930*, Stockholm 2008.
- 25 Mattias Tydén, *Svensk antisemitism 1880–1930*, Uppsala 1986. Denna förskjutning illustreras också av Martin Schwarz Lausten, *Jødesympati og jødehad i Folkekirken. Forholdet mellem kristne og jøder i Danmark fra begyndelsen af det 20. århundrede til 1948*, Frederiksberg 2007.
- 26 Bernt Oftestad, "Norway and the Jesuit Order. A History of Anti-Catholicism", i Werner & Harvard 2013, s. 209–221. I Finland var det först med religionsfrihetslagen 1922 som det blev officiellt tillåtet för lutheraner att lämna statskyrkan och ansluta till andra religionssamfund.
- 27 Jes Fabricius Møller, "Katolikernes stilling og antikatholicismen i Danmark 1800–1849", *Kirkehistoriske Samlinger* 2012, s. 113–135. Se också Jens Rasmussen, *Religionstolerance og religionsfrihed. Forudsætninger og Grundloven 1849*, Odense 2009. I Finland var det först med religionsfrihetslagen 1922 som det blev officiellt tillåtet för lutheraner att lämna statskyrkan och ansluta till andra religionssamfund.
- 28 Den katolska missionsverksamheten i Skandinavien behandlas utförligt i Yvonne Maria Werner, *Nordisk katolicism. Katolsk mission och konversion i Danmark i ett nordiskt perspektiv*, Göteborg 2005 (cit 2005a).
- 29 Palmqvist 1958, s. 364–457; Jonas Harvard, "Catholicism and the Idea of Public Legitimacy in Sweden", i Werner & Harvard (red.) 2013, s. 223–235. Se också Carl Arvid Hessler, *Statskyrkodebatten*, Uppsala 1964, s. 7–67; Erik Sidenvall, "The Elusiveness of Protestantism. The Last Expatriations for "Apostasy" from the Church of Sweden (1858). A European Perspective", *Journal of Religious History*, 2007:3, s. 253–268.
- 30 Werner 1996, s. 30–73.
- 31 Referat av talet i *Nya Dagligt Allehanda* 23/4 1890. Werner 1996, s. 171–180.
- 32 Ang. liberalteologin i Sverige, se Karl G. Hammar, *Liberalteologi och kyrkopolitik. Kretsen kring Kristendomen och vår tid 1906–omkr. 1920*, Lund 1972.
- 33 Andra Kammarens Protokoll 1901, 5:14–18, 26–37; Första kammarens Protokoll 1903, 15:29–30. Werner 1996, s. 48–54. Angående det lutherska arvets betydelse inom Svenska kyrkan, se Kjell Blücker, *The Church as Nation. A Study in Ecclesiology and Nationhood*, Frankfurt/Main, 2000, s. 135–320.
- 34 Ett exempel är Jakob Albert Hammargren, *Katolicismen och de blandade äktenskapen*, Karlstad 1930. Se Werner 1996, s. 71–73.
- 35 Detta illustreras inte minst av prästernas inlägg i de ovan relaterade riksdagsdebatterna.
- 36 Werner 1996, 58–64.
- 37 Oftestad i Werner & Harvard (red.) 2013, s. 209–221.
- 38 Werner 2005a, s. 308–316.
- 39 Angående den nordiska nationalismen, se Niels Kayser Nielsen, "Demokrati og kulturel

- nationalisme i Norden i mellemlkrigstiden – en realpolitisk højredrejning?”, *Historisk tidskrift* 2004:4, s. 580–603.
- 40 Wadensjö 1968, s. 215–219; Werner 2005a, s. 164–177.
- 41 *Dagens Nyheter* 9 och 10/9 1923. Det publicerades också debattböcker i ämnet, exempelvis J. A. Hammargren, *Bör den katolska kyrkan vördas eller smädas? Teser och antiteser*, Sundsvall 1925. Tilläggas bör att även positiva röster tilläts komma till tals.
- 42 Willemus M. van Rossum, *Aan mijne Katholieke Landgenooten*, Rotterdam 1923. Wadensjö 1968, s. 215–219.
- 43 Werner 1996, s. 322–324.
- 44 Se bl.a. *Aftonbladet* 6/2 och 10/11 1922; *Stockholms-Tidningen* 27/9 och 10/11 1923; *Lunds Dagblad* 3/11 1923; *Nya Dagligt Allehanda* 6/1 1918, 11 och 17/7 1923, 6, 12 och 20/7 1924, 11/7 och 12/8 1925; 18 och 24/3 1930; *Dagens Nyheter* 15/7 1923, 15 och 20/7 1925; *Svenska Dagbladet* 17/11 1921, 4/2 1923, 12/7 och 21/12 1924, 14/3 1930; *Social-Demokraten* 31/6 1923; *Aftonbladet* 16/7 1925; *Kristendomen och Vår Tid* 1924, s. 114.
- 45 *Vår Lösen* 15/1 1922; *Nya Dagligt Allehanda* 26/1 1922; *Svenska Dagbladet* 2/2 1922; *Svenska Morgonbladet* 1/3 1922; *Stockholms-Tidningen* 5 och 6/2 1922.
- 46 Katrin Åmell, ”Kulturmöte i kloster. Dominikansystrar i Sverige 1931–2000”, i *Kvinnligt klosterliv*, Yvonne Maria Werner (red.), Ångelholm 2005, s. 121–142; Yvonne Maria Werner, ”Himmelskt fångelse eller andligt vilorum. Svenska perspektiv på klosterliv”, i *Värstingkristna i drevet*, Skellefteå 2010, s. 35–39.
- 47 *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries, 1830–1940*, Pirjo Markkola (red.), Helsinki 2000.
- 48 Håkan Blomqvist, *Socialdemokrat och antisemit? Den dolda historien om Arthur Engberg*, Stockholm 2001.
- 49 Lars Tegborg, ”Samhällsenhet och religionsfrihet”; Bo Stråth, ”Kungliga salighetsverket? Socialdemokratisk kyrkopolitik i Sverige före 1940”, *Arbetshistoria* 1993:2–3, s. 6–11, 17–21; Daniel Alvunger, *Nytt vin i gamla läglar. Socialdemokratisk kyrkopolitik under perioden 1944–1973*, Göteborg, 2006, s. 45–61. Ang. franska skolan, se Yvonne Maria Werner, *Katolsk mission och kvinnlig motkultur. Sankt Josefsystrarna i Danmark och Sverige 1856–1936*, Stockholm 2002, s. 158–172.
- 50 Det saknas ännu forskning om antikatholicismen i anglosaxiskt inspirerad svensk väckelsekristendom, men nedslag i rörelsens tidskrifter visar att det här finns mycket att hämta. I den anglosaxiska världen användes katolicismen som en motbild till de egna idealen och som ett redskap i den kyrkopolitiska kampen.
- 51 Blücker 2000, s. 169–203, särskilt 180–183.
- 52 Karl G. Hammar, *Liberalteologi och kyrkopolitik. Kretsen kring Kristendomen och vår tid 1906 omkr. 1920*, Lund 1972; Gunnar Appelqvist, *Luthersk samverkan i nazismens skugga. Sverige och Lutherakademien i Sondershausen 1932–1945*, Uppsala 1993. Redaktören för *Kyrkor under Korset* (med undertiteln *Lutherkollektens kvartalskrift: organ för Evangeliska utskottet till Protestantismens väl och värn och för Svenska landskommittén av Lutherska världskonventet*), Lars Wollmar, var sekreterare i Evangeliska utskottet och tillhörde den liberalteologiska kretsen i Lund.
- 53 Manfred Gailus, ”Nationalsozialistische Christen’ und ’christliche Nationalsozialisten’”, i *Nationalprotestantische Mentalitäten in Deutschland (1870–1970). Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes*, Hartmut Lehmann & Manfred Gailus (red.), Göttingen 2005, s. 223–262.
- 54 Yvonne Maria Werner, ”Liberal theology and anti-Catholicism in Sweden”, i *The Dynamics of Religious Difference. Protestant–Catholic Conflict from the Reformation to the Twenty-First Century*, John Wolfe (red.), Basingstoke 2013, s. 172–178.

- 55 Sten Hidal, "Den rika kyrkan – Fabian Månssons bidrag till uppkomsten av en myt", *Signum* 1988:8; Arne Palmqvist, "C. A. Skogs kritik av den romerska katolicismen", *Kyrkohistorisk årskrift* 1993, s. 151–157.
- 56 Nathan Söderblom, *Religionsproblemet inom katolicism och protestantism*, Stockholm 1910, s. 3f.
- 57 Ainur Elmgren, "The Jesuit Spectre – A Metaphor of the Universal Enemy in Finnish Nationalism", i Werner & Harvard (red.) 2013, s. 191–204.
- 58 Kristin Norseth, "Anti-Catholicism in Norway. An Analysis of the Feminist Author Marta Steinsvik's Anti-Catholic Writings", i Werner & Harvard (red.) 2013, s. 149–160.
- 59 Göran Inger, "Klosterförbudet i Sverige och dess upphävande", *Statsvetenskaplig tidskrift* 1962:2–3, s. 138–165; Alvunger 2006, s. 157–170; Werner 2010, s. 26–29.
- 60 Första kammarens protokoll nr 17, 1961, 11–18; Andra kammarens protokoll nr 17, 1961, s. 18–25.
- 61 Mikael af Malmborg, *Den ståndaktiga nationalstaten. Sverige och den västeuropeiska integrationen*, Lund 1994, s. 131–227, 387–40; Yvonne Maria Werner, "Schwedentum, Katholizismus und europäische Integration. Die katholische Kirche in Schweden nach 1945, *Christliche Beiträge zur Europäischen Integration. Die politische Rolle der Kirchen. Kirchliche Zeitgeschichte*, 2006:1, s. 19–23. Se också Bo Stråth, "The Swedish Image of Europe as the Other", *Europe and the Other and Europe as the Other*, Bo Stråth (red.), Bryssel 2000, s. 366–383.
- 62 *Stockholms-Tidningen* 13/11 1961; *Aftonbladet* 6/8 1963; *Sydsvenska Dagbladet* 1/8 1963; *Dagens Nyheter* 4/8 1963; *Arbetet* 4/8 1963.
- 63 Första kammarens protokoll 1961:20, 19–65; Andra kammarens protokoll nr 17, 1961:20, s. 36–81. Inger 1962:2–3, s. 138–165.
- 64 Se *Religious Institutes in Western Europe in the 19th and 20th Centuries. Historiography, Research and legal Position*, Jan de Maeyer, Sofie Leplace, Joachim Schmiedl (red.), Leuven 2004.
- 65 Yvonne Maria Werner, *Katolsk mission och kvinnlig motkultur. Sankt Josefsystarna i Danmark och Sverige 1856–1936*, Stockholm 2002, s. 158–172, 14–15, 80–84.
- 66 Martin Weber, *Schweden und die Europäische Union. Europadebatte und Legitimität*, Baden-Baden 2001, s. 138–240; Kerstin Elworth, "Sekten är värst. Livets Ord och Opus Dei i ramplyuset", *Värstingkristna i drevet*, Skellefteå 2009, s. 119–154.
- 67 Werner 2006:1, s. 101–106.
- 68 Kjell Härenstam, *En granskning av hur religion/trosuppfattning framställs i ett urval av läroböcker Underlagsrapport till Skolverkets rapport "I enlighet med skolans värdegrund?"*, Karlstad 2006.