



LUND UNIVERSITY

Liturgie und Männlichkeit in der katholischen Mission in Skandinavien

Werner, Yvonne Maria

Published in:

Orte und Räume des Religiösen im 19.-21. Jahrhundert

DOI:

[10.30965/9783657779307_012](https://doi.org/10.30965/9783657779307_012)

2016

Document Version:

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

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Werner, Y. M. (2016). Liturgie und Männlichkeit in der katholischen Mission in Skandinavien. In F. Metzger, & E. Pahud de Mortanges (Eds.), *Orte und Räume des Religiösen im 19.-21. Jahrhundert* (pp. 187-206). Brill Schöningh . https://doi.org/10.30965/9783657779307_012

Total number of authors:

1

Creative Commons License:

Ospecificerad

General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

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

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

Take down policy

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

LUND UNIVERSITY

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

Liturgie und Männlichkeit in der katholischen Mission in Skandinavien

Von Yvonne Maria Werner

In einem Artikel von Oktober 2013 behauptet der US-amerikanische katholische Priester und Autor Richard G. Cipolla, daß die in den 1970er Jahren in der katholischen Kirche durchgeführte Liturgiereform zu einer „devirilization“, also zur Entmaskulinisierung sowohl des Priestertums als auch des liturgischen Lebens geführt hätte. Im Gegensatz zur älteren, sogenannten „tridentinischen“ Liturgie sei die neue Liturgie von Subjektivismus, Sentimentalität und von einer dialogischen Beziehung zwischen Priester und Gemeinde geprägt. Die ersten beiden Züge bezieht er auf den Wegfall der strengen liturgischen Vorschriften, die das Verhalten des Priesters im Detail geregelt hatten, und auf die Einführung der Volkssprache, die den Weg geöffnet habe für eine mehr persönliche Gestaltung des Gottesdienstes mit Fokus auf die Wirkung bei der Gemeinde. Letzteres sieht er als eine Folge der seit der Reform üblichen Praxis, die heilige Messe den Gläubigen zugewendet (*versus populum*) zu zelebrieren, das seiner Meinung nach zu einer Infantilisierung des Gottesdienstes beigetragen habe. Die tridentinische Messe, die Papst Benedikt XVI durch das *Motu Proprio Summorum Pontificum* von 2007 als außerordentliche Form (*forma extraordinaria*) der Meßfeier im Römischen Ritus wieder allgemein zugelassen hat, bringt, so meint Cipolla, nicht nur den katholischen Glauben klarer zum Ausdruck, sondern sei auch geprägt von „inherent masculinity and virility“.¹

Der Artikel nimmt seinen Ausgangspunkt in den Kommentaren des britischen Kardinals John Heenan in einem Brief an den Schriftsteller Evelyn Waugh über die geplante neue Meßordnung, die in Zusammenhang mit der Bischofssynode in Rom 1967 vorgestellt worden war. Nach der Meinung des Kardinals sollte die neue Meßliturgie dazu führen, daß bald nur Frauen und Kinder an den Gottesdiensten teilnehmen würden; kurz gesagt, die Reform würde zu einer totalen Feminisierung führen. Die Befürchtung einer Feminisierung des kirchlichen Lebens war alles andere als neu. In der historischen Forschung ist das Phänomen bis zur ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückverfolgt worden und hat sich in einer Theorie der Feminisierung des Christentums konkretisiert. Die Feminisierungsthese geht teils von der zu dieser Zeit in bürgerlich-liberalen Kreisen vorherrschenden Sicht der Religion als einer der weiblichen Sphäre zugeordneten Angelegenheit und teils von kirchenstatistischen Tatsachen aus. Die Kirchen wurden zwar von Männern geleitet, und das Priesteramt war lange ein männliches Revier. Aber das

¹ Richard G. Cipolla, *The Devirilization of the Liturgy in the Novus Ordo Mass*, in: *Rorate Caeli*, Juni 2013: <http://rorate-caeli.blogspot.com/2013/06/the-devirilization-of-liturgy-in-novus.html> (21. Juni 2014). Betreffend der alten Messe, Eckhard Nordhofen, *Tridentinische Messe - ein Streitfall: Reaktionen auf das Motu proprio "Summorum Pontificum" Benedikts XVI.*, Kevelaer 2008.

kirchliche Leben wurde immer mehr von den Frauen bestimmt.² In der bürgerlichen Kulturelite wurde, wie viele Studien gezeigt haben, das Christentum zunehmend mit Weiblichkeit und femininen Werten verbunden und in der antichristlichen Rhetorik der Freidenker als unvereinbar mit wahrer Männlichkeit dargestellt. Diese Kritik wurde nicht zuletzt gegen die Katholische Kirche mit ihren religiös geprägten Tugendidealen und ritualisiertem Gottesdienstleben gerichtet.³

In der angelsächsischen Welt wurde dieses Problem schon um die Mitte des 19. Jahrhunderts diskutiert. Dies führte zur Aufkommen der sogenannten *Muscular Christianity*-Bewegung, deren Ziel es war eine geistliche Dimension typisch männlicher Aktivitäten zu finden und die Gesellschaftsrelevanz des Christentums zu stärken.⁴ Um die Jahrhundertwende 1900 wurde diese Frage auch innerhalb des Luthertums aktualisiert. Hier war man bestrebt, sich durch Anknüpfung an bürgerlich-liberale Nationalismuskurse als eine spezifisch männliche Religion zu profilieren.⁵ Im Katholizismus diente – wie Olaf Blaschke mit Beispielen aus Deutschland gezeigt hat – der konfessionelle Kampf für die Rechte der Kirche als ein wichtiges Instrument im Streben die katholischen Männer religiös zu aktivieren und an die Kirche zu binden. Zugleich wurde der männliche Charakter der christlichen Tugendideale und des liturgischen Lebens hervorgehoben.⁶ Dies war zum Teil ein Anliegen auch der liturgischen Bewegung, die sich ab den 1920er Jahren in der katholischen Welt immer stärker geltend machte, und die, obwohl sich auch viele Frauen anschlossen, in erster Linie eine Männerbewegung war.

² Norbert Busch, *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*, Gütersloh 1997; Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation, 1800-2000*, London 2001. Ein Übersicht über die Diskussion um die Feminisierungsthese gibt Tine Van Osselaer und Thomas Buerman, *Feminization Thesis: A Survey of International Historiography and A Probing of Belgian Ground*, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 2008:2, s. 497–534 und in Patrick Pasture, *Beyond the feminization thesis. Gendering the history of Christianity in the nineteenth and twentieth centuries*, in: Patrick Pasture, Jan Art (Hg.), *Beyond the Feminization Thesis. Gender and Christianity in Modern Europe*, Leuven 2012, 7–33. Siehe auch Bernhard Schneider, *Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert. Perspektiven einer These im Kontext des deutschen Katholizismus*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 111 (2002), 123–47.

³ Hugh McLeod, *Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube: Religion und Kirche im bürgerlichen 19. Jahrhundert*, in: Ute Frevert (Hg.), *Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnis im bürgerlichen 19. Jahrhundert*, Göttingen 1988, 123–156; Michael B. Gross, *The War against Catholics. Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany*, Michigan 2004; Manuel Borutta, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen 2011.

⁴ Donald E. Hall (Hg.), *Muscular Christianity Embodying the Victorian Age*, Cambridge 1994; Andrew Bradstock et al. (Hg.), *Masculinity and Spirituality in Victorian Culture*, London 2000; Clifford Putney, *Muscular Christianity: Manhood and sports in Protestant America, 1880–1920*, London 2001.

⁵ Georg Hübinger, *Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland*, Tübingen 1994; Hugh McLeod, *Secularization in Western Europe, 1848-1914*, London 2000, 217–247; Kjell Blücker, *The Church as Nation. A Study in Ecclesiology and Nationhood*, Frankfurt/Main 2000, 148–212, 313–320; David Tjeder, *Crises of faith and the making of Christian masculinities at the turn of the twentieth century*, in: Yvonne Maria Werner, (Hg.), *Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Century*, Leuven 2011, 127–145.

⁶ Olaf Blaschke, *The unrecognised piety of men. Strategies of remasculinisation in Germany around 1900*, in: *Christian Masculinity (Wie Anm. 6)*, 21–45. Betr. den Beziehungen zwischen Nationalismus und Katholizismus, siehe: Urs Altermatt, Franziska Metzger (Hg.), *Religion und Nation. Katholizismen in Europa des 19. Und 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2007.

Ein wichtiger Zweck dieser Bewegung war es zur tätigen Teilnahme der Laien am Gottesdienst und zu einer Reform des von Frauen dominierten Andachtswesens beizutragen.⁷

Für die Maskulinisierungsbestrebungen auf protestantischer Seite spielte die Frontstellung gegen den Katholizismus eine wichtige Rolle. Im deutschen Protestantismus wurde der Katholizismus nicht nur als eine veraltete Religionsform sondern auch als eine Bedrohung des protestantischen Charakters der Nation dargestellt.⁸ Ähnlich war es auch in Skandinavien, wo das Erbe der Reformation bis weit in das 20. Jahrhundert hinein als ein selbstverständlicher und wichtiger Teil nationaler Identität und Kultur betrachtet wurde. Auch hier trat der Katholizismus als ein stilisiertes Gegenbild der protestantischen, männlich-nationalen und zukunftsorientierten modernen Gesellschaft auf.⁹ Trotzdem betrieb die katholische Kirche eine relativ erfolgreiche Mission in den skandinavischen Ländern, wo man unter dem Schutz der Mitte des 19. Jahrhunderts liberalisierten Religionsgesetzgebung ein Netz von Gemeinden und Missionsstationen mit Schulen, Krankenhäuser und anderen sozialen Institutionen gründen konnte. Hier spielte die Liturgie eine wichtige Rolle, was sowohl in den Missionsberichten und den Konversionserzählungen skandinavischer Konvertiten wie in den Mediendebatten um die „katholische Gefahr“ hervortritt.¹⁰

Dies bildet der Startpunkt dieser Studie über Liturgie und Männlichkeit in der katholischen Mission in Skandinavien. Es geht hier um die Liturgie als ein räumlich situiertes Instrument symbolischer Kommunikation und Genderideologien aber auch um die Manifestationsformen des Katholischen in einem vom Protestantismus geprägten geographischen Raum.¹¹ Das Material besteht teils aus Berichten in Skandinavien tätiger katholischer Priester und Ordensleute, teils aus Konversionserzählungen skandinavischer Konvertiten mit Fokus auf Liturgie und Gottesdienstleben. Ein interessanter Faktor in diesem Zusammenhang ist die starke Stellung des Zölibatsideals und der monastischen Lebensform im damaligen Katholizismus, was im scharfen Kontrast zur evangelischen Tradition mit ihrer Betonung von Familie, Haushalt und Reproduktion stand. Die normative Stellung des Zölibats zeigte sich auch in der liturgischen Ordnung mit ihren auf Geschlecht, Hierarchie und Reinheit fixierten disziplinären Regelungen. In der protestantischen und antikatholischen Kritik wurde das Zölibat als Beispiel des unmännlichen Charakters des Katholizismus hervorgehoben, während man

⁷ Arnold Angenend, *Liturgie und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?*, Freiburg 2001, 17–75; Teresa Berger, *Liturgie und Frauenseele: die liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung*, Stuttgart 1993; Katharine E. Harmon, *There Were Also Many Women There. Lay Women in the Liturgical Movement in the United States, 1926–59*, Collegeville, Minn. 2012.

⁸ Gross, *The War against Catholics, 185–239, 280–291*; Borutta, *Antikatholizismus* (Wie Anm. 3), 268–389. Wie Borutta zeigt, benutzten, wenn auch die Konfession hier von der Nation ersetzt worden war, die liberalen Antiklerikalen eine ähnliche Rhetorik.

⁹ Yvonne Maria Werner, Jonas Harvard (Hg.), *European Anti-Catholicism in a Comparative and Transnational Perspective*, Amsterdam 2013, besonders 135–236.

¹⁰ Yvonne Maria Werner, *Nordisk katolicism. Katolsk mission och konversion i Danmark i ett nordiskt perspektiv*, Stockholm, Göteborg 2005.

¹¹ Betreffend der Verwendung des Raumkonzeptes in liturgischen Studien, siehe Felicitas Schmieder, *Heilige - Liturgie - Raum: Einführende Überlegungen*, in: Dieter R. Bauer et al (Hg.), *Heilige - Liturgie - Raum*, Stuttgart 2010, 9-23.

katholischerseits stattdessen den „männlich machenden“ Charakter des Zölibats und den damit zusammenhängenden Asketismus unterstrich.¹²

Katholische Mission in Skandinavien

In der Periode nach 1850 wurde die Stellung der katholischen Kirche sowohl auf dem politischen wie auf dem kulturellen Gebiet verstärkt. Der Durchbruch der ultramontanen Bewegung führte zu einer Aktivierung des gegenreformatorischen Konfessionalismus und zu einem Aufschwung der katholischen Missionstätigkeit rings um die Welt.¹³ Der ultramontane Konfessionalismus diente als Basis einer religiös geprägten Weltanschauung mit betont politischer Zielsetzung, die im schroffen Gegensatz zu der in der westlichen Welt vorherrschenden liberalen Ideologie stand. Diese Entwicklung ging einher mit einer Aktivierung der Volksreligiosität, Mobilisierung der Gläubigen und Verstärkung des Papsttums. Der Katholizismus erhielt dadurch die Funktion einer „antimodernen“ Gegenkultur in der modernen Gesellschaft.¹⁴ Das an die Gelübde des Gehorsams, der Keuschheit und der Armut gebundene Ordensleben, das vor den Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils als ein „Stand der Vollkommenheit“ (status perfectionis) bezeichnet wurde, galt als der vollkommenste Ausdruck der katholischen Lebensform. Die Ordensleute vertraten die katholische Gegenkultur in ihrer radikalsten Form, und in den hin und wieder aufbrechenden „Kulturkämpfen“ zwischen katholischer Kirche und Staat wurden die religiösen Ordensgemeinschaften besonders hart betroffen.¹⁵ Im protestantischen Norden trat der Katholizismus in doppelter Hinsicht als eine Gegenkultur hervor. In der öffentlichen Meinung wurde der Katholizismus nicht nur als eine abergläubige Irrlehre sondern auch ein gefährliches ideologisches System und eine Bedrohung der nationalen Werteordnung dargestellt.¹⁶

¹² Franz Dander, Berufung, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band II, 1958, 284–249; Rainer Birkenmeier, Geistliche Berufe, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (3. Aufl.) Band II, Freiburg/Br 1994, 306–307. Die Unterschiede zwischen katholischen und protestantischen Männlichkeitsidealen werden beleuchtet und diskutiert in Werner (Hg.), *Christian Masculinity*.

¹³ Karl J. Rivinius, Die Entwicklung des Missionsgedankens und Missionsträger, in: Erwin Gatz (Hg.), *Katholiken in der Minderheit. Diaspora-Ökumenische Bewegung – Missionsgedanke*, Freiburg, 1994, 251–265; Jacques Gadille, Jean-François Zorn, Der neue Missionseifer, in: Jean-Marie Mayeur, Jacques Gadille und Martin Gretschat (Hg.), *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, Freiburg, 1997, Band 11, 133–155, 162–164.

¹⁴ Für einen Überblick dieses Forschungsfeldes, siehe Karl-Egon Lönne, *Katholizismusforschung: Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft* 1 (2000), 128–170; Urs Altermatt und Franziska Metzger, Religion und Kultur – zeitgeschichtliche Perspektiven, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religion, Kultur und Gesellschaft* 98 (2004), 185–208. Gisela Fleckenstein, Joachim Schmiedl (Hg.), *Ultramontanismus: Tendenzen der Forschung*, Paderborn 2005.

¹⁵ Dander, *Berufung* (Wie Anm. 11), 284–249. Betr. den Folgen für die Ordensgemeinschaften, siehe Jan de Maeyer, Sofie Leplace, Joachim Schmiedl (Hg.), *Religious Institutes in Western Europe in the 19th and 20th Century. Historiography, Research and legal Position*, Leuven, 2004.

¹⁶ Dag Thorkildsen, *Scandinavia: Lutheranism and national identity*, in: Sheridan Gilley, Brian Stanley (Hg.), *The Cambridge History of Christianity. World Christianities c. 1815-1914*, Cambridge 2006, 342–358; Yvonne Maria Werner, „The Catholic Danger“: The Changing Patterns of Swedish Anti-Catholicism 1850–1965 & Jes Fabricius Møller und Uffe Østergård, *Lutheran Orthodoxy and Anti-Catholicism in Denmark 1536–2011*, in: *European Anti-Catholicism* (Wie Anm. 9), 135–147, 165–186.

Die Liberalisierung der nordischen Religionsgesetzgebung Mitte des 19. Jahrhunderts hat den Weg für die Rückkehr der katholischen Kirche in den nordischen Ländern geebnet. Nach der damaligen katholischen Ekklesiologie war die katholische Kirche die einzig wahre Kirche Christi. Die katholische Mission richtete sich demnach auch gegen die nordischen Länder, die bis 1953 als Apostolische Vikariate der Missionskongregation in Rom, der „*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*“, unterstellt waren. Viele traten zur katholischen Kirche über, was zur Folge hatte, daß die katholischen Gemeinden zum großen Teil aus nordischen Konvertiten bestanden, während Priester und Ordensleute hauptsächlich aus dem katholischen Ausland kamen. In Dänemark, wo mit der neuen Verfassung von 1849 volle Religionsfreiheit eingeführt wurde, war die katholische Expansion besonders merkbar. Um die Jahrhundertwende 1900, als der aus dem Bistum Hannover stammende Bischof Johannes von Euch an der Spitze der dänischen Mission stand, konvertierten im Durchschnitt rund 230 Dänen pro Jahr zum katholischen Glauben. In Norwegen und mehr noch in Schweden wurde die katholische Mission durch die geltenden Dissentergesetze erschwert, die den „fremden“ Religionsgemeinschaften zwar gewisse Rechte aber keine volle Religionsfreiheit einräumten. Erst in den 1950er Jahren wurden in diesen beiden Ländern moderne Religionsfreiheitsgesetze eingeführt.¹⁷

Durch ihre Schulen, Krankenhäuser und andere soziale Einrichtungen versuchte die katholische Kirche Legitimität zu erwerben, und diese Tätigkeiten dienten zugleich als Instrumente katholischer Mission. Eine Reihe katholischer Orden – die meisten davon Frauenkongregationen – wurden nach Skandinavien einberufen, wo sie Kommunitäten in Anschluß an die katholischen Gemeinden errichteten.¹⁸ Unter den männlichen Orden traten vor allem die Jesuiten hervor, welche der Norddeutschen Ordensprovinz angehörten und die sich infolge des Kulturkampfes in Deutschland in den 1870er Jahren in Skandinavien etabliert hatten. Anfang des 20. Jahrhunderts hatten die Jesuiten fünf Residenzen in Dänemark und Schweden und ein Kolleg außerhalb von Kopenhagen. Für die Skandinavier war der Jesuitenorden Inbegriff aller negativen Vorstellungen, die mit dem Katholizismus verbunden wurden; aber trotzdem waren es die Jesuiten, welche die größte Anzahl von Konvertiten anzogen.¹⁹

¹⁷ Bernt I. Eidsvig, *Den katolske kirke vender tilbake*: John. W. Gran et al. (Hg.), *Den katolske kirke i Norge fra kristningen til idag*, Oslo 1993, 143–363; Werner, *Nordisk katolicism* (Wie Anm. 10), 7–176. In Finnland waren Konversionen zur katholischen Kirche bis 1922 verboten.

¹⁸ Yvonne Maria Werner, *The Scandinavian Mission of the Sisters of Saint Joseph: A female Counter-Culture in Nordic Society*, Urs Altermatt, Jan De Mayeur, Franziska Metzger (Hg.), *Religious Institutes and Catholic Culture in 19th and 20th-century Europe*, Leuven 2014, 115–132.

¹⁹ Yvonne Maria Werner, *Katolsk manlighet. Det antimoderna alternativet. Katolska missionärer och lekmän i Skandinavien*, Göteborg, Stockholm 2014, 104–113, 146–164. Ainur Elmgren, *The Jesuit Stereotype – A Metaphor of the Universal Enemy in Finnish Nationalism* & Bernt T. Oftestad, *Norway and the Jesuit Order: A History of Anti-Catholicism*, in: *European Anti-Catholicism* (Wie Anm. 9), 191–204, 209–221. Allgemein über die Entwicklung des Jesuitenordens zu dieser Zeit, siehe Peter Claus Hartmann, *Die Jesuiten*, München 2001, 91–101.

Die katholischen Gemeinden hatten den doppelten Zweck sowohl als Zentren des Gemeindelebens als auch als Instrumente der katholischen Mission zu dienen.²⁰ Sie stellten zudem klar abgegrenzte katholischen Räume inmitten einer protestantischen Umwelt dar. Ein anderes Mittel, die Präsenz der katholischen Kirche in der nordischen Gesellschaft sichtbar zu machen, waren die öffentlichen Prozessionen, die seit den 1920er Jahren in größerem Umfang organisiert wurden. Ein Höhepunkt dieser Form äußerer Glaubensmanifestationen war der eucharistische Kongreß, der unter der Leitung des Präfekten der Propaganda Fide, Kardinal Willem van Rossum, 1932 in Kopenhagen abgehalten wurde. Mehrere hohe Prälaten in vollem Ornat trugen dazu bei, diesem Ereignis Glanz zu verleihen, und bei den Prozessionen nahmen mehr als Tausend Kinder teil. Dies war eine katholische Massenkundgebung mit feierlichen Prozessionen, Freilichtversammlungen und Pontifikalämtern im triumphalistischen Stil der Zeit. In dänischen Zeitungen wurden positive Darstellungen der Zeremonien aber auch viele kritische Berichte publiziert.²¹ Die katholischen Kommentatoren konzentrierten sich auf die spirituelle Seite des Ereignisses. In einem Bericht in der katholischen Zeitschrift *Katholsk Ungdom* wurde die zentrale Bedeutung der Eucharistie, des ontologischen Repräsentationsprinzips und der hierarchischen Ordnung hervorgehoben.²²

Die Faszination und Anziehungskraft der katholischen Liturgie

Die katholische Tätigkeit in Skandinavien war, wie gesagt, auf Mission ausgerichtet, und die Liturgie wurde als ein wichtiges Missionsinstrument angesehen. Bis zur Liturgiereform in den 1970er Jahren hatte der katholische Gottesdienst einen ausgeprägt sakralen und zeremoniellen Charakter, was bei den kirchlichen Hochfesten besonders deutlich hervortrat. Dies zielte darauf ab, eine möglichst glänzende Umrahmung der zentralen Handlung des Gottesdienstes, des Meßopfers und der Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi zu geben. Im Zentrum stand die priesterliche Darbringung des Meßopfers, und die Stellung des Priesters als Mittler zwischen Gott und Mensch wurde stark betont.²³ Die katholische Liturgie übte eine Faszination aus und trug dazu bei, das Interesse an den katholischen Glauben zu wecken. So war es auch in den nordischen Ländern. Die katholischen Missionare stellten in ihren Berichten fest, daß immer viele Protestanten an den Hochämtern und Vespertagesdiensten an Sonn- und Feiertage zugegen waren. Dies galt vor allem bei den größeren Kirchen, wo man die personellen Ressourcen hatte, gesungene Messen mit gregorianischem Gesang und polyphoner Chormusik zu veranstalten.²⁴

²⁰ Dies steht auch im Mittelpunkt der Berichte der apostolischen Vikare und Priester an die Propaganda Fide, die sich im Archivio Storico della Congregazione per l' Evangelizzazione dei Popoli o 'de Propaganda Fide' (ASPF) in Rom befinden.

²¹ Werner, *Nordisk katolicism* (Wie Anm. 10), 158–160, 284–286.

²² *Katholsk Ungdom*, 4. September (1932); *Credo. Katolsk tidskrift* (1932), 242–246.

²³ Hans Bernhard Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral: Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Band 4, Regensburg 1989, 287–295, 299; Angenendt, *Liturgik* (Wie Anm. 7), 134–136.

²⁴ Werner, *Nordisk katolicism* (Wie Anm. 10), 102–103, 154–157, 240–253.

In den literarischen Konversionserzählungen, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in großer Menge publiziert wurden, gibt es viele Beispiele, wie die Begegnung mit der katholischen Liturgie als Anreiz zur Konversion gedient hat. Für literarisch begabte Konvertiten galt es zu dieser Zeit beinahe als Pflicht, ihre Konversionserlebnisse einem breiteren Publikum bekannt zu machen. Auch nordische Konvertiten haben wichtige Beiträge zu diesem Literaturgenre gemacht.²⁵ In diesen Konversionsberichten wird das rituelle Geschehen und die feierliche Kirchenmusik hervorgehoben, aber auch das fromme Verhalten der Katholiken in Zusammenhang mit dem Gottesdienst und die stille Anbetung in den katholischen Kirchen, die anders als die protestantischen tagsüber offen waren. Es wird bemerkt, daß diese Andachten eine religiöse Atmosphäre voll Wärme und Geborgenheit vermittelten. Die Sakralität des katholischen Kirchenraumes und der hier vollzogenen Riten werden hervorgehoben und in Kontrast zu den profan wirkenden protestantischen Kirchen gestellt. Hier ist kein Unterschied zwischen Frauen und Männern festzustellen. Der Liturgie als Ritus wird aber mehr Aufmerksamkeit geschenkt in den Schriften der männlichen Konvertiten. Ein Beispiel bietet der dänische Schriftsteller Johannes Jørgensen, der 1896 in die katholische Kirche aufgenommen wurde. In seinen autobiographischen Essays hebt er seine Erfahrungen des katholischen Gottesdienstes stark hervor. Er beschreibt wie er durch die Liturgie Schritt für Schritt in die katholische Glaubenswelt eingeführt wurde; zuerst in Italien und dann, nun mit Glaubensunterricht begleitet, bei den Jesuiten in Kopenhagen. Der Katholizismus ist für ihn, seinen Darstellungen zufolge, eine von religiöser Praxis geformte Art des Lebens und des Denkens. Das monastische Leben wird, ganz im Einklang mit der damaligen katholischen Doktrin, als Modell des wahren christlichen Lebens dargestellt. Um diesem Ideal besser gerecht werden zu können trat Jørgensen dem Dritten Orden der Franziskaner bei.²⁶

Die Begeisterung für den Katholizismus als kulturelle Lebensform findet sich auch in den Konversionserzählungen des schwedischen Konvertiten Claes Lagergren, der nach seiner Aufnahme in die katholische Kirche in Rom 1883 bald zum päpstlichen Kammerherr und Marquis avancierte. Es war die Liturgie die sein Interesse für den katholischen Glauben weckte. In seinen Tagebüchern und Memoiren widmet er der Beschreibung des katholischen Gottesdienstlebens und großen liturgischen Veranstaltungen aller Art viel Raum. Er betont den hierarchischen, zeremoniellen und triumphalistischen Charakter des damaligen katholischen Systems und unterstreicht die konservativ legitimistischen Züge der katholischen Gesellschaftsdoktrin.²⁷

²⁵ Instruktives Beispiele bietet *Convertis du XXe siècle*. Collection dirigée par F. Lelotte S.J, 3 Bände, Paris 1954/1955, wo die Konversionen berühmter Konvertiten der Zeit wie Thomas Merton, Paul Claudel, Charles Péguy, Jacques Maritain und die beiden Nordländer Sigrid Undset und Johannes Jørgensens in einer apologetischen Perspektive beschrieben und analysiert werden.

²⁶ Johannes Jørgensen, *Mit Livs Legende*, København 1916-28. Der Konversionsprozeß wird im Band IV (*Det usyrede Brød*, København 1918) und in literarischer Form in seinem Roman *Vor Frue af Danmark*, Kjøbenhavn 1900 geschildert. Jørgensen beschreibt seine Konversion als ein Suchen nach der Wahrheit, der rechten Lehre und des wahren Lebens. Werner, *Nordisk katolicism* (Wie Anm. 10), 199–215.

²⁷ Claes Lagergren, *Mitt livs minnen*, Band I-IX, Stockholm 1922-30. Seine Konversion schildert er in Band IV, Stockholm 1925.

Das liturgische Leben steht im Vordergrund auch in der Konversionserzählung des dänischen Konvertiten und Priesters Peter Schindler. Er beschreibt den starken Eindruck, der die Zeremonien und die fromme Stimmung auf ihn machte als er 1912 in der Herz-Jesu Kirche der Jesuiten in Kopenhagen zum ersten Mal einen katholischen Gottesdienst erlebte. Die Meßfeier als solche beeindruckte ihn, aber auch daß der Kirchenraum „gebraucht“ (brugt) wurde und daß die Gottesdienstteilnehmer ihre Verehrung vor dem Heiligen – materialisiert in der Gegenwart Christi in der konsekrierten Hostie im Tabernakel auf dem Hochaltar – deutlich zum Ausdruck kommen ließen. Wie Jørgensen, dessen Bücher eine nicht unerhebliche Rolle bei seiner Konversion spielten, betont Schindler die Verbindung zwischen Liturgie und religiösem Leben. Die Volksfrömmigkeit fand er jedoch, im Unterschied zu diesem, eher abstoßend.²⁸

Frömmigkeit und Andachtsleben

Die katholischen Oberhirten in den nordischen Ländern waren bestrebt, Würde und Glanz des liturgischen Geschehens und somit auch die „triumphalistischen“ Elemente der damaligen katholischen Liturgie klar zum Ausdruck zu bringen. Besonders glanzvoll waren die Gottesdienste in den Kirchen der Jesuiten, nicht zuletzt in der großen Herz-Jesu-Kirche in Kopenhagen. Die Jesuiten bemühten sich, die Liturgie so feierlich und formvollendet wie möglich zu gestalten. Ihre lateinischen Jahresberichte, die an alle Kollegien und Residenzen des Ordens distribuiert wurden, enthalten detaillierte Schilderungen des Gottesdienstlebens und größerer liturgischer Ereignisse.²⁹ Die Liturgie war zu dieser Zeit eine durch und durch klerikale Angelegenheit und diente auch als eine symbolische Markierung einer schöpfungsteologisch motivierten Geschlechterordnung mit dem Mann als Norm. Zugleich war aber der Gottesdienst sowohl in den Texten wie in den symbolischen Gesten stark geprägt von Demut, Busse und Unterordnung, also von Eigenschaften, die im damaligen bürgerlich-liberalen Diskurs mit Weiblichkeit assoziiert wurden.³⁰

Die Jesuiten, deren Apostolat nach den Instruktionen der Generäle sich vor allem auf die Männer fokussieren sollten, waren sich dieser Problematik bewußt. In ihren Berichten stellen sie mit Befriedigung fest, daß die Zahl der praktizierenden katholischen Männer wie auch der Anteil männlicher Konvertiten stetig zunahm. Die Berichterstattungen zeugen von den Bemühungen der Patres die von dem Orden eifrig gepflegte marianische Frömmigkeit und den Kult des Herzens Jesu zu verbreiten und beliebt zu machen, nicht zuletzt unter den Männern. Hier spielten die Marienkongregationen, eine Art Laienvereine, deren Mitglieder sich zu einem

²⁸ Peter Schindler, *Vejen til Rom. Livserindringer I*, København 1949, 103–236.

²⁹ *Litterae annuae* (Stockholm) 1882/83, 1888/89, 1898/99. (Århus) 1884/85, 1896/97 (Köpenhamn) 1890/91, 1895/96, 1906/07, 1912 (Ordurp) 1893/94, 1900/01, *Historia Domus* (Köpenhamn) 1928/29, *Archivum Romanum Societas Iesu*, Roma (ARSI). Yvonne Maria Werner, *Världsvid men främmande. Den katolska kyrkan i Sverige 1873-1929*, Uppsala 1996, 140–144 & *Nordisk katolicism* (Wie Anm. 10), 154–164.

³⁰ Dies kommt klar zum Ausdruck in Valentin Thalhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, Band I & II, Freiburg 1912. Betreffend der Gendersymbolik, siehe Teresa Berger, *Gender Differences and the Making of Liturgical History: Lifting a Veil on Liturgy's Past*, Farnham 2011.

religiösen Leben verpflichteten, eine wichtige Rolle. Von den Anfang des 20. Jahrhunderts gegründeten weiblichen Marienkongregationen ist in den Berichten der Jesuiten nur selten die Rede. Die Schilderungen der Aktivitäten der Männerkongregationen sind um so ausführlicher, und es wird hervorgehoben mit welchem Eifer die Männer in Andachtsübungen und religiösen Glaubensmanifestationen verschiedener Art teilnahmen.³¹ Was Olaf Blaschke für das Männerapostolat der Jesuiten in Deutschland gezeigt hat, gilt auch für ihre Tätigkeit in Skandinavien. So wurden Haltungen und Verhaltensmuster, die in dem damaligen säkularen Geschlechterdiskurs als feminin galten, als männlich und heroisch dargestellt und umgekehrt. Religiöse Praxis wurde als etwas eminent Männliches dargestellt, während mangelnde Kirchlichkeit als ein Ausdruck unmännlicher Feigheit dargestellt wurde.³²

Der Kult des heiligen Herzens Jesu hat den Charakter einer Bussandacht vor der in einer Monstranz exponierten Hostie, in der sich nach katholischem Glauben Gott selbst symbolisch materialisiert. Anfang des 20. Jahrhunderts nahm dieser Kult mehr demonstrative Formen an, was schließlich in den triumphalistischen Christkönigskult mündete. Diese Entwicklung, die auch in einer Wandlung der Jesus-Ikonographie zum Ausdruck kam, ist in der Forschung als eine „Maskulinisierung“ des bis dahin überwiegend von Frauen praktizierten Herz-Jesu-Kults interpretiert worden.³³ Wie Tine Van Osselaer gezeigt hat, handelte es sich hier jedoch eher um ein Streben, den Kult den Männern schmackhaft zu machen, um ihn dadurch als Werkzeug zur Stärkung und Befestigung der Stellung der Kirche im öffentlichen Leben verwenden zu können. Daß die Kritiker des alten Herz-Jesu-Kultes diesen als feminin darstellten, bedeutet ja nicht, daß er fünfzig Jahre vorher so aufgefaßt gewesen wäre.³⁴ Aus Meinungsumfragen über Konversionsursachen in Dänemark und Schweden in den 1920er Jahre geht hervor, daß viele Konvertiten anfänglich Schwierigkeiten hatten den als fremd empfundene Herz-Jesu-Kult wie auch die Marienandachten anzunehmen. Es gibt aber in den Antworten nichts das darauf hindeutet, daß Männer diesen Kult als mehr problematisch empfunden hätten als die Frauen und auch keine Hinweise darauf, daß die Herz-Jesu-Verehrung als feminin oder unmännlich angesehen würde.³⁵

Das zu dieser Zeit vorherrschende katholische Priesterideal war markiert klerikal und von einer beinahe monastischen Spiritualität geprägt. Die Hoheit und Würde des priesterlichen Dienstes wurde hervorgehoben wie auch die geistlichen und asketischen Verpflichtungen. In seiner liturgischen Funktion trat der Priester als ein Mittler zwischen Gott und der gottesdienstfeiernden Gemeinde hervor, und er sollte eine gewisse Distanz zu den Laien und zur „modernen

³¹ *Litterae Annuae Hafniensis* 1897/98, 1910/02, 1906/07. Werner, *Katolsk manlighet* (Wie Anm. 18), 146–148.

³² Olaf Blaschke, *The unrecognised piety of men. Strategies of remasculinisation in Germany around 1900*: Werner (Hg.), *Christian Masculinity*, 2011, 21–45.

³³ Busch, *Katholische Frömmigkeit*, 136–278. Siehe auch Claudia Schlager, *Kult und Krieg. Herz Jesu – Sacré Cœur – Christus Rex im deutsch-französischen Vergleich 1914–1925*, Tübingen 2011.

³⁴ Tine Van Osselaer, *The pious sex. Catholic constructions of masculinity and femininity in Belgium c.1800–1940*, Leuven 2013, 130–148, 237–240.

³⁵ *Nordisk Ugeblad* 1920, 263f, 283, 314ff, 330f, 343ff, 375ff, 394f, 488f, 536ff, 555f, 569–573, 589, 616ff, 630ff.

Welt“ halten.³⁶ Die nordischen Priesteramtskandidaten, von denen die meisten Konvertiten waren, scheinen sich, ihren Berichten zufolge, im Priesterseminar, wo sie im ultramontanen Geist mit Fokus auf die strikte Beobachtung der disziplinierten und liturgischen Vorschriften erzogen wurden, gut zurechtgefunden zu haben; manche bezeichnen die Seminarzeit sogar als die glücklichste Zeit ihres Lebens.³⁷ Nach den Urteilen ihrer kirchlichen Oberen hatten sie aber oft Schwierigkeiten damit, den hohen Anforderungen des priesterlichen Dienstes gerecht zu werden. Sie waren, wie der dänische Apostolische Vikar Bischof von Euch in einem Bericht betonte, zwar voller religiösem Eifer, aber ihre protestantische Erziehung und zu geringe Erfahrung einer katholischen Lebensweise führte nicht selten dazu, daß sie in ihrem priesterlichen Dienst scheiterten. Ihre eigenen Briefe und Berichte veranschaulichen diese Schwierigkeiten und beleuchten zugleich die Diskrepanz zwischen dem katholischen Priesterideal und den harten Realitäten in den kleinen Missionsgemeinden, wo die nordischstämmigen Säkularpriester meistens eingesetzt wurden.³⁸

Einige der skandinavischen Priesterkonvertiten stellten sich kritisch zu der ultramontan geprägten, klerikalen Spiritualität, die ihrer Meinung nach vor allem die Jesuiten vertraten. Sie wandten sich auch gegen die deutsche Dominanz in der skandinavischen Mission und verlangten ein größeres Maß an Anpassung an die nordische Tradition und Mentalität. In der Zwischenkriegszeit hat eine Gruppe junger dänischer Konvertiten mit dem oben genannten Schindler an der Spitze versucht, ein ihrer Meinung nach mehr zeitgemäßes und zugleich nordisches Priesterideal in Anschluß an den Grundtvigianismus, eine aus dem 19. Jahrhundert stammende dänische Erweckungstradition, zu entwickeln. Die Mehrheit der skandinavischen Weltpriester hielt sich aber an die ultramontanen Ideale, die als Garant der Rechtgläubigkeit und der Gemeinschaft mit der weltweiten Kirche galten.³⁹ Die Kirchen der Jesuiten blieben gut besucht und dienten wie zuvor als ein Anziehungspunkt für potentielle Konvertiten. Berichte von Wallfahrten und Katholikentagen bezeugen eine Vorliebe für die demonstrative Seite der katholischen Glaubenspraxis.⁴⁰

Die von diesen dänischgesinnten Konvertiten vertretenen Ideale waren zudem nicht besonders dänisch sondern eher Teil einer größeren katholischen Reformbewegung mit Zentrum im deutschsprachlichen Raum, die für eine aktivere Teilnahme der Laien in der Liturgie und für die Stärkung der Stellung der Laien im kirchlichem Leben eintraten. Wie der amerikanische Historiker Derek K. Hastings gezeigt hat, waren diese Strömungen zum Teil mit

³⁶ Thomas Forstner, *Priester in Zeiten des Umbruchs. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern 1918 bis 1945*, Göttingen 2014, 158–163, 245–300.

³⁷ So zum Beispiel Frederik Kerff, der mehr als vierzig Jahre lang Pfarrer in der katholischen Gemeinde in Horsens in Dänemark war. Kerff an den Kardinalpräfekten 26. Juni 1918: N. S. 1918/7, vol. 600, ASPF. Werner, *Katolsk manlighet* (Wie Anm. 18), 242–244.

³⁸ Bericht an den Visitator Arnold Diepen 22. Juli & 19. Nov. 1920, 15. Jan. 1921: N. S. 121/105, ASPF. Werner, *Katolsk manlighet* (Wie Anm. 18), 244–255.

³⁹ Werner, *Nordisk katolicism* (Wie Anm. 10), 225–230, 297–307.

⁴⁰ Dies geht aus Artikeln und Berichten der katholischen Zeitschriften *Nordisk Ugeblad*, *Katolsk Ungdom* und *Credo* hervor, beispielsweise in *Credo* (1922), 13–16 und 1926, 5–10.

reformkatholischen Bestrebungen zur Remaskulinisierung und Modernisierung der katholischen Kultur im nationalen Geist verbunden.⁴¹ In ähnlicher Weise kann der „katholische Grundtvigianismus“ als ein Versuch angesehen werden, einen mehr männlichen Katholizismus zu entwickeln als Gegenbild zu dem in den Augen vieler Nordländer feminin geprägten, südländischen Katholizismus.

Die männlichmachende Funktion der Liturgie

Um die Jahrhundertwende 1900 machte sich in der gebildeten Öffentlichkeit der westlichen Welt ein verstärktes Interesse an Liturgie und Kult bemerkbar, nicht zuletzt im Katholizismus. Dies bildete den Startpunkt einer liturgischen Bewegung, die seit den 1920er Jahren immer stärker wurde und die sich auch in hochkirchlichen Kreisen des Protestantismus verbreitete. Bis daher war die Liturgie vor allem als eine Sammlung vorgeschriebener, die heilige Handlungen begleitender Zeremonien betrachtet worden. Die Vertreter dieser Bewegung legten eine breitere, religionsgeschichtliche Perspektive an und engagierten sich zugleich für liturgische Volks-erziehung.⁴² Unter den katholischen Liturgieenthusiasten waren nicht wenige Konvertiten. Für viele von ihnen war – wie die obigen Beispiele bezeugen – die Begegnung mit der katholischen Liturgie ein wichtiger Faktor bei ihrer Konversion.

Der Benediktinerorden mit Zentren in französischen Solesmes, deutschen Beuron oder Maria Laach und belgischen Maredsous hatte eine führende Rolle in dieser Bewegung, dessen Ziel es war, die Kluft zwischen der Liturgie der Kirche und der Volksfrömmigkeit zu überwinden und zu einer aktiveren Teilnahme der Laien am Gottesdienstleben. Die Bewegung fand Anklang in akademischen Jugendkreisen, und obwohl sich auch Frauen anschlossen war sie in erster Linie eine Männerbewegung. In dem radikaleren Teil der Bewegung strebte man nach einer Reform des katholischen Gottesdienstes, um diesen volksnaher und gegenwartsbezogener zu machen, vor allem durch Einführung der Volkssprache in Teile der Messliturgie.⁴³ Ebenso strebten Schindler und sein Kreis nach einer „Verdänischung“ des religiösen Sprachgebrauchs und Gottesdienstlebens und einer Aufwertung der Rolle der Laien in der Kirche. Wie einige der deutschen Reformatoren zögerte Schindler nicht liturgische Texte in die Volkssprache zu übersetzen und eigenmächtige Änderungen in den lateinischen Ritualen zu machen.⁴⁴

Diese Art liturgischer Experimente im Widerspruch zu geltenden kirchlichen Vorschriften lösten starke kircheninterne Konflikte aus, die ein interessantes Licht auf die

⁴¹ Derek K. Hastings, *Fears of a Feminized Church: Catholicism, Clerical Celibacy, and the Crisis of Masculinity in Wilhelmine Germany*, in: *European History Quarterly* 38 (2008), 34–65. Die theologischen Ideen der Bewegung wurde von Papst Pius X durch die Enzyklika gegen den Modernismus von 1910 verurteilt. Einige Vertreter dieser Bewegung, deren theologisches Programm von Papst Pius X durch die Enzyklika gegen den Modernismus von 1910 verurteilt wurde, schlossen sich den Nationalsozialisten an. Forstner 2014, 432–439.

⁴² Angenend, *Liturgik* (Wie Anm. 7), 28–75.

⁴³ Angenend, *Liturgik* (Wie Anm. 7), 24–38; Berger, *Liturgie und Frauenseele*, 32–136.

⁴⁴ *Nordisk Ugeblad* 1918, 371–374, 392ff, 422ff, 440ff, 929–930. Peter Schindler, *Tilbage til Rom*. Livserindringer II, København 1951, 87–115; Werner, *Katolsk manlighet* (Wie Anm. 18), 171–174.

Genderproblematik werfen. In der deutschen Debatte um diese Fragen wurde die gängige Auffassung von der Liturgie als eine exklusiv klerikale Angelegenheit einem neuen Konzept gegenübergestellt, wo die Liturgie eine Aufgabe für die ganze gottesdienstfeiernde Gemeinde sein sollte. Die Vertreter der Bewegung nahmen von der als sentimental und gefühlsbetont angesehenen Volksfrömmigkeit Abstand und wollten die besonders von Frauen angewandte Praxis, private Andachten und Rosenkranzgebete während der Meßfeier zu verrichten, überwinden. Die Gottesdienstteilnehmer sollten lernen, anhand von Meßbüchern aktiv an der Liturgie der Kirche teilzunehmen; die „objektive“ Liturgie der Kirche, nicht die „subjektiven“ Gebete der Andachtsbücher sollte das Frömmigkeitsleben der Gläubigen formen. Zu diesem Zweck wurde eine umfassende liturgische Erziehungsarbeit, ein volksliturgisches Apostolat, mit Fokus auf die Jugend, vor allem die jungen Männer, eingeleitet. Der liturgische Aktivismus war ein Mittel, die männliche Jugend im kirchlichen Leben zu engagieren aber auch um Berufungen zum Priestertum zu wecken. Viele der jungen Männer, die sich in der Zwischenkriegszeit für das Priestertum entschieden, waren von der liturgischen Bewegung inspiriert, die zudem dazu beitrug, daß die Gottesdienstfrequenz der Katholiken sich auf einem hohen Niveau hielt.⁴⁵

Die Ideen der liturgischen Bewegung machten sich auch in den nordischen Ländern geltend. In den Kirchen der Jesuiten wurden, wie bei ihren Mitbrüdern in Deutschland, schon Anfang der 1920er Jahre sogenannte Dialogmessen eingeführt, in denen die Gottesdienstbesucher zusammen mit dem Ministranten die vorher diesem vorbehaltenen Partien der lateinischen Messe laut beteten.⁴⁶ Es ging aber hier nicht darum, den Weg für eine Reform der Liturgie zu bereiten, sondern der Zweck war vielmehr, das Verständnis und die Wertschätzung für die vorhandene lateinische Liturgie zu erhöhen. In dieser Hinsicht unterscheiden sich die Intentionen der Jesuiten von denen Schindlers. Letzterer war zwar ein großer Freund der feierlichen lateinischen Liturgie, die ja bei seiner Konversion eine wichtige Rolle gespielt hatte; aber sie sollte, meinte er, den Klöstern und Kathedralen vorbehalten sein, während der Gemeindegottesdienst volkstümlich sein müsse und daher in der Volkssprache – umrahmt von Kirchenliedern – gehalten werden sollte. In seiner Autobiographie erzählt Schindler, wie er im Traum sich selber vor dem Altar der grundtvigianischen Immanuel-Kirche beim Singen der Wandlungsworte in seiner Muttersprache zu sehen pflegte.⁴⁷

Vor der Liturgiereform war, wie gesagt, die Messliturgie eine durch und durch männliche Angelegenheit. Nur Männer konnten Priester werden, und der Dienst als Ministrant, also die liturgischen Funktionen die keine kirchliche Weihe erforderten, war Jungen und männlichen Laien vorbehalten. Nach den bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil geltenden liturgischen Normen war es Frauen sogar verwehrt, den Altarbereich zu betreten; auch Ordensfrauen waren

⁴⁵ Theodor Maas-Ewerd, *Die Krise der liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die "liturgische Frage" in den Jahren 1939-1944*, Regensburg 1981, 41–145; Angenendt, *Liturgik* (Wie Anm. 7), 70–82.

⁴⁶ Werner, *Världsvi* (Wie Anm. 28), 260f; Werner, *Nordisk katolicism* (Wie Anm. 10), 304f.

⁴⁷ Schindler, *Vejen til Rom* (Wie Anm. 27), 28. Schindler hatte in dieser Kirche die Taufe empfangen.

vom Dienst am Altar ausgeschlossen. Dies ging zurück auf ältere Vorstellungen von ritueller Unreinheit, von der besonders die Frauen betroffen waren. Im Hintergrund stand eine schöpfungstheologisch motivierte Sicht, gemäß welcher der Mann – als Vertreter des Menschen an sich – und die Frau – aus seiner Rippe geschaffen – anhand ihrer biologischen Funktionen definiert wurden. Auch die Tatsache, daß Jesus als Mann geboren war und daß er nur Männer als Apostel und Jünger berufen hatte wurden in diesem Zusammenhang als Argument verwendet.⁴⁸ Diese Argumentation kommt in der von dem in Stockholm tätigen deutschen Jesuiten Ansgar Meyer 1928 herausgegebenen katholischen Glaubenslehre deutlich zum Ausdruck. Das Priesteramt sei, heißt es hier, auf Vaterschaft und Führung ausgerichtet, Funktionen die nur dem Mann zustünden und die männliche Eigenschaften wie Kampfbereitschaft, Mut und unerschütterliche Festigkeit forderten. Es wird weiter unterstrichen, daß das priesterliche Zölibat kein Ausdruck von Misogynie sei, sondern ein Opfer, welches sich der Priester auferlege, um Gott und den Menschen voll dienen zu können und um das Kreuzesopfer in der Messe würdig darbringen zu können. Das Priestertum sei ein Opferdienst und das Zölibat ein Ausdruck „des innersten Wesens dieses Opferdienstes“ (offertjänstens innersta anda och väsen).⁴⁹

Die mit der liturgischen Bewegung erfolgte Aufwertung der Rolle der Laien in der Liturgie galt in erster Linie den Männern. Eine indirekte Folge war, daß die hierarchische Geschlechterdifferenzierung mit dem Mann als Norm deutlicher hervortrat als zuvor, indem die männlichen Laien nun einige liturgischen Funktionen ausführen konnten, von denen die Frauen nach wie vor ausgeschlossen waren. Die Theologin Teresa Berger hat in einer Arbeit über die liturgische Bewegung gezeigt, daß Frauen durch Ritualisierung der Hausarbeit und durch Engagement in weiblichen Kongregationen und Klöstern angeschlossenen liturgischen Gemeinschaften ihren eigenen liturgischen Raum schufen.⁵⁰ Dies markierte aber noch deutlicher, daß es die männlich konnotierte Liturgie war, welche die Norm konstituierte und den öffentlichen Gottesdienst repräsentierte, während das liturgische Engagement der Frauen, ganz im Einklang mit der bürgerlich-liberalen Genderideologie, einen mehr privaten und häuslichen Charakter hatte.⁵¹ Eine ähnliche Entwicklung tritt auch in der protestantischen Hochkirchlichkeit hervor, die wie die katholisch inspirierte Ritualisierung des Gottesdienstlebens als Bollwerk gegen die Forderung der Frauenordination diente.⁵²

Die liturgische Bewegung war eng verbunden mit der aktivistischen Vereinstätigkeit, die nach dem ersten Weltkrieg mit dem Ziel entstanden war, der abnehmende kirchliche Bindung der Männer, besonders der jungen Männer, entgegenzuwirken. Andrea Meissner spricht hier

⁴⁸ Angenendt, *Liturgik* (Wie Anm. 7), 107–118.

⁴⁹ Ansgar Meyer, *Troslära*, Band III: *Kyrkan*, Stockholm 1928, 84–96.

⁵⁰ Berger, *Liturgie und Frauenseele*, 32–72, 94–136.

⁵¹ Wolfgang Beinert, *Theologie und kirchliches Frauenbild*, in: Wolfgang Beinert (Hg.), *Frauenbefreiung und Kirche. Darstellungen, Analyse, Dokumentation*, Regensburg 1987, 51–75; Kari E. Børresen, *From Patristics to Matristics: Selected Articles on Christian Gender Models*, Rome 2002, 4–7, 38–41.

⁵² Angenendt, *Liturgik* (Wie Anm. 7), 75; Yvonne Maria Werner, *Gunnar Rosendal i kyrkopolitiken – europeiska perspektiv på kyrklig förnyelse*, in: Vivi-Ann Grönqvist, *Gunnar Rosendal – En banbrytare för kyrkliga förnyelse*, Skellefteå 2003, 71–108.

von einer Maskulinisierung des deutschen Katholizismus seit den 1920er Jahren. Als Beispiele nennt sie den Bund Neudeutschland, eine Art Pfadfinderbewegung, die 1919 von Jesuiten gegründet worden war, und die zu dieser Zeit erfolgte Erneuerung und Umwandlung der katholischen Jünglingsvereine in Jungmännervereine. In beiden Fällen wurde an „muskelchristliche“ Ideale mit Lagerleben, Märschen und Uniformen angeknüpft, was auch in den Zeitschriften dieser Vereine zum Ausdruck kam, wo neben den üblichen religiösen Ausdrucksformen auch eine maskulinisierte Rhetorik verwendet wurde. Damit sollte den in protestantischen und antiklerikalen Kreisen vermittelten Vorstellungen vom Katholizismus als sentimental, weiblich und unmännlich entgegengewirkt werden.⁵³ Die katholische Pfadfindertätigkeit, die Schindler 1918 in Dänemark startete und die später von französischen Dominikanern auch in Norwegen und Schweden eingeführt wurde, knüpfte an diese Ideen an. Schindler, der die bisherige katholische Jugendarbeit in Dänemark als altmodisch und „alt-weibisch“ (tanteaktig) empfand, schildert in Artikeln der katholischen Zeitschrift *Nordisk Ugeblad* (Nordisches Wochenblatt) die Ziele, Methoden und Inhalte der von ihm ins Leben gerufenen Pfadfindergruppen. Das übergeordnete Ziel war es, den Charakter der jungen Männer zu formen und sie zur aktiven Teilnahme am Apostolat der Kirche zu befähigen.⁵⁴ Wie in der evangelischen Pfadfinderbewegung wurden Ideale wie Freundschaft, Gemeinschaftssinn, Disziplin, Zucht, Loyalität und nicht zuletzt Männlichkeit (Mandighed) betont. In diesen „muskelchristlichen“ Bewegungen wurde die Bedeutung körperlicher Aktivitäten hervorgehoben und einer religiösen Dimension zugeschrieben. Schindler notierte als Antwort auf die innerkatholische Kritik, daß diese Tätigkeiten das religiöse Engagement der Jungen verstärkt und sie zu fleißigeren Kirchgängern und Kommunikanten gemacht hätten.⁵⁵

Diese Art von Aktivismus wurde demnach als notwendig erachtet, um die jungen Männer kirchlich zu engagieren und um zu verhindern, daß sie sich vom kirchlichen Leben entfernten. In der angelsächsischen Welt war das Problem viel früher bemerkt worden; die Pfadfinderbewegung ist ja nicht umsonst eine britische Erfindung. Wie Callum Brown und andere Historiker gezeigt haben, wurde die Säkularisierung in vieler Hinsicht als eine Männerfrage betrachtet und als eine Folge davon, daß das Christentum zunehmend mit Feminität und „weiblichen“ Werten verbunden worden war.⁵⁶ Diese Frage wurde auch in der katholischen Diskussion in Skandinavien aufgegriffen. In Artikeln in *Nordisk Ugeblad* ist von einer vermeintlich stärkeren religiösen Veranlagung der Frauen die Rede. Der dänische Priesterkonvertit Jacob Olrik behauptete

⁵³ Andrea Meissner, „Da heißt es zuerst beharrlich den Kampf gegen die Leidenschaften führen“: Gefühlsregeln für katholische Männer in der Zwischenkriegszeit, in: AIM Gender November 2010 (http://www.fk12.tu-dor-mund.de/cms/ISO/de/arbeitsbereiche/soziologie_der_geschlechterverhaeltnisse/Medienpool/AIM_Beitraege_sie_bte_Tagung/Meissner_Gefuehlsregeln_katholische_Maenner.pdf); Andrea Meissner, Männlichkeit in katholischen Jugendzeitschriften der Zwischenkriegszeit, in: Walter Hömberg, Thomas Pittrof (Hg.), *Katholische Publizistik im 20. Jahrhundert. Positionen, Probleme, Profile*, Freiburg 2014, 279–332.

⁵⁴ *Nordisk Ugeblad* (1918), s. 371–374, 392ff, 422ff, 440ff, 929–930. Schindler, *Tilbage til Rom*, 93–97.

⁵⁵ *Nordisk Ugeblad* (1918), 927ff.

⁵⁶ Brown, *The Death of Christian Britain*, 73, 88–114.

beispielsweise in einem Artikel von 1918, daß Frauen in der Regel ein reicheres religiöses Gefühlsleben hätten als Männer, deren christlicher Glaube in der Regel mehr rational sei. Daher fühlten sich die Männer nicht selten von der von vielen Frauen bevorzugten emotionsgeladenen Frömmigkeit abgestoßen und hatten auch nicht viel übrig für fromme Gespräch, aber wenn die Kirche angegriffen wurde, waren sie sofort bereit sie in Worten und Taten zu verteidigen.⁵⁷ Noch deutlicher äußerte sich der dänische Apostolische Vikar, Bischof Josef Brems in einem Hirtenbrief zur Frauenbewegung 1931, wo er nicht nur die These von der religiösen Natur der Frauen bestätigte sondern auch geltend machte, daß es den Frauen viel leichter falle als den Männern, die kirchliche Lehre über Liebe und Selbstaufopferung sich zu eigen zu machen. Er kritisierte zugleich die Auffassung, daß „Religion gut für Frauen aber für Männer weniger geeignet“ (religion er godt nok for Kvinder, men ikke passer for Maend) sein sollte, die er als feige Ausrede und als ein Ausdruck mangelnder Männlichkeit bezeichnete. Gewiß gab es, räumte er ein, gewisse Formen weiblicher Religiosität, die auf Männer „mit Recht“ abstoßend wirke. Diese Frömmerei sollte aber nicht mit echter Frömmigkeit, die eine Gabe Gottes und eine geschlechterübergreifende Tugend sei, verwechselt werden.⁵⁸

Eine 1935 publizierte Interviewuntersuchung mit dänischen Konvertiten ergab einige interessante Unterschiede zwischen Männern und Frauen betreffend die angegebenen Ursachen der Konversion zur katholischen Kirche. Die Mehrzahl der befragten Männer gab an, daß das katholische Autoritätsprinzip und dessen Konsequenzen in Form einer strikt hierarchischen Ordnung und einer festen und klar ausgeformten Glaubenslehre von entscheidender Bedeutung für ihre Konversion gewesen seien. Dies zeige, meinte einer von ihnen, daß der Katholizismus eine „Religion für Männer“ sei. Keine der befragten Frauen gab dieses Argument an. Mehrere von ihnen hoben stattdessen die Bedeutung der eucharistischen Anbetung hervor, welche von den Männern überhaupt nicht erwähnt wurde.⁵⁹ Eine ähnliche Geschlechterdifferenz erscheint auch in der oben genannten, Ende der 1920er Jahre durchgeführten Umfrage unter schwedischen Konvertiten. Auch hier dominieren Fragen der kirchlichen Autorität und der Lehre in den Antworten der Männer, während die Frauen Faktoren betonen, die mit Andachtsleben und Seelsorge zusammenhängen. Diese Unterschiede, die als ein Ausdruck einer diskursiven Feminisierung der Religiosität betrachtet werden könnte, hängen zum Teil mit dem höheren Bildungsgrad der befragten Männer zusammen. In den literarischen Konversionserzählungen ist diese Tendenz viel schwächer ausgeprägt. Die dänisch-schwedische Autorin Helena Nyblom, die 1895 bei den Jesuiten in Stockholm in die katholische Kirche in Stockholm aufgenommen wurde, hebt die Bedeutung der seelsorglichen Betreuung und das Streben nach einem reinen

⁵⁷ Nordisk Ugeblad (1918), 859–864

⁵⁸ Publiziert in Nordisk Ugeblad (1931), 139ff, 165ff, 189ff. Die zitierten Zeilen von Seite 170.

⁵⁹ Holger Krusenstjerna-Hafström, *Hvordan de blev Katholikker. 16 Samtaler med konvertitter*, København 1935. Das Buch enthält Interviews mit sechzehn Konvertiten, die über die Gründe ihrer Konversion zum katholischen Glauben erzählen und mit welchen Schwierigkeiten sie dabei zu kämpfen hatten. Ein ähnliches Muster findet sich auch in Peter Schindlers *Katholsk kristenliv*, København 1924, eine Art Handbuch für Konvertiten, wo eine Typologie der Konversion und dazugehörigen „Konvertitenfehler“ vorgestellt wird.

und heiligen Leben hervor.⁶⁰ In den Konversionserzählungen der norwegischen Nobelpreisträgerin Sigrid Undset und der schwedischen Physikerin Eva von Bahr-Bergius nehmen aber intellektuelle und theologische Überlegungen einen zentralen Platz ein.⁶¹

Im großen und ganzen ist es nicht möglich in diesen Religiositätsdiskursen eine klare Unterscheidung zwischen weiblich und männlich zu finden. Das, was in einer Periode als weiblich galt wie beispielsweise Emotionalität, wird in anderen Zeiten als geschlechtsneutral oder gar als eine männliche Eigenschaft betrachtet. Es besteht jedoch eine Tendenz all das, was als negativ oder veraltet empfunden wird, als weiblich und feminin zu beschreiben. Frauen wurden daher, direkt oder indirekt, als Träger einer niedrigeren Form christlicher Glaubenspraxis angesehen. Aber selbst wenn das Frömmigkeitsleben der Frauen manchmal herabgesetzt wird, so wurde zugleich die heilige Jungfrau Maria als Vorbild aller Gläubigen und als Symbol der Kirche verehrt. In nordischen katholischen Zeitschriften, die den Trend in katholischen Zeitschriften im allgemeinen spiegeln dürften, werden die weiblichen Heiligen als genau so tapfer und heldenhaft wie die männlichen beschrieben – und umgekehrt werden die männlichen Heiligen als gleich fromm und eifrig in ihrem religiösen Glaubensleben wie die heiligen Frauen dargestellt.⁶²

Ausblick

Die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erfolgte Liturgiereform bedeutete in vieler Hinsicht eine Verwirklichung der von Schindler und anderer Reformeiferern vertretenen Visionen. Mit dieser Reform wurden die hierarchischen und juristischen Aspekte zugunsten des Gemeinschaftsgedankens abgeschwächt und die Teilnahme der Laien an der Glaubensvermittlung stärker als bisher hervorgehoben. Die Messe wird seit den 1970er Jahre in der Regel in der Landessprache und „versus populum“ gefeiert, d.h. der Priester steht nicht vor, sondern hinter dem Altar zum Volke gewendet. Um dies zu ermöglichen wurden sogenannte Volksaltäre vor die großen, an der Chorwand befindlichen Hochaltären gestellt. Dies kann als eine symbolische Markierung einer Verlagerung des Schwerpunkts von den rituellen Ereignissen auf die gottesdienstfeiernde Gemeinde gesehen werden, die durch ihre „aktive“ Beteiligung im Dialog mit dem oder den Zelebranten zum Träger des Gottesdienstes geworden ist. Nach vorkonziliarer Doktrin war nur der zelebrierende Priester, der als Mittler zwischen Gott und den Gläubigen

⁶⁰ Helena Nyblom, Kirken, som jeg har søgt og fundet, in: *Nordisk Ugeblad* (1899), 301f. Gunnel Vallquist Helena Nyblom, Stockholm 1987, 111–116, 160–170.

⁶¹ Eva von Bahr-Bergius, *Min väg tillbaka till kristendomen*, Uppsala 1933. Sigrid Undset, *Hvordan jeg blev katolikk og hvorfor jeg er det i dag*, in: H. Bergwitz (Hg.), *De søkte de gamle stier*, Oslo 1936, 83–96.

⁶² Dies kommt besonders deutlich zum Ausdruck in der von den Jesuiten herausgegebenen Zeitschrift *Jesu-Hjertes-Budbringer*. Hier unterscheidet sich der katholische Diskurs deutlich von den protestantischen. Siehe Alexander Maurits & Tine Van Osselaer, *Heroic Men and Christian Ideals*, in: *Christian Masculinity*, 65–94 und Van Osselaer 2013, *The Pious Sex*, 149–169.

betrachtet wurde, handelndes Subjekt bei der Meßfeier.⁶³ Etwaige feministische Intentionen sind in den Dekreten zur Durchführung der Reform nicht zu finden, sondern hier werden im Gegenteil die bisherigen Regelungen vom männlichen Priestertum ausdrücklich bestätigt. Auch das neu eingeführte Laiendiakonot wurde Männern vorbehalten.⁶⁴

Die liturgische Entwicklung ging aber in die entgegengesetzte Richtung. Nach dem Konzil handelte die liturgische Debatte nicht mehr um die Feminisierung der Liturgie, sondern eher um den männlichen Charakter der religiösen Sprache und den Zutritt der Frauen zu den liturgischen und pastoralen Aufgaben in den Gemeinden. Da die neuen liturgischen Regelungen eine tätige Teilnahme der Laien in der Liturgie vorsah, wurden immer mehr Frauen als Lektoren und Kommunionhelfer engagiert und bald auch – dem geltenden Verbot zum Trotz – als Ministranten. Das offizielle Verbot weiblicher Altardiener wurde 1994 entfernt, wobei die Entscheidung, ob Ministrantinnen erlaubt sein sollten oder nicht, dem jeweiligen Diözesanbischof überlassen wurde. Zugleich bestätigte aber das römische Lehramt nochmals daß nur Männer die Weihe zum Priester und Diakon gültig empfangen können.⁶⁵ Dies hat aber den in der westlichen Welt vorherrschenden Trend zur weiblichen Dominanz im Gottesdienstleben nicht umkehren können, was auch dazu geführt hat, daß Frauen neue Funktionen in der Seelsorge übernommen haben.

In diesem Punkt hat, um an die einleitende Diskussion wieder anzuknüpfen, Cipolla recht in seiner antifeministischen Kritik an der neuen liturgischen Ordnung, die jetzt auch von anderen aufgegriffen worden ist.⁶⁶ Diese Entwicklung scheint jedoch mehr mit dem allgemeinen Trend zur wachsenden Gleichberechtigung der Geschlechter als mit der Liturgiereform als solcher zu tun zu haben. Auch in der traditionalistischen Bewegung, die als Protest gegen die Liturgiereform und die Veränderungen in der katholischen Kirche nach dem Konzil entstanden ist und die an der tridentinischen Liturgie festhält, spielen die Frauen eine wichtige Rolle. Der Unterschied liegt jedoch darin, daß hier gemäß vorkonziliaren Regelungen alle liturgischen Funktionen von Männern ausgeführt werden.⁶⁷ Um zu den skandinavischen Konversionsdiskursen zurückzukehren, zeigt eine um 2000 gemachte Meinungsumfrage über

⁶³ Angenend, *Liturgik* (Wie Anm. 7), 176–195. Siehe auch Michael N. Ebertz, *Deinstitutionalisierungsprozesse im Katholizismus: Die Erosion der Gnadenanstalt*, in: Franz-Xaver Kaufmann, Anton Zingerle, *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektive*, Paderborn 1996, 375–394.

⁶⁴ Meyer, *Eucharistie* (Wie Anm. 22), 279–284; Angenend, *Liturgik* (Wie Anm. 7), 176–195; Peter Hünemann, *Dienst in Namen Jesu Christi. Glaube und Ideologie im Streit um das Amt in der Kirche* & Helmut Hoping, *Das Amt diakonaler Seelsorge. Zur Zukunft des Diakonats in der katholischen Kirche*, in: Helmut Hoping, Hans J. Münk (Hg.), *Dienst im Namen Jesu Christi: Impulse für Pastoral, Katechese und Liturgie*, Saint-Paul, 2001, 15–37, 39–45.

⁶⁵ Sabine Pemsel-Maier, *Frauen in der Kirche, Zwischen "Dienst" und "Amt" – Vom "Dienst" zum "Amt"*, in: *Dienst im Namen Jesu Christi*, 119–135.

⁶⁶ So zum Beispiel in der Netzzeitschrift *The Catholic Gentleman*, wo ein Artikel mit dem Titel *Masculinity and the Liturgy* (2013) zu einer lebhaften Debatte führte: <http://www.catholicgentleman.net/2013/09/masculinity-and-the-liturgy/> (21. Juni 2014)

⁶⁷ Eine Übersicht über die Entstehung und Entwicklung dieser Bewegung bietet Wolfgang Beinert (Hg.), *Vatikan und Pius-Brüder: Anatomie einer Krise*, Freiburg/Br. 2009. Aus der Sicht der katholischen Traditionalisten, siehe Michael Davies, *Liturgical Time Bombs in Vatican II. The Destruction of Catholic Faith through Changes in Catholic Worship*.

Konversionsursachen schwedischer katholischer Konvertiten, daß Faktoren wie Hierarchie, Lehre und Liturgie viel weniger Bedeutung beigemessen wird als vor 75 Jahren. Im Zentrum steht nicht mehr die Faszination für die Liturgie oder den Katholizismus als kulturelle Lebensform sondern geistige Werte wie Gotteserfahrung, Mystik und Heiligung sowie das Gefühl von Geborgenheit und Gemeinschaft. Dies spiegelt die Veränderungen der kirchlichen Lehrverkündigung nach dem Konzil sowie das veränderte Konzept der Liturgie im Leben der katholischen Kirche.⁶⁸

Yvonne Maria Werner ist Professorin am Institut für Geschichte der Universität Lund in Schweden. In ihrer Forschung hat sie sich vor allem mit Religion, Identität und Kultur in der Moderne befaßt. Sie hat eine Reihe von Werken über die katholische Kirche in den nordischen Ländern publiziert, darunter Monographien und Sammelbände über katholische Ordensschwester und über katholische Mission und Konversion in Skandinavien im 19. und 20. Jahrhundert sowie über Christentum und Männlichkeit als Ergebnis eines größeren Forschungsprojekts zu diesem Thema. Sie hat ein neues Forschungsprojekt über Antikatholizismus in einer komparativen und transnationalen Perspektive 1750-2000 initiiert. Ein Sammelband zu diesem Thema ist 2013 erschienen.

⁶⁸ *Katolskt Magasin* 4 (2001), 8f; Werner, *Nordisk katolicism* (Wie Anm. 10), 366–375.

Abstract

In einem Artikel von Oktober 2013 behauptet der US-amerikanische katholische Priester und Autor Richard G. Cipolla, daß die in den 1970er Jahren in der katholischen Kirche durchgeführte Liturgiereform zu einer "devirilization", also zur Entmaskulinisierung sowohl des Priestertums als auch des liturgischen Lebens geführt hätte. Die Befürchtung einer Feminisierung des kirchlichen Lebens war alles andere als neu. In der historischen Forschung ist das Phänomen bis zur ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückverfolgt worden und hat sich in einer Theorie der Feminisierung des Christentums konkretisiert. In der bürgerlichen Kulturelite wurde, wie viele Studien gezeigt haben, das Christentum zunehmend mit Weiblichkeit und femininen Werten verbunden und in der antichristlichen Rhetorik der Freidenker als unvereinbar mit wahrer Männlichkeit dargestellt. Diese Kritik wurde nicht zuletzt gegen die Katholische Kirche mit ihren religiös geprägten Tugendidealen und ritualisiertem Gottesdienstleben gerichtet.

In der angelsächsischen Welt wurde dieses Problem schon um die Mitte des 19. Jahrhunderts diskutiert. Um die Jahrhundertwende 1900 wurde diese Frage auch innerhalb des Luthertums aktualisiert. Hier war man bestrebt, sich durch Anknüpfung an bürgerlich-liberale Nationalismuskurse als eine spezifisch männliche Religion zu profilieren. Im Katholizismus diente der konfessionelle Kampf für die Rechte der Kirche als ein wichtiges Instrument im Streben die katholischen Männer religiös zu aktivieren und an die Kirche zu binden. Zugleich wurde der männliche Charakter der christlichen Tugendideale und des liturgischen Lebens hervorgehoben.

Für die Maskulinisierungsbestrebungen auf protestantischer Seite spielte die Frontstellung gegen den Katholizismus eine wichtige Rolle. Ähnlich war es auch in Skandinavien, wo das Erbe der Reformation bis weit in das 20. Jahrhundert hinein als ein selbstverständlicher und wichtiger Teil nationaler Identität und Kultur betrachtet wurde. Auch hier trat der Katholizismus als ein stilisiertes Gegenbild der protestantischen, männlich-nationalen und zukunftsorientierten modernen Gesellschaft auf. Trotzdem betrieb die katholische Kirche eine erfolgreiche Mission in den skandinavischen Ländern, wo man unter dem Schutz der Mitte des 19. Jahrhunderts liberalisierten Religionsgesetzgebung ein Netz von Gemeinden und Missionsstationen mit Schulen, Krankenhäuser und anderen sozialen Institutionen gründen konnte. Hier spielte die Liturgie eine wichtige Rolle, was sowohl in den Missionsberichten und den Konversionserzählungen skandinavischer Konvertiten wie in den Mediendebatten um die „katholische Gefahr“ hervortritt.

Dies bildet der Startpunkt dieser Studie über Liturgie und Männlichkeit in der katholischen Mission in Skandinavien. Es geht hier um die Liturgie als ein räumlich situiertes Instrument symbolischer Kommunikation und Genderideologien aber auch um die Manifestationsformen des Katholischen in einem vom Protestantismus geprägten geographischen Raum.