LUND UNIVERSITY

Katholische Männlichkeit in Skandinavien

Werner, Yvonne Maria

Published in:
Feminisierung oder (Re-)Maskulinisierung der Religion im 19. und 20. Jahrhundert?

2016

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

Link to publication

Citation for published version (APA):
Werner, Y. M. (2016). Katholische Männlichkeit in Skandinavien. In M. Sohn-Kronthaler (Ed.), *Feminisierung oder (Re-)Maskulinisierung der Religion im 19. und 20. Jahrhundert?: Forschungsbeiträge aus Christentum, Judentum und Islam* (pp. 52-77). Böhlau.

Total number of authors:
1

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

KAPITEL 2

Yvonne Maria Werner (Lund)

Katholische Männlichkeit in Skandinavien

Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts waren die skandinavischen Länder formal gesehen protestantische Konfessionsstaaten, wo es den BürgerInnen unter Strafe verboten war, anderen Religionsgemeinschaften als der evangelischen Staatskirche anzugehören. Die um diese Zeit durchgeführte Liberalisierung der Religionsgesetzgebung machte damit ein Ende und bereitete zugleich den Weg für die Rückkehr der katholischen Kirche.[1] In der katholischen Kirche hat der im selben Zeitraum erfolgte Durchbruch der ultramontanen Bewegung zu einer Aktivierung des gegenreformatorischen Konfessionalismus und zu einem Aufschwung der katholischen Missionstätigkeit geführt.[2] Nach der damaligen katholischen Ekklesiologie war die katholische Kirche die einzig wahre Kirche Christi. Die katholische Mission richtete sich demnach auch an die nordischen Länder, die bis 1953 als Apostolische Vikariate der römischen Missionskongregation, der „Propaganda Fide", unterstellt waren. Viele traten zur katholischen Kirche über, und die katholischen Gemeinden bestanden zum großen Teil aus nordischen Konvertiten, während Priester und Ordensleute, die meisten davon Ordensschwestern,[3] hauptsächlich aus dem katholischen Ausland kamen. In Dänemark, wo mit der neuen Verfassung von 1849 volle Religionsfreiheit eingeführt wurde, waren die katholischen Fortschritte besonders spürbar, und um die Jahrhundertwende 1900 konvertierten im Durchschnitt rund 230 Dänen pro Jahr zum katholischen Glauben.[4]

Der katholische Konfessionalismus diente als Basis einer religiös geprägten Weltanschauung mit 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 Stärkung des Papsttums. Der Katholizismus erhielt dadurch die Funktion einer „antimodernen" Gegenkultur in der modernen Gesellschaft.[5] Das an die Gelübde des Gehorsams, der Keuschheit und der Armut gebundene Ordensleben, das vor den Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils

1 Werner, Nordisk katolicism, 7–176; dies./Harvard, European Anti-Catholicism, 135–236.
2 Gadille/Zorn, Der neue Missionseifer, 133–155, 162–164.
3 Nilsen, Nonner; Werner, Katolsk mission och kvinnlig motkultur; Werner, Nuns and Sisters.
4 Werner, Nordisk katolicism, 7–176; Eidsvig, Den katolske kirke, 143–363.
5 Für einen Überblick dieses Forschungsfeldes siehe Lönne, Katholizismusforschung, 128–170; Altermatt/Metzger, Religion und Kultur, 185–208; Fleckenstein/Schmiedl, Ultramontanismus.

1.KORREKTUR

in den 1960er-Jahren als ein „Stand der Vollkommenheit" bezeichnet wurde, galt als der vollkommenste Ausdruck der katholischen Lebensform. Die Ordensleute vertraten die katholische Gegenkultur in ihrer radikalsten Form, was erklärt, warum eben die religiösen Ordensgemeinschaften von den hin und wieder aufbrechenden Kulturkämpfen zwischen katholischer Kirche und Staat besonders hart betroffen waren.[6] In den nordischen Ländern, wo das Erbe der Reformation einen wichtigen Teil nationaler Identität und Kultur ausmachte, trat der Katholizismus in doppelter Hinsicht als eine Gegenkultur hervor. Er wurde nicht nur als eine abergläubische Irrlehre, sondern auch als ein gefährliches ideologisches System und eine Bedrohung nordischer Kultur und nationaler Werteordnung angesehen.[7]

Wie gestaltete sich die diskursive katholische Männlichkeit in den nordischen Ländern in dieser Zeit des Nationalismus und Konfessionalismus? Und wie verhielten sich die katholischen Männlichkeitsideale zu den im nordischen Volkschristentum der Zeit artikulierten Ideen zur Männlichkeit? Diese Fragen bilden den Ausgangspunkt der vorliegenden Studie über Männerideale und Konstruktionen von Männlichkeit bei katholischen Priestern, Ordensmännern und männlichen Konvertiten in den nordischen Ländern von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis Anfang der 1940er-Jahre.[8] Der Schwerpunkt liegt auf der Frage, wie diese Männer und Männergruppen ihre männliche Identität manifestierten und welche Rolle konfessionelle und ethnisch-kulturelle Aspekte in diesem Zusammenhang gespielt haben. Das Material besteht aus offizieller und privater Korrespondenz aus Kirchen- und Ordensarchiven[9] sowie aus katholischen Zeitungen und apologetischen Schriften.

Die Mehrheit der katholischen Priester in den nordischen Ländern gehörten religiösen Orden und Kongregationen an, was bedeutetet, dass sie in Eigentumsgemeinschaft lebten, einer Ordensregel unterworfen waren und in einem religiös verankerten Gehorsamsverhältnis zu ihrer Ordensleitung standen. Ich untersuche drei männliche Ordensgemeinschaften, nämlich den Barnabiterorden, eine in den 1530er-Jahren gegründete italienische Ordensgemeinschaft, die Gesellschaft Jesu und den Dominikanerorden. Italienische Barnabiten haben sich Anfang der 1860er-Jahre in Stockholm und Christiania (Oslo) niedergelassen, und sie spielten eine wichtige Rolle in der Anfangsphase der katholischen Missionstätigkeit in Skandinavien. Sie dienten auch als Beichtväter der beiden in Stockholm tätigen französischen Schwesterngemeinschaften, und zwei von ihnen waren nacheinander Hofkapläne

6 Gross, War against Catholicm; Borutta, Antikatholizismus. Zu den Folgen für die Ordensgemeinschaften vgl. De Maeyer [u. a.], Religious Institutes.

7 Werner, Nordisk katolicism, 7–176; dies./Harvard, European Anti-Catholicism, Teil 2 u. 135–148.

8 Der vorliegende Artikel ist eine Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse meiner eben erschienenen Monografie Katolsk manlighet.

9 Das hier verwendete Quellenmaterial stammt aus: Archivum Provinciae Germaniae Septentrionalis (APGS) in München, Archive de la Province Dominicaine de France (APDF) in Paris, Archiv der Dominikaner in Lund (DAL), Archivio Storico dei Barnabiti (ASBR) in Rom, Archivio Storico della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli o ‚de Propaganda Fide' (ASPF) in Rom, Archivum Romanum Societas Iesu (ARSI) in Rom.

1.KORREKTUR

der katholischen Königinwitwe Joséphine.[10] Der Jesuitenorden repräsentierte in besonders hohem Maße den ultramontanen Konfessionalismus und dessen Priesterideal.[11] Die in Skandinavien tätigen Jesuiten gehörten der deutschen Jesuitenprovinz an, die sich infolge des Kulturkampfes in Deutschland in den 1870er-Jahren in Dänemark und Schweden etabliert hatte und die bald eine dominierende Stellung sowohl in der dänischen als auch in der schwedischen Mission einnahm. Für die Skandinavier galt zwar der Jesuitenorden als Inbegriff all der negativen Vorstellungen, die mit dem Katholizismus verbunden waren, aber trotzdem waren es eben die Jesuiten, welche die größte Anzahl von Konvertiten anzogen.[12] Der Dominikanerorden vertrat eine mehr asketische Tradition als die beiden übrigen Ordensgemeinschaften und hatte im Unterschied zu diesen auch einen weiblichen Zweig. In der Zwischenkriegszeit ließen sich Dominikaner von der Pariser Ordensprovinz in Norwegen und Schweden nieder, wo sie mit französischen Dominikanerinnen eng zusammenwirkten.[13]

Ein wichtiger Ausgangspunkt meiner Untersuchung ist die Theorie der Feminisierung des Christentums im 19. Jahrhundert, die ich der von anderen ForscherInnen herausgestellten religiösen und kirchlichen Mobilisierung im Zeichen des Konfessionalismus gegenüberstelle. Die Feminisierungsthese geht teils von der damals in bürgerlich-liberalen Kreisen vorherrschenden Sicht der Religion als einer der weiblichen Sphäre zugeordneten Angelegenheit, teils von kirchenstatistischen Tatsachen aus.[14] Norbert Busch und Callum Brown sprechen von einer Feminisierung der religiösen Kultur, während Ursula Baumann, Relinde Meiwes und andere VertreterInnen der Frauenforschung die wachsende Bedeutung der Frauen im kirchlichen Leben dargelegt haben.[15] 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 Sicht hat die Forschung zur Männlichkeit in der Moderne geprägt und dazu geführt, dass die Bedeutung der Religion als Erklärungsfaktor lange übersehen wurde.[16]

---

10 Declercq, La Rinascita cattolica, 85–93, 144–156, 224–234; ders., La Rinascita cattolica in Norvegia, 38–54, 145–163; ders., La missione, 67–81.

11 Busch, Katholische Frömmigkeit. Zum ultramontanen Priesterideal vgl. Forstner, Priester, 158–163, 245–300.

12 Werner, Världsvid, 128–160, 275–286; dies., Nordisk katolicism, 106–110, 134–143. Allgemein über die Entwicklung des Jesuitenordens siehe Hartmann, Jesuiten, 91–101.

13 Nilsen, Nonner, 241–252; Åmell, The Convent, 149–170.

14 Schneider, Feminisierung der Religion, 123–147; Van Osselaer/Buerman, Feminization Thesis, 497–534; Pasture, Feminization Thesis, 7–33.

15 Busch, Katholische Frömmigkeit; Brown, Death of Christian Britain; Baumann, Protestantismus und Frauenemanzipation; Meiwes, Arbeiterinnen. Siehe auch Markkola, Gender and Vocation; Sohn-Kronthaler/Sohn, Frauen.

16 Mosse, Image of Man; Connell, Masculinities; Schmale, Geschichte der Männlichkeit, 152–154, 186–230.

1.KORREKTUR

Eine Ausnahme bildet die angelsächsische Forschung, wo in den letzten Jahrzehnten eine Reihe von Studien zum Thema Männlichkeit und Religion in der modernen Gesellschaft publiziert worden sind. Einige dieser Studien befassen sich mit christlichen Männerbewegungen, die das ausgesprochene Ziel hatten, den Vorstellungen einer feminisierten Religion entgegenzuwirken und eine neue Synthese zwischen Männlichkeit und Religion zu schaffen, nicht zuletzt durch das Engagement christlicher Männer in Politik und sozialen Reformprojekten.[17] Die neuere sozialhistorische Forschung hat die anhaltende Bedeutung der christlichen Konfessionen für die Formierung nationaler und kultureller Identitäten in der modernen Gesellschaft dargelegt. Mehrere Forscher haben darauf hingewiesen, in welch hohem Maße diese Legierung von Konfession und Nation von einem Streben nach Befestigung und Erneuerung christlicher Männlichkeitsideale geprägt war.[18] Olaf Blaschke hat mit Beispielen aus Deutschland und im Anschluss an seine These vom „zweiten konfessionellen Zeitalter" gezeigt, dass der Konfessionalismus als ein Instrument zur Remaskulinisierung der religiösen Sphäre diente.[19] Die These von einer zweiten Konfessionalisierung wird hier zum Schlüssel zur Erklärung des männlichen Engagements für Kirche und Religion in einem immer mehr feminisierten religiösen Kontext. In dem von mir geleiteten Forschungsprojekt „Christliche Männlichkeit – ein Paradox der Moderne", an dem auch Blaschke teilgenommen hat, haben mehrere ForscherInnen ähnliche Tendenzen innerhalb des skandinavischen Protestantismus dieser Zeit gefunden. Hier ging es teils darum, die christlichen Männlichkeitsideale durch Anknüpfung an nationalistische Kampfrhetorik bzw. an das bürgerliche Ideal des „self-made man" zu remaskulinisieren, teils darum, den genuin männlichen Charakter christlicher Tugendideale zu zeigen.[20]

Andere theoretische Inspirationsquellen sind Pierre Bourdieus Theorie von der männlichen Herrschaft und Robert William Connells Konzept der hegemonischen Maskulinität, die beide die Bedeutung der Konkurrenz- und Statuskämpfe der Männer bei der Ausformung von Normen und Idealen der Männlichkeit hervorheben. Ich habe auch das von George Mosse entwickelte Konzept der „counter-types" benutzt, die als Gegenbilder zu den vorherrschenden Männlichkeitsidealen dienen und diese zugleich bestätigen. In meiner Untersuchung geht es um die Gegenbilder zur idealen katholischen Männlichkeit und um die Bedeutung konfessioneller Faktoren in diesem Zusammenhang.[21] Ein wichtiger

17 Tosh, A Man's Place; Hall, Muscular Christianity; Bradstock, Masculinity and Spirituality. Siehe auch Delap/Morgan, Introduction, 1–28.

18 McLeod, Secularisation, 52–67, 147–158, 184–202; Blaschke, Das 19. Jahrhundert, 38–75. Zu den Beziehungen zwischen Nationalismus und Religion siehe: Geyer/Lehmann, Religion und Nation; Altermatt/Metzger, Religion und Nation.

19 Blaschke, Unrecognised Piety, 21–45.

20 Die Ergebnisse unseres Forschungsprojekts werden zusammengefasst in: Werner, Christian Masculinity. Wir haben mit belgischen und holländischen Forschergruppen zusammengearbeitet, deren Ergebnisse vorgestellt werden in: Pasture, Feminization Thesis.

21 Bourdieu, La domination masculine; Connell, Masculinites; Mosse, Image of Man, 56–76. Vgl. Dinges, Hegemoniale Männlichkeit, 7–33.

1.KORREKTUR

Faktor ist hier die starke Stellung des Zölibatsideals und der monastischen Lebensform im damaligen Katholizismus, was im scharfen Gegensatz zur evangelischen Tradition mit ihrer Betonung von Familie, Haushalt und Kindererzeugung stand.[22]

1. Die katholischen Männlichkeitsideale der Pionierzeit

In den 1860er- und 1870er-Jahren gab es ein Tauziehen um die Organisation der katholischen Missionstätigkeit in Skandinavien. Schweden und Norwegen bildeten ein gemeinsames Apostolisches Vikariat mit einem eigenen Bischof, während Dänemark den Norddeutschen Missionen unter der Leitung des Bischofs von Osnabrück angehörte. Dazu gab es die 1854 errichtete sogenannte Nordpolmission, eine arktische Apostolische Präfektur mit Zentrum in Nordnorwegen, die in der Anfangsphase vom russischen Konvertiten Graf Stephan Djunkowsky geleitet wurde. Ein Dutzend jüngerer Priester verschiedener Nationalitäten engagierte sich in diesem Missionsprojekt, das anfänglich ziemlich erfolgreich war. Aber das Streben, das Gebiet der Nordpolmission auf ganz Norwegen und Dänemark auszudehnen, stieß auf den Widerstand der anderen im Gebiet tätigen, vorwiegend aus dem deutschen Sprachraum stammenden Missionare. Zur gleichen Zeit etablierten sich italienische Barnabiten in Schweden und Norwegen, und es gab Pläne, die Verantwortung der norwegisch-schwedischen Mission auch diesem Orden zu überlassen. Die Konsequenz von allem war, dass die Nordpolmission aufgehoben wurde und Norwegen und Dänemark 1869 zu selbstständigen Missionsdistrikten gemacht wurden. In Zusammenhang mit dieser Neuordnung der nordischen Missionsverhältnisse zogen sich die Barnabiten allmählich aus Skandinavien zurück.[23]

Die umfassende Korrespondenz um diese Fragen und der Machtkampf, den sie spiegeln, beleuchten die Vorstellungen von der idealen priesterlichen (missionarischen) Männlichkeit und deren Gegenbilder. In ihren Schreiben und Berichten übten die Parteien wechselseitig Kritik, indem sie Handlungen und Verhaltensweisen hervorhoben, die in verschiedener Weise zum kirchlichen Normensystem in Widerspruch standen oder aus anderen Gründen als ungeeignet angesehen wurden. Zugleich bemühten sie sich, das eigene Handeln so positiv wie möglich darzustellen.[24] Ähnliche Strategien wurden auch in den protestantischen Missionen verwendet. So zeigt die norwegische Kirchenhistorikerin Kristin Tjelle Fjelde, wie die Konstruktion der norwegischen Missionar-Männlichkeit als ein Ergebnis eines Machtkampfs zwischen verschiedenen Gruppen von Missionaren zustande kam, wo das Ideal der Verlierer verworfen und deren Charakter und Orthodoxie infrage gestellt wurde.[25]

22 Dortel-Claudot, Vie consacrée, 654–706; Birkenmeier, Geistliche Berufe, 306f.

23 Palmqvist, Römisch-katholische, 143–159; Eidsvig, Den katolske kirke, 169–187; Brodersen, Nordpolmission, 78–106.

24 Werner, Feminin manlighet, 144–149.

25 Tjelle Fjelde, Missionary Masculinity, Kapitel 2 u. 3.

1.KORREKTUR

Ein illustratives Beispiel guter priesterlicher Männlichkeit und deren Gegenbilder bieten die Berichte über und von dem neu ernannten katholischen Pfarrer in Kopenhagen, Hermann Grüder. Dieser Priester, der später Apostolischer Präfekt der dänischen Mission wurde, wird als ein frommer, intelligenter und eifriger Seelsorger mit einem empfindlichen Gewissen und einem guten Urteilsvermögen beschrieben, ein Bild, das durch seine eigenen Berichte indirekt bestätigt wird. Der Präfekt der Nordpolmission dagegen wird als sein komplettes Gegenteil dargestellt. Es wurde zwar anerkannt, dass Djunkowsky als Missionar etliches erreicht habe, aber zugleich betont, dass er ein unbesonnener, eitler und taktloser Mann sei, dem sowohl die erforderliche Selbstkontrolle als auch die priesterliche Würde fehle.[26] Djunkowsky seinerseits bezeichnete seine Kritiker als intrigant und neidisch und warf ihnen vor, im nationalistischen Geist die skandinavische Mission für deutsche Missionare reservieren zu wollen. In ihren vielen und oft langen Berichten schildern die Nordpolmissionare ihre strapaziösen und nicht selten gefährlichen Missionsreisen im Polargebiet und ihre trotz hartem Widerstand der protestantischen Geistlichkeit erzielten Erfolge.[27]

Diese Berichte weisen große Ähnlichkeiten mit der maskulinisierten Rhetorik des zeitgenössischen angelsächsischen Missionsdiskurses auf, wo die Missionare als allen Gefahren auf ihrem Weg trotzende Entdecker dargestellt wurden. Auch skandinavische Missionare verwendeten, wie Erik Sidenvall in seiner Studie über die Mission schwedischer Evangelikaler in China gezeigt hat, diese Rhetorik.[28] Während aber diese protestantischen Missionare, die in der Regel verheiratete Laien waren, sich an dem Männlichkeitskonzept des liberalen Mittelstandes orientierten, gingen die Nordpolmissionare von dem klerikalen und markant antibürgerlichen tridentinischen Priesterideal aus. In den Berichten werden klassische Missionarseigenschaften wie Kühnheit, Mut und Ausdauer hervorgehoben, aber auch Rechtgläubigkeit und die Bereitschaft, die Rechte der Kirche in einer feindlichen Umgebung zu verteidigen. Die in der hier analysierten Korrespondenz hervorgebrachten positiven Bewertungen spiegeln, wenn auch in unterschiedlicher Weise, das vorherrschende katholische Priesterideal mit dessen Betonung von Askese, Frömmigkeit, Opferbereitschaft und hierarchischer Unterordnung.

Der Barnabiterorden ist eine missionarische Klerikergemeinschaft, die anfänglich ihr Zentrum im Kloster San Barnaba in Mailand hatte, wovon sich ihr Name herleitet. Im Sommer 1864 etablierten sich die Barnabiten in Schweden und Norwegen. Der in Norwegen geborene Johan Daniel Stub übernahm den Posten als katholischer Pfarrer in Christiania, während Carlo Giovanni Moro und Cesare Tondini de'Quarenghi nach Stockholm geschickt wurden. Eine Anzahl anderer Barnabiten waren längere oder kürzere Perioden

26 Berichte an Propaganda Fide von Grüder 31/8 1858, 13/10 1859, 4/10 1861 und von dem Pfarrer in Christiania Jean-Claude Lichtlé 12/5 1861: Germania, vol. 22, ASPF; Bischof Paulus Melchers an Pius IX. 11/10 1861: Germania, vol. 23, ASPF; Studach an Propaganda Fide 13/11 1861: Svezia vol. 4, ASPF.

27 Djunkowsky an Propaganda Fide 21/11 1856, 18/3 1857, 12/4 1858, 11/5 1859; Sommario. Relazione della Missione del Polo Artico per corrente anno 1858: Germania, vol. 21 u. 22, ASPF.

28 Sidenvall, Making of Manhood; Rutherdale, Missionaries and Imperial Manhood, 52–64.

1.KORREKTUR

in Schweden und Norwegen tätig, darunter Gregorio Almerici, der für eine Zeit Hofkaplan bei der katholischen Königinwitwe Joséphine war. Die Barnabiten, die eine betont marianische Spiritualität vertraten, wurden bald als Seelsorger und Prediger sehr geschätzt. In Stockholm konzentrierten sie ihre Missionstätigkeit auf die gebildeten Klassen, und sie waren gern gesehene Gäste in den vornehmen Salons der Hauptstadt.[29] Die überwiegend deutschstämmigen Weltpriester standen den Barnabiten sehr kritisch gegenüber. Sie klagten sie an, ihre Pflichten als Seelsorger zu versäumen, um sich stattdessen einem unnützen „ministère de salon" zu widmen, das eher der eigenen Zerstreuung als der Mission diene. Sie seien zudem als Missionare in Skandinavien ungeeignet, da ihre südländische Mentalität dem gemeinen Nordländer fremd erscheine. Auch der Bischof schloss sich den Kritikern an, während die Königinwitwe auf der Seite der Barnabiten stand.[30] Die Barnabiten ihrerseits sahen sich dank der römischen Prägung ihrer Kongregation und ihrer intellektuellen Bildung als Vertreter einer überlegenen Form priesterlicher Männlichkeit. In ihren Berichten betonen sie die Bedeutung, die hohe Würde und den sakralen Charakter des katholischen Priesteramtes vorzuleben und dadurch zugleich die kulturelle Überlegenheit des Katholizismus zu demonstrieren.[31]

Ein gemeinsames Merkmal der Missionsberichte der Barnabiten ist die Betonung des Opfergedankens und des Gehorsams. Die skandinavische Missionstätigkeit wird als Opfer dargestellt, zu dem sich die Patres aus Gehorsam bereitgestellt hätten und das viele Entbehrungen mit sich bringe, nicht zuletzt das Fehlen eines regelmäßigen Kommunitätslebens. Tondini bezeichnete den Gehorsam als eine „esercizio di fede" (Übung des Glaubens) und Almerici sprach von „sacrifice de moi même" (Selbstaufopferung). Dabei wurden die Befehle der Oberen als ein Ausdruck des Willens Gottes gesehen. Dieser Gehorsamsdiskurs war typisch für das katholische Ordensleben jener Zeit, aber in den Berichten der Barnabiten wird der Gehorsam nicht nur als eine selbstverständliche Tugend dargestellt, sondern auch als ein existenzielles Problem, das in betont gefühlsmäßigen Worten artikuliert wird. Dies gilt auch für Schilderungen von Rückschlägen und Problemen, und es ist oft die Rede vom Opfer zur Ehre Gottes, vom Tragen des Kreuzes, davon, den Kreuzweg zu gehen und dergleichen.[32] Diese Art religiöser Gefühlsausdrücke kommt in den Missionsberichten der übrigen Priester nur selten vor, was dahingehend interpretiert werden könnte, dass die Barnabiten eine mehr expressive religiöse Kultur vertraten. Aber der Unterschied könnte auch damit erklärt werden, dass die Korrespondenz der Barnabiten ordensintern war und

29 Declercq, La missione, 67–81.

30 Berichte an Propaganda Fide von Bernhard 12/2 u. 29/7 1869, von Studach 29/6 1868 u. 4/1 1869 und von Rudolf Kiesler 19/10 1875: Svezia, vol. 4 u. 5, ASPF; Palmqvist, Römisch-katholische, 150–152.

31 Berichte an den General von Almerici 1/10 u. 4/10 1868, von Stub und Moro 1/5 1868: Epist. Gen., ASBR; vgl. Werner, Alternative Masculinity, 171f.

32 Berichte an den General von Tondini 27/2 u. 10/6 1864, 3/10 1865 (Zitat), von Stub 18/2 1865, von Moro 8/3 1866, 13/4 1867, 29/8 1868 und von Almerici 4/11 1868 (Zitat); Epist. Gen., ASBR; vgl. Werner, Alternative Masculinity, 172f.

1.KORREKTUR

dass es in diesem Zusammenhang als natürlich angesehen wurde, eine religiös gefärbte Sprache zu verwenden. Eine andere Erklärung ist, dass der südeuropäische Kulturraum von einem mehr expressiven Emotionsdiskurs geprägt war als der nordeuropäische, was nicht zuletzt auf religiösem Gebiet zum Ausdruck kam.[33]

Das nordische Missionsprojekt der Barnabiten war in vielerlei Hinsicht ein Produkt weiblichen Strebens. Die Etablierung des Ordens in Skandinavien war zum großen Teil dadurch bedingt, dass die französischen St.Joseph-Schwestern sich dafür eingesetzt hatten, und dass die Tätigkeit der Barnabiten in Stockholm sich nicht wie geplant entwickelte, hing mit dem Widerstand einer anderen französischen Frauenkongregation, der Töchter Mariens (Filles de Cœur de Marie), zusammen.[34] In ihren Berichten beschreiben sowohl die Barnabiten wie die Weltpriester den Einfluss der Ordensschwestern auf die Missionsarbeit als eine Verfallserscheinung und einen Ausdruck weiblicher Herrschsucht, aber auch als ein Zeichen ungebührlicher männlicher Schwäche. Gleichzeitig waren sie von den Ordensschwestern, die gerade zu dieser Zeit immer mehr als Mitarbeiterinnen und Helferinnen des Klerus hervortraten, in hohem Maße abhängig. Dies zeigte sich nicht zuletzt in der katholischen Gemeinde in Stockholm, wo die für den Priesterhaushalt verantwortliche Ordensschwester als Vertraute des Pfarrers einen großen Einfluss auf die Missionsarbeit ausübte. Die Barnabiten nannten sie kritisch „Frau Pfarrer“ oder „Bischöfin“. Selber hatten sie aber eine enge Zusammenarbeit mit den St.Joseph-Schwestern, und in der internen Korrespondenz erscheinen die beiden Kongregationen als gleichberechtigte Partner.[35] Aber auch wenn die Zugehörigkeit zum zölibatären Ordensstand in gewisser Weise die sozial konstruierten Geschlechterdifferenzen transzendierte, so waren es hier wie in der Gesellschaft insgesamt nichtsdestoweniger die Männer, welche die macht- und normgenerierenden Positionen innehatten.

Das in der analysierten Korrespondenz zum Vorschein tretende Ideal des Priesters und Ordensmannes ist geprägt von Eigenschaften wie Demut, Selbstaufopferung, Gehorsam und Unterordnung. Das Gegenbild, das in den gegenseitigen Anklagen der Parteien gezeichnet wird, ist der ehrgeizige, arrogante und charakterlose Karrierist bzw. der spießbürgerlich gesinnte Mann, der routinemäßig seine Dienstpflichten tut und sich von Frauen leiten lässt. Diese Tugendideale wurden jedoch, wie der schwedische Kirchenhistoriker Alexander Maurits und die Historikerin Veronica Jüttemann mit Beispielen aus Schweden bzw. Deutschland gezeigt haben, auch in konservativen protestantischen Milieus aufrechterhal-

33 Scherer, Emotion Experiences, 173–190,

34 Berichte an den General von Moro 30/1 1865 und von Tondini 10/6 1864: Epist. Gen., ASBR; Berichte an Propaganda Fide von Studach 4/1 1869 und von dem Pfarrer in Stockholm Anton Bernhard 28/7 1869: Svezia, vol. 4, ASPF; vgl. Werner, Nordisk katolicism, 63–65.

35 Berichte an den General von Tondini 10/6 1864 und Moro 30/6 1865: Epist. Gen., ASBR; Declercq, La Rinascita cattolica, 89–93, 144–156, 230–233; Werner, Katolsk mission och kvinnlig motkultur, 56–72. Zum Einfluss der Ordensfrauen vgl. Meiwes, Arbeiterinnen, 259–309.

1.KORREKTUR

ten.[36] Hier waren sie aber mit der Berufung im Alltagsleben verbunden und nicht, wie im Katholizismus, mit Ordensleben und Frömmigkeitsübungen, und es wurde ihnen auch kein Verdienst im theologischen Sinne zugeschrieben. Von einem bürgerlich-liberalen oder kulturprotestantischen Standpunkt erschienen diese Tugenden aber eher als Frauenideale und die zölibatäre Lebensform als ein Ausdruck mangelnder Männlichkeit.

2. Jesuitischer Männlichkeitsdiskurs im nordischen Kulturmilieu

Die Ordensregel der Gesellschaft Jesu mit ihren aus dem Militärleben geholten Metaphern hat einen betont männlichen Charakter. Der von einem auf Lebenszeit gewählten General geleitete Orden wird als Kampfgruppe Jesu bezeichnet, das Apostolat als heiliger Kampf dargestellt und das Gehorsamsgelübde mit militärischer Terminologie umschrieben. Harte Forderungen werden an den einzelnen Jesuiten gestellt, der sich durch intellektuelle Fähigkeit, Charakterfestigkeit, Selbstbeherrschung und Initiativkraft auszeichnen soll. Die Ordensregel und die zu dieser Zeit geltenden Konstitutionen dienten dem Ziel, Einheitlichkeit und Disziplin zu gewährleisten und einen gemeinsamen Geist in den Kollegien und Residenzen des Ordens rings um die Welt aufrechtzuerhalten.[37]

Das Apostolat des Ordens in Skandinavien war teils auf Mission und Seelsorge, teils auf Schulunterricht ausgerichtet und sollte gemäß der Tradition des Ordens und den Vorschriften der Generäle sich vor allem auf die Männer konzentrieren. Die beiden höheren Schulen der Jesuiten in Kopenhagen und Ordrup waren nur für Jungen, und anfänglich standen die jesuitischen Marienkongregationen, eine Art Laienverein, dessen Mitglieder sich zu einem religiösen Leben verpflichteten, nur Männern offen.[38] Von den Anfang des 20. Jahrhunderts gegründeten weiblichen Marienkongregationen ist in der Berichterstattung der Jesuiten nur selten die Rede. Die Schilderungen der Aktivitäten der Männerkongregationen sind umso ausführlicher, und es wird hervorgehoben, mit welchem Eifer die Männer an Andachtsübungen und religiösen Glaubensmanifestationen verschiedener Art teilnahmen. Auch auf diskursiver Ebene wurde also der Männerseelsorge Priorität eingeräumt, und dies trotz der Tatsache, dass die Mehrheit der von den Jesuiten unterrichteten und in die Kirche aufgenommenen Konvertiten Frauen waren. Die Berichterstattung zeugt von den Bemühungen der Patres, die von dem Orden zu dieser Zeit eifrig gepflegte marianische Frömmigkeit und den Kult des Herzens Jesu zu verbreiten und beliebt zu machen, nicht zuletzt unter den Männern.[39] Was Olaf Blaschke für das Männerapostolat der Jesuiten in Deutschland in der Zwischenkriegszeit gezeigt hat, gilt auch für ihre Tätigkeit in Skandinavien. So wurden

36 Jüttemann, Im Glauben vereint, 123–178; Maurits, Den vackra och erkända patriarchalismen, bes. 185–231.

37 Koch, Jesuiten-Lexikon, 109–115, 134; Hartmann, Jesuiten, 19–29.

38 Koch, Jesuiten-Lexikon, 1020–1022; Werner, Nordisk katolicism, 108–110, 134–137, 289f.

39 Berichte an den General von Frins 28/1 1889 und von Lohmann (Århus) 20/1 1891: Germ. 10-X u. XX; Litterae Annuae (Hafniensis) 1880/81, 1882/1883, 1885/86, 1897/98, 1912: 1505, 1507

1.KORREKTUR

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 hochstilisiert, während mangelnde Kirchlichkeit als ein Ausdruck unmännlicher Feigheit dargestellt wurde.[40]

Neben der Missions- und Gemeindetätigkeit nahm die Erziehung der Jugend eine zentrale Stellung im skandinavischen Apostolat der Jesuiten ein. Das Andreaskolleg in Ordrup und die St.Knuds-Schule in Kopenhagen waren Zentren dieses Apostolats und dienten zugleich als Werkzeug katholischer Mission; die Mehrheit der Schüler des Andreaskollegs waren Protestanten. Ihren Berichten zufolge schenkten die Jesuiten der Erziehung zur Sittlichkeit größere Beachtung, als es sonst bei Gymnasien in Dänemark der Fall war. Ein anderes Merkmal war die starke Stellung der religiösen Praxis. Die katholischen Schüler dienten als Ministranten, und viele waren auch Mitglieder der Marienkongregation ihrer Schule.[41] Die Jesuiten waren bemüht, die Liturgie so feierlich und formvollendet wie möglich zu gestalten, und in den lateinischen Jahresberichten gibt es eingehende Beschreibungen des gottesdienstlichen Lebens und größerer liturgischer Ereignisse.[42] Die Liturgie war zu dieser Zeit eine ganz und gar klerikale Angelegenheit und zugleich eine symbolische Markierung einer schöpfungstheologisch begründeten Geschlechterordnung mit dem Mann als Norm. Aber sowohl in seinen Texten wie in der Gestik war der katholische Gottesdienst stark von Ausdrücken wie Demut, Buße und Unterordnung gekennzeichnet, d. h. von Merkmalen, die im zeitgenössischen bürgerlich-liberalen Diskurs mit Weiblichkeit verbunden waren. Als Vorbilder für die Erziehung der männlichen Jugend dienten Heilige, deren strenge Askese, selbstaufopfernde Demut und Gehorsam in apologetischen Erzählungen zum Symbol des katholischen Vollkommenheitsideals stilisiert wurden. Zeugnisse nordischer Konvertiten zeigen, dass es schwierig war, dieses weltfremde Tugendideal in einem nordischen Milieu zu vermitteln.[43] In ihrer praktischen Arbeit waren die Jesuiten aber mehr lebensnah, und sie versuchten, so weit wie möglich sich den nordischen Sitten und Bräuchen anzupassen, ohne jedoch ihre katholische und klerikale Identität aufzugeben.[44]

In den Instruktionen der Generäle werden immer wieder die Bedeutung der genauen Befolgung der Ordensregel und die Pflege des geistlichen Lebens und der „unione fraterna" in den Ordenshäusern eingeschärft.[45] Die Berichte der Patres sind an diesen Richtlinien

u. 1510, ARSI; Mittheilungen 1907, 403f. u. 1908, 563f., APGS; Werner, Nordisk katolicism, 171, 187.

40 Blaschke, Unrecognised Piety, 34–42.

41 Olden-Jørgensen, Sankt Andreas Kirke, 26–30.

42 Litterae annuae (Stockholm) 1882/83, 1888/89, 1898/99, (Århus) 1884/85, 1896/97, (Köpenhamn) 1890/91, 1895/96, 1906/07, (Ordrup) 1893/94, 1900/01, Historia Domus (Köpenhamn) 1928/29, ARSI; vgl. Werner, Världsvid, 141–144.

43 Schindler, Tilbage til Rom, 36–60.

44 Werner, Världsvid, 153–157.

45 Der General an Hermann Zurstrassen 24/4 1873, 30/11 1874 und Friedrich Lieber 25/3 1893 u. 31/5 1902: Epist. Praep. Gen. Germ. IV-VI, ARSI.

1.KORREKTUR

orientiert und enthalten sowohl erbauliche Beispiele wie eine Auflistung von Maßnahmen zur Beseitigung etwaiger Abweichungen von der normativen Ordnung. Mangel an Gehorsam und fehlende Bereitschaft zur Unterordnung treten als die schlechtesten Eigenschaften hervor und waren zugleich die Hauptgründe für einen Ausschluss aus dem Orden.[46] Aber die Gehorsamsforderung wurde nicht strikt ausgelegt, und Konflikte zwischen Vorgesetzten und Untergebenen waren ein ständig wiederkehrendes Problem. Die Ordensleitung griff nur selten in solche Konflikte ein, sondern begnügte sich mit allgemeinen Ermahnungen in Briefen oder im Zusammenhang mit Visitationen.[47]

Unter den guten Eigenschaften wurden neben dem Gehorsam vor allem die Frömmigkeit und der Opferwille hervorgehoben, aber auch Kreativität, Intellektualität, Organisationstalent und Handlungskraft. Ein Jesuitenpater, der besonders gute Zeugnisse bekam, war Friedrich Küpferle, der als Lehrer und Rektor an der Jesuitenschule in Kopenhagen tätig war. Neben seinen pädagogischen und intellektuellen Fähigkeiten (firmo capite), die er durch glänzende Studienergebnisse dargelegt hatte, wurden besonders seine beispielhafte Frömmigkeit und Demut genannt. In einem Bericht von 1927 wird er als „vir maxima meriti et eximia virtutis", also als ein verdienstvoller und außerordentlich tugendhafter Mann, beschrieben.[48] Für die Laienbrüder, welche die praktischen Aufgaben in den Kommunitäten zu besorgen hatten, galten zum Teil andere Tugendideale. In ihrem Fall wurden neben den spezifisch christlichen Tugenden vor allem Fleiß, Sorgfalt und Treue hervorgehoben.[49]

Der in den Berichten verwendete Sprachgebrauch bedarf einer näheren Analyse. In den Briefen an den General, die in der Regel auf Latein geschrieben sind, ist der Ton fromm, untertänig und demütig. Wünsche werden in der Form einer demütigen Bitte (humilitate precor) vorgestellt, und der Schreiber drückt sein Vertrauen in Gottes Gnade und Barmherzigkeit aus und betont zugleich seine eigene Geringheit. Dies kommt nicht zuletzt in der Korrespondenz zu Ernennungen zum Vorschein. So betonte der 1890 zum Rektor in Ordrup ernannte Benedikt Fels, dass er befürchte, den Orden nicht in einer würdigen Weise vertreten zu können, dass aber die liebevollen Ermahnungen des Generals (vota et monita caritas plena) ihm neuen Mut gegeben hätten.[50] Noch stärkere Zweifel am eigenen Vermögen drückte sein Vorgänger Paul Wehrhahn aus, der seine Untauglichkeit für den Auftrag mit dem Hinweis unterstrich, dass ihm sowohl die von der Ordensregel

46 Berichte an den General von Thomas Brühl 11/7, 2/10 1887 und von Friedrich Küpferle 26/10 1921: Germ. 1010-XX u. Germ. Inf. 1019-V, ARSI; Bericht an den Provinzial von Lieber 15/7, 24/8, 21/12 1886: OV 64 Suecia, APGS; Werner, Alternative Masculinity, 177–180.

47 Ignatius Schmid an den General Luis Martin 25/1 1897, 31/1 1898: Germ. 1011-X, ARSI; Martin an den Provinzial Alois Haan 2/4 1898: Epist. Praep. Gen. Germ. IV, ARSI.

48 Berichte an den General von Michael Hausmann 13/8 1909, von Joseph Droste 27/12 1915 und von Josef Wolfisberg 5/1 1927: Germ. 1013-XI, 15-VIII; Germ. Inf. 1018 u. 1022, ARSI.

49 Ludwig Schmitt an den General 19/1 1889: Germ. 1010-XI, ARSI; Lieber an den Provinzial 3/4 1887: OV 64 Suecia, APGS.

50 Berichte an den General von Brühl 2/10 1887, Benedikt Fels 21/12 1890 und Wolfisberg 4/7 1927: Germ. 1010-XX u. Germ. Inf. 1022, ARSI.

1.KORREKTUR

geforderte Gotteshingabe wie auch die erforderliche Klugheit fehlten. Aber sowohl Fels wie Wehrhahn übernahmen ihren jeweiligen Auftrag.[51] Strebertum war nach der Ordensregel ausdrücklich verboten, aber der jesuitische Gehorsamsdiskurs gebot andererseits, dass man einen angewiesenen Posten annehmen sollte.

In den Briefen an den Provinzial, die auf Deutsch geschrieben sind, ist der Ton ganz anders. Frömmigkeitsformeln und devote Ausdrücke der Unterordnung kommen nur sehr selten vor. Die Lageberichte sind sachlich gehalten, und Konflikte und Schwierigkeiten wie auch Zukunftsvisionen und Missionsstrategien werden mehr geradeheraus dargestellt als in den Berichten an den General. Der Superior der Residenz in Kopenhagen, Hermann Zurstrassen, betonte in einem Bericht 1879 über die katholischen Fastenpredigten, dass man „den Protestanten auf die Hosen gegeben" habe. Manchmal ist der Stil vertraut familiär, um nicht zu sagen burschenhaft. In einem Bericht des Superiors in Stockholm, Friedrich Lieber, wird zum Beispiel erzählt, dass „erzbischöfl. Gnaden Julius", wie er seinen Ordensbruder Lohmeyer in Gothenburg scherzhaft nannte, zu Besuch in Stockholm sei und dass sie es „urgemütlich" hätten. Ihre Kirche pflege „gesteckt voll" zu sein, betonte Lieber in einem anderen Bericht.[52] Probleme mit Disziplin und Gehorsam werden in diesen Berichten meistens unverblümt beschrieben und ohne dass man sich, wie in den Berichten an den General, auf die Gnade und Hilfe Gottes beruft. Die Berichterstattung der deutschen Provinziäle an Rom ist von derselben Offenheit wie die der Oberen an die Provinzleitung.[53] Scherzhafte Formulierungen scheinen aber in diesen Berichten nicht vorzukommen.

Der Jesuitenorden tritt in der analysierten Korrespondenz einerseits als eine homosoziale Männergemeinschaft mit viel Platz für Humor und Kameradschaft und andererseits als eine von strenger Gehorsams- und Pflichtethik und strikten Regelwerken geprägte, straff organisierte religiöse Kampfgemeinschaft hervor. Die Briefe und Berichte der Patres sind, wie gesagt, nüchtern und sachlich und die verwendeten religiösen Ausdrücke eher formelhaft. In den apologetisch gehaltenen lateinischen Jahresberichten, die an die Ordenshäuser rings um die Welt distribuiert wurden, steht das Religiöse eher im Vordergrund. Es handelt sich hier jedoch nicht um die Vermittlung persönlicher religiöser Erfahrungen, sondern um erbauliche Erzählungen von Bekehrungen, Wunderheilungen und anderen Ausdrücken der Gnade Gottes in der pastoralen Arbeit.[54]

Ähnliche Perspektiven finden sich auch in den Zeitschriften der Jesuiten. Hier wird die Bedeutung der mit kirchlicher Praxis verbundenen Tugenden in gleicher Weise für Frauen wie für Männer hervorgehoben, und dieser geschlechterüberschreitende Diskurs kommt auch in der Darstellung der Heiligen zum Ausdruck. Gleichzeitig wird aber die Vorrangstellung

51 Berichte an den General von Paulus Wehrhahn 3/2 1883 und Küpferle 26/10 1921: Germ. 1009-XVI u. Germ. Inf. 1019, ARSI.

52 Bericht an den Provinzial von Lieber 14/10 1885 u. 19/12 1890: OV 64 Suecia, APGS; Berichte an den General von Straeter 27/7 1876 und Zurstrassen 14/6 1879: Dania V 65, APGS. Lieber war Bruder des Zentrumführers Ernst Lieber.

53 Ernst Thill an Vlodimir Lédochowski 19/3 1918: Germ. 1015-XV, ARSI.

54 Werner, Nordisk katolicism, 137–139.

1.KORREKTUR

des Mannes betont und die Unterordnung der Frau als eine selbstverständliche christliche Pflicht dargestellt.[55] In ihren Beziehungen zu Frauen und Ordensschwestern benutzten die Jesuiten dieses Prinzip viel strikter als zum Beispiel die Barnabiten. Auch wenn sie mit Ordensschwestern zusammenwirkten, war gar keine Rede von jener Art enger Zusammenarbeit, welche die skandinavische Mission der Barnabiten geprägt hatte. Dies steht im Einklang mit den Ergebnissen von Peter McDonough, der anhand einer Analyse der Männlichkeitsdiskurse der amerikanischen Jesuiten gezeigt hat, dass die weibliche Unterordnung nicht nur als eine christliche Pflicht betrachtet wurde, sondern auch als eine Voraussetzung dafür, dass die Männer ihre volle Männlichkeit entwickeln konnten.[56] Diese schöpfungstheologisch motivierte Geschlechterordnung bildete auch die Grundlage für die katholische Lehre vom Priesteramt. In den Publikationen der Jesuiten werden die Heiligkeit, hohe Würde und der exklusiv männliche Charakter des priesterlichen Dienstes deutlich herausgestellt, und die männliche „Jungfräulichkeit" wird als Fundament der priesterlichen Männlichkeit dargestellt.[57]

Viele der Eigenschaften und Haltungen, die als tragende Elemente der jesuitischen Spiritualität und Männlichkeit hervortreten, galten im zeitgenössischen säkularen und kulturprotestantischen Geschlechterdiskurs eher als Frauenideale. Andere jesuitische Tugendideale wie beispielsweise Selbstdisziplin und Handlungskraft erscheinen dagegen als ganz konform mit den vorherrschenden säkularen Männlichkeitsidealen wie auch die Gegenbilder zum tugendhaften Leben, die in den Instruktionen der Oberen zum Vorschein kommen. Diese Ideale müssen aber in ihrem jeweiligen Zusammenhang betrachtet werden. Für die Jesuiten wie für die anderen katholischen Ordensgemeinschaften waren die Tugend- und Männlichkeitsideale in einem kirchlichen Kontext eingesetzt, wo die Religion eine übergeordnete Stellung hatte. Von diesem Ausgangspunkt aus handelte es sich nicht um Männer- und Frauenideale, sondern um christliche Tugenden und ihren Gegensatz.

Dies erklärt auch die Unterschiede zwischen katholischen und protestantischen Strategien der Remaskulinisierung. Der schwedische Historiker David Tjeder hat gezeigt, wie führende protestantische Kirchenmänner Anfang des 20. Jahrhunderts den ihrer Meinung nach zwischen christlichen und männlichen Werten entstandenen Spalt dadurch zu überwinden suchten, dass sie die nationalistische Rhetorik der Zeit übernahmen und ihre Glaubenskrisen und den „männlich machenden" intellektuellen Kampf zu ihrer Überwindung herausstellten. Der theologisch fundierte „männliche" Glaube wird hier von einem vermeintlich natürlichen und emotional geprägten „weiblichen" Glauben unterschieden.[58] Gewiss bediente man sich auch auf katholischer Seite einer maskulinisierten Rhetorik. Hier wurde aber zugleich die übergeordnete Stellung des religiösen Diskurses klar markiert, und

55 Dies kommt klar zum Ausdruck in Jesu-Hjertes-Budbringer, beispielsweise in einer Artikelreihe über moderne Heilige 1923. Vgl. Maurits/Van Osselaer, Heroic Men, 65–94.

56 McDonough, Metamorphoses, 325–356.

57 Meyer, Troslära, 84–96; Jesu-Hjertes-Budbringer 1919, 1–5; 1920, 1–6; 1921, 21–27; 1930, 50–52.

58 Tjeder, Crises of Faith, 127–145.

1.KORREKTUR

es wird, was die nordischen katholischen Zeitschriften deutlich bezeugen, kein Unterschied gemacht zwischen männlichem und weiblichem Glauben. In den Konversionserzählungen prominenter nordischer Konvertiten findet man den von protestantischen Kirchenmännern als typisch männlich postulierten intellektuellen Glaubenskampf eher bei den Frauen als bei den Männern.[59]

3. Die asketische Männlichkeit der Dominikaner

Der Dominikanerorden, der sich in der Zwischenkriegszeit zuerst in Norwegen und dann auch in Schweden niederließ, vertrat eine sowohl asketische als auch intellektuelle Tradition. Wie bei den Barnabiten war auch die Etablierung der Dominikaner in Skandinavien zum Teil ein Ergebnis des Engagements von Frauen, und die Mehrheit der Mitglieder des Dritten Ordens der Dominikaner waren Frauen. Auch wenn in den Berichten der Dominikaner manchmal eine gewisse Besorgnis über den großen Anteil von Frauen im Gemeinde- und Gottesdienstleben geäußert wird, so findet sich in der Korrespondenz kein Anzeichen dafür, dass der Männerseelsorge Vorrang gegeben worden wäre.[60] Sie wirkten mit den Dominikanerinnen eng zusammen und waren von ihrer Unterstützung abhängig. Die Berichterstattung über diese Zusammenarbeit zeigt aber, dass sie die Schwestern vor allem als untergeordnete Gehilfinnen betrachteten. Die ab und zu vorkommenden Konflikte drehten sich überwiegend darum, in welchem Ausmaß die Schwestern den Brüdern mit Haushaltsdiensten beistehen sollten, und um die Statusbeziehungen zwischen den weiblichen und männlichen Konventen. In Stockholm, wo die Brüder lange Zeit als Untermieter im Haus der Schwestern wohnten, war diese Frage besonders brennend.[61]

Die männlichen Konvente in Norwegen und Schweden machten eine eigene Provinz aus, die bis 1938 von Henri Dominique Béchaux und danach von Gabriel-Marie Vanneufville geleitet wurde. Prior in Stockholm war bis 1943 Benoît Thierry d'Argenlieu, während der Holländer Bertrand die 1937 errichtete Dominikanergemeinde Maria Bebådelse (Mariä Verkündigung) leitete.[62] Die Dominikaner in Skandinavien waren vor allem als Gemeindepriester tätig, was im Widerspruch zu den zu dieser Zeit hervortretenden Bemühungen zur Aufwertung des kontemplativen Lebens und den monastischen Traditionen des Ordens stand.[63] Dies wurde als ein Problem empfunden, und in den Berichten wird darüber geklagt, dass die Dominikaner von Arbeit überlastet seien und deswegen viel zu wenig Zeit für Kontemplation und Studien hätten. Demut und Gehorsam sowie die strikte Befolgung der Ordensregel (régularité), Brüderlichkeit (esprit fraternelle) und religiöse Hingabe treten

59 Werner, Nordisk katolicism, 269–274.

60 Thierry d'Argenlieu an den Provinzial Jourdain Padé 1/9 1937: Suède 310, APDF.

61 Béchaux an Padé 4/6 1932, 31/1 1934, 17/1 1937: Norvège K01, APDF; D'Argenlieu an Padé 1/7 1937, 15/8 1939: Suède 310, APDF.

62 Kjelstrup, Norvegia Catholica, 121–167; Paillerets, Catholicisme en Scandinavie, 80f.

63 Monteiro, Masculinity, Memory, 98–100.

1.KORREKTUR

als wichtige Bestandteile des dominikanischen Männlichkeitsideals hervor. Religiöse Redewendungen kommen in den Berichten nur selten vor. Über die Befolgung der Ordensregel und das religiöse Leben in den Konventen wird dagegen eingehend berichtet. Wie bei den Barnabiten war eine oft wiederkehrende Klage das Fehlen eines regulären Kommunitätslebens, das als Voraussetzung für die volle Realisierung der dominikanischen Spiritualität und damit der Männlichkeit betrachtet wurde.[64]

Der Dominikanerorden ist ein Bußorden und das asketische Lebensideal war ein wichtiges Fundament für die Spiritualität des Ordens.[65] Das skandinavische Apostolat forderte aber eine Art von Askese, auf die die Brüder nicht vorbereitet waren. Statt des strengen Fastens und der Buße ging es hier um das Ertragen des rauen Klimas, der winterlichen Dunkelheit und der Isolation. Dies zeigte sich schwieriger als erwartet, und den Berichten zufolge waren die Brüder von allerlei klimabedingten gesundheitlichen Beschwerden, nicht zuletzt psychischer Art, betroffen.[66] Neben der Gemeindearbeit hielten die Dominikaner Vorträge, leiteten Einkehrtage und arrangierten theologische Kurse für die gebildete Jugend. Die Verbreitung französischer Kultur galt als Teil des dominikanischen Apostolats und wurde zugleich als ein wichtiges Instrument im Dienst der katholischen Mission betrachtet. Wie die Barnabiten konzentrierten sich auch die Dominikaner vor allem auf die höheren Gesellschaftsschichten, wo das Interesse für die französische Kultur von alters her groß war.[67]

Dieser Kulturauftrag hatte klare politische Implikationen und stand manchmal im Widerspruch zu dem Grundsatz, dass die konfessionelle und nicht die ethnische Identität als Plattform für die Missionsarbeit dienen sollte. Frankreich war seit der Trennung zwischen Kirche und Staat 1905 ein säkularer Staat mit starken antiklerikalen Tendenzen. Auf dem Gebiet der Mission galten jedoch andere Prinzipien, und die französische Regierung benutzte die katholische Mission als ein kulturpolitisches Werkzeug in ihrer Außenpolitik.[68] Dass diese Abhängigkeit problematisch sein konnte, zeigte sich nicht zuletzt in dem Konflikt um die Leitung und Ausrichtung der französischen Schule der St.Joseph-Schwestern in Stockholm, wo die französische Regierung im Auftrag der schwedischen eine Lösung erzwang, die im Widerspruch zur Entscheidung der kirchlichen Autoritäten stand.[69] Wenn die Dominikaner, die als Beichtväter der Schwestern dienten, sich offen gegen die Interessen der französischen Regierung stellten, konnte dies, wie der französische Provinzial Jourdain Padé in seinen Instruktionen klar unterstrich, die Tätigkeit des Ordens sowohl in

64 Vanneufville an den Generalmagister 25/1, 10/8 1938, 24/4 1941 u. 12/3 1943: Norvège K01, APDF; Jahresbericht von d'Argenlieu für 1937: Suède 310, APDF.

65 Heimbucher, Orden und Kongregationen, 479–482; vgl. Raison du Cleuziou, De la contemplation, 65–147.

66 Berichte an den Provinzial von Marie-Dominique Teillard du Chambon 1/6 u. 17/7 1923, Béchaux 4/6 1932 u. 31/1 1934, und von Vanneufville 25/1 1938: Norvège K01, APDF.

67 Berichte an den Provinzial von Béchaux 4/6 1932, 31/1 1934, 17/1 1937 und von Vanneufville 25/1 1938: Norvège K01, APDF; Jahresbericht von d'Argenlieu für 1934 u. 1937: Suède 310, APDF.

68 Prudhomme, Les Missions Catholiques, 31–56.

69 Werner, Katolsk mission och kvinnlig motkultur, 152–172.

1.KORREKTUR

der Mission wie in der Heimat bedrohen. Es galt hier, das richtige Gleichgewicht zwischen den kirchlichen Pflichten und den Forderungen, die an die Dominikaner als französische Staatsangehörige gestellt wurden, zu finden.[70]

Die Berichte zu diesen Konflikten zeigen die enge Verbindung zwischen Religion und Politik und zwischen Männlichkeit und nationaler Identität. Der französische Gesandte in Stockholm vermittelte ein Bild von den Konflikten als einem Kampf zwischen deutschen und französischen Interessen, und d'Argenlieu wurde als ein „schlechter Franzose" dargestellt, dessen Handeln der Sache Frankreichs schadete. Dieser stellte seinerseits den Gesandten als einen antiklerikalen Kalvinisten dar, dem es nur darum ging, den Ruf der katholischen Kirche zu schädigen.[71] Während des Zweiten Weltkrieges kam d'Argenlieu in eine entgegengesetzte Position. Nun hatte er das Vertrauen der französischen Regierung, und der französische Botschafter wandte sich gegen den Beschluss der Ordensleitung, dass Fens ihn als Prior in Stockholm ersetzen sollte. Wie viele seiner Mitbrüder in Frankreich sympathisierte d'Argenlieu mit der Regierung in Vichy, während Fens und die anderen Patres in Stockholm für die französische Exilregierung in London Partei ergriffen hatten. Mit Hinweis auf die Pflicht, der legitimen Obrigkeit zu gehorchen, weigerte er sich zunächst, seine Stellung als Prior aufzugeben, und unterwarf sich erst, nachdem der Generalmagister den Beschluss bestätigt hatte.[72] Das, was vom Standpunkt d'Argenlieus ein Ausdruck eines kirchlich sanktionierten Patriotismus war, eine Auffassung, die von mehreren französischen Bischöfen unterstützt wurde, erschien seinen Mitbrüdern in Stockholm als unzulässiges Politisieren.[73] Alle waren sich einig, dass der Gehorsam gegenüber der Kirche und der Ordensleitung an erster Stelle zu stehen hatte. Die Frage war nun, wie dies interpretiert werden sollte.

Es gibt gewisse Ähnlichkeiten zwischen diesem französisch-katholisch patriotischen Diskurs und der nationalen Rhetorik der Vertreter der schwedischen Jungkirchenbewegung.[74] In beiden Fällen ging es darum, die Bedeutung der konfessionellen Tradition für die eigene Nation und deren Identität zu zeigen. Aber von den bei den Protestanten deutlich hervortretenden Bestrebungen, den Nationalismus als Werkzeug zur Remaskulinisierung des Christentums zu verwenden, gibt es keine Spur in der analysierten Korrespondenz. In der religiösen Verkündigung werden die Heiligen des Dominikanerordens hervorgehoben, aber die Darstellung konzentriert sich auf religiöse Tugenden wie Frömmigkeit, Demut und Selbstaufopferung, also auf Eigenschaften, die im hege-

70 Padé an d'Argenlieu 10/8 1933 und an Bechaux 7/8 1933: Konventet i Stockholm, DAL.

71 Berichte an den Provinzial von Béchaux 12/8 1933, Fens 15/2 und d'Argenlieu 28/2 1934: Suède 310, APDF. D'Argenlieu nahm jedoch Abstand von der Action française, deren Weltbild er in einem Interview in Nya Dagligt Allehanda 5/8 1934 (DAL) als rassistisch und materialistisch ablehnte.

72 D'Argenlieu an den Generalmagister 4/6 (Abschrift) und an den Provinzial 21/11 1943: Suède 310, APDF.

73 Berichte an den Provinzial von Fens 7/9 1943 und Vanneufville 24/4 1941 u. 12/3 1943: Suède 310, APDF; vgl. Laudouze, Dominicains français.

74 Blückert, Church as Nation, 223–257.

1.KORREKTUR

monialen bürgerlich-liberalen Diskurs als weiblich galten. Die Jungfrau Maria wird als das wichtigste Vorbild dargestellt, und den weiblichen Heiligen werden die gleichen heroischen Qualitäten zugeschrieben wie den männlichen.[75] Wie bei den Barnabiten und den Jesuiten bedeutete Männlichkeit auch bei den Dominikanern vor allem, den in der Ordensregel vorgeschriebenen Idealen, die außer den evangelischen Räten und den gängigen religiösen Tugenden auch Aszetismus und Intellektualität enthielten, gerecht zu werden. Als Gegenbilder (counter-types) zu diesen Idealen treten vor allem Sentimentalität und Mangel an Unterordnung hervor.

In einer Studie über die französischen Dominikaner verfolgt der Politologe Yann Raison du Cleuziou die These, dass die dominikanische Spiritualität mit ihrer Forderung nach Reflexivität den Individualismus gefördert habe und diese Tendenz durch die Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils verstärkt worden sei, wobei persönliche Präferenzen und Auslegungen an die Stelle des bis dahin geltenden Gehorsamsdiskurses getreten seien.[76] Diese Tendenz zeigt sich, wenn auch in weniger radikaler Form, auch in dem hier analysierten Material. Anfang der 1940er-Jahre ergab sich eine gewisse Veränderung in der dominikanischen Spiritualität, jedenfalls auf diskursiver Ebene. So wurde es immer üblicher, dass die Dominikaner in der Korrespondenz mit ihren Ordensnamen benannt wurden, anstatt wie vorher mit Familiennamen, beispielsweise Père Benoît anstatt Père d'Argenlieu. Dies kann als ein Ausdruck des oben genannten Strebens zur Aufwertung der monastischen Tradition des Ordens, aber auch als eine Anpassung an die egalitären Ideale der Zeit angesehen werden. Auf dem skandinavischen Missionsfeld war es immerhin schwierig, die hierarchische Ordnung und die Distanz zu den Laien, die das ultramontane Priesterideal einbegriff, aufrechtzuerhalten. Dies galt nicht zuletzt für die Weltpriester, denen ja die Gemeinschaft des Kommunitätslebens fehlte und die darum mehr auf die Laien angewiesen waren.

4. Weltpriester und nordische Laien

Die katholische Mission zielte darauf, eine Basis für selbstständige Lokalkirchen zu legen. Um dieses Ziel zu erreichen, galt es, einheimische Priesterberufungen zu fördern. Die Mehrheit der in Skandinavien geborenen katholischen Priester war am römischen Priesterseminar der Propaganda Fide, Collegium Romanum, ausgebildet worden. Als „Propagandisten" waren sie verpflichtet, Lageberichte an den Kardinalpräfekten der Kongregation zu schicken, die ein gutes Bild ihrer Visionen und Probleme geben und dadurch auch die Konstruktion klerikaler Männlichkeit spiegeln. Manche dieser Priester waren nordische Konvertiten, die in einer Gesellschaft aufgewachsen waren, deren in der lutherischen Haustafel und

75 Predigten von d'Argenlieu 3/6 1940, 15/4 u. 13/8 1941 und 11/11 1942: Suède 310, APDF.
76 Raison du Cleuziou, De la contemplation, 891–915.

1.KORREKTUR

Familienideologie verwurzelte Vorstellungen eines guten Pfarrers im scharfen Kontrast zum asketischen und zölibatären katholischen Priesterideal standen.[77]

In den Briefen der skandinavischen Propagandisten wird die Seminarzeit in Rom oft als die glücklichste Zeit ihres Lebens bezeichnet, und für viele von ihnen war es schwierig, sich an das oft einsame Leben als katholischer Pfarrer in der nordischen Diaspora anzupassen. So war es beispielsweise für Frederik Kerff, der mehr als vierzig Jahre lang Pfarrer in der katholischen Gemeinde in Horsens in Dänemark war. Er kam immer wieder auf die Seminarzeit in Rom zurück, die er in einem Bericht von 1918 sogar mit dem Paradies verglich.[78] Ab und zu vorkommende Anträge um eine Versetzung in ein katholisches Land wurden abgelehnt. In diesen Fällen war die Botschaft die, dass ein Propagandist (propagandisto) auf dem ihm zugeteilten Posten auszuhalten und dies als Wille Gottes anzusehen hatte. Hier tritt die für das ultramontane Priesterideal so typische Betonung des Opfers wiederum hervor.[79] Nach den Berichten der Propagandisten war das Leben als Missionar in Skandinavien von Missgeschick und Drangsal erfüllt, und die Berichterstattung hat oft einen Unterton der Enttäuschung. Wer nicht selber in Skandinavien gewesen sei, könne, meinte der dänische Konvertit Johannes Frederiksen in einem Bericht 1893, nicht verstehen, unter welch harten Bedingungen die katholischen Priester dort arbeiteten. Er selbst war in Odense stationiert, wo sowohl Kapelle wie Gemeindeschule in der Wohnung des Pfarrers untergebracht waren.[80]

Die Leistungen dieser Weltpriester wurden von den Oberen regelmäßig ausgewertet. Einige erhielten gute Bewertungen. So wurde der Däne Jacob Olrik für seine „echt katholischen Manieren“ und der Norweger Henrik Irgens für seinen festen Glauben und demütigen Charakter gelobt.[81] Aber die Mehrzahl dieser Priesterkonvertiten hatte nach den Bewertungen ihrer kirchlichen Vorgesetzten Schwierigkeiten damit, den an katholische Priester gestellten Forderungen nachzukommen. Unter den negativen Eigenschaften werden vor allem Kritiksucht, Selbstüberschätzung und mangelnde Ausdauer genannt, die dem protestantisch geprägten nordischen Volkscharakter zugeschrieben werden. Es wird hervorgehoben, dass diese Priester zwar von Eifer und Begeisterung erfüllt seien, ihre Missionstätigkeit aber aufgrund ihrer protestantischen Erziehung und geringen Erfahrung einer katholischen Lebensweise dennoch nicht selten scheitere. Einige hatten Probleme mit dem Zölibat, während andere einen schwierigen Charakter besaßen und deswegen oft in

77 Werner, Nordisk katolicism, 69f., 182f., 286; zum protestantischen Haushalt vgl. Maurits, Household of the Pastor, 53–65.

78 Kerff an den Kardinalpräfekten 9/4 1895, 18/4 1914, 26/6 1918: N. S. 1895/7, vol. 54; 1897/7, vol. 77; 1914/7, vol. 538; 1918/7, vol. 600, ASPF.

79 Werner, Manlighet och katolsk mission, 121f.

80 Frederiksen an den Kardinalpräfekten 9/2 1893: Germania, vol. 26: ASPF.

81 Arnold Diepen, Rapport de la Visitation Apostolique de Danemarc et Island, 6 jan. 1921; Giovanni Vallega an Kardinal van Rossum 11/6 1929: NS 1921/105 u. 1931:1, vol. 977, ASPF.

1.KORREKTUR

Konflikt mit ihrer Gemeinde gerieten.[82] Die Berichte der Propagandisten veranschaulichen die Kluft zwischen dem diskursiven katholischen Priesterideal und den harten Realitäten in der Mission.[83] Auf dem Priesterseminar wurde ein Bild von der Hoheit und Würde des priesterlichen Amtes vermittelt, das kaum aufrechtzuerhalten war in den kleinen Gemeinden, wo die Weltpriester eingesetzt zu werden pflegten.

In den in katholischen Zeitschriften publizierten Nekrologen über diese Kleriker werden die positiven Eigenschaften akzentuiert. Hier liegt der Schwerpunkt auf den religiösen Tugenden, und die verstorbenen Priester werden als fromme, selbstaufopfernde und liebevolle Seelsorger dargestellt.[84] Gemäß einer von der schwedischen Historikerin Anna Prestjan durchgeführten Analyse dominieren in den Nachrufen verstorbener Pastoren der schwedischen Kirche aus derselben Zeit Charaktereigenschaften, die im Einklang mit den zeitgenössischen bürgerlich-liberalen Männlichkeitsidealen stehen, wie Fleiß, Pflichttreue und Charakterstärke. Darüber hinaus gibt es eine Tendenz, traditionell christliche Tugendideale zu neutralisieren, indem sie mit als typisch männlich angesehenen Eigenschaften zusammengestellt werden.[85] Im Katholizismus war es eher umgekehrt. Hier stand die religiöse Tätigkeit im Zentrum und säkulare Männlichkeitsideale wurden für kirchliche Zwecke instrumentalisiert. Während der ideale protestantische Pastor als ein Mann unter anderen Männern, der in den Realitäten des Alltags fest verankert war, dargestellt wurde, fokussierte das ultramontane Priesterideal auf klassische christliche Tugenden wie Demut, Frömmigkeit, Gehorsam und Selbstaufopferung.

Einige der nordischen Priesterkonvertiten stellten sich kritisch zu der klerikal geprägten ultramontanen Spiritualität, die ihrer Meinung nach vor allem die Jesuiten vertraten, und forderten eine stärkere Anpassung an nordische Tradition und Mentalität. In der Zwischenkriegszeit versuchte eine Gruppe junger dänischer Priesterkonvertiten mit Peter Schindler an der Spitze ein mehr nordisches Priesterideal im Anschluss an den Grundtvigianismus, eine aus dem 19. Jahrhundert stammende dänische Erweckungstradition, zu entwickeln. Diese Priester wollten die Stellung der Laien stärken und strebten nach einer Entklerikalisierung der Liturgie und der priesterlichen Spiritualität. Solche Tendenzen machten sich auch in reformkatholischen Kreisen im deutschsprachigen Raum bemerkbar, wo sie, wie der amerikanische Historiker Derek K. Hastings gezeigt hat, mit Bestrebungen zur Remaskulinisierung und Modernisierung der katholischen Kultur eng verbunden waren.[86] In ähnlicher Weise kann der „katholische Grundtvigianismus“ als ein Versuch angesehen werden, einen mehr „männlichen“ Katholizismus zu entwickeln als Gegenbild zu dem nach nordischer Auffassung feminin geprägten südländischen Katholizismus. Diese Ideen hatten jedoch nur wenig Einfluss. Sie wurden als eine Art Protestantisierung wahrgenommen, und

82 Bischof Johannes von Euch an Diepen 22/7 u. 19/11 1920, 15/1 1921: N. S. 121/105, ASPF; Bischof Albertus Bitter an van Rossum 12/3 1917: NS 1920/105, ASPF.

83 Werner, Manlighet och katolsk mission, 122–125; dies., Världsvid, 196–199.

84 Nordisk Ugeblad 1918, 900–902, 1930, 633–635 u. 1933, 10–12.

85 Prestjan, Man in the Clergyman, 115–126.

86 Hastings, Fears; vgl. Forstner, Priester, 432–439.

1.KORREKTUR

die Mehrheit der nordischstämmigen Weltpriester hielt sich an die ultramontanen Ideale, die als Garant der Rechtgläubigkeit und der Gemeinschaft mit der weltweiten Kirche galten. Die Korrespondenz in diesen Fragen zeigt jedoch, wie schwierig es war, die mit dem ultramontanen Priesterideal verbundene hierarchische Ordnung und geforderte Distanz zu den Laien aufrechtzuerhalten.[87]

In Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde dieses Priesterideal infrage gestellt und einer Revision unterzogen, wodurch die monastische Lebensform ihre normative Stellung verlor und ein neues, mehr weltorientiertes Priesterideal entwickelt wurde. Im Einklang damit veränderten sich auch die Laienspiritualität und die Vorstellungen katholischer Männlichkeit.[88] Aber bis dahin galt das ultramontane Männlichkeitsideal mit dessen Betonung von Tugenden wie Demut, Selbstaufopferung, Gehorsam und hierarchischer Unterordnung, und das monastische Leben diente als Vorbild auch für die Laienspiritualität. Der katholische männliche Laie sollte ein verheirateter Mann sein, und wie im protestantischen Familiendiskurs wurden die Pflicht der Ehefrau, sich ihrem Gatten unterzuordnen, sowie die patriarchale Verantwortung des Ehemannes als Familienvater und Bürger hervorgehoben.[89] Die Betonung der Überordnung des Mannes war ein Ausfluss der christlichen Schöpfungstheologie und der damit verbundenen hierarchischen Anthropologie, an die auch die bürgerlich-liberale Geschlechterideologie anknüpfte.

Wie Tine van Osselaer in ihrer Studie über die Geschlechterideale im belgischen Katholizismus gezeigt hat, war das katholische Familienleben nach einem monastischen Modell organisiert mit regelmäßigen Gottesdienstbesuchen, Gebetsstunden und anderen Frömmigkeitsübungen. Um gemäß diesen Idealen leben zu können, schlossen sich viele Laien den Laiengesellschaften oder Dritten Orden der religiösen Institute an.[90] Dasselbe Muster finden wir auch bei den skandinavischen Konvertiten, die sich in den Marienkongregationen der Jesuiten, den Dritten Orden der Dominikaner und Franziskaner und in einer Reihe anderer religiöser Gemeinschaften engagierten. Einen politischen Katholizismus gab es in den nordischen Ländern nicht, aber die katholischen Laien, nicht zuletzt die Konvertiten, engagierten sich für die Sache der Kirche durch literarische und publizistische Tätigkeit und durch Teilnahme an Debatten verschiedener Art.[91]

In der Zwischenkriegszeit bekamen die katholischen Männervereine einen mehr aktivistischen und markiert maskulinen Charakter. Dies manifestierte sich besonders in den Jugendorganisationen, wo an „muskelchristliche" Ideale mit Lagerleben, Märschen und Uniformen angeknüpft wurde. Das Ziel war, der in der protestantischen und antikirchlichen Polemik und auch in der reformkatholischen Kritik artikulierten Vorstellung des Katholizismus als sentimental, feminin und unmännlich entgegenzuwirken.[92] Die

87 Werner, Nordisk katolicism, 225–230, 297–307; dies., Manlighet och katolsk mission, 129–131.
88 Berger, Zweite Vatikanische Konzil, 815–823.
89 Beinert, Theologie und kirchliches Frauenbild, 51–75.
90 Van Osselaer, Pious Sex, 35–106; vgl. Schneider, Domestic Sphere, 27–51.
91 Werner, Nordisk katolicism, 212f., 271–273, 281–284.
92 Van Osselaer, Pious Sex, 195–249; Meissner, Maskulinisierungsstrategien, 279–309.

1.KORREKTUR

katholische Jugendarbeit in Skandinavien knüpfte an diese Strömungen an, die als Ausdruck eines Strebens, die jungen Männer kirchlich zu engagieren und zu verhindern, dass sie sich vom kirchlichen Leben distanzierten, betrachtet werden kann. In skandinavischen katholischen Zeitschriften wurde die Frage der männlichen und weiblichen Religiosität diskutiert. Die Argumentation steht im Einklang mit dem oben erwähnten Streben, Eigenschaften und Praktiken, die im hegemonischen, bürgerlich-liberalen Diskurs als feminin galten, als männlich und heroisch darzustellen, mangelnde Kirchlichkeit hingegen als unmännlich.[93]

Im Großen und Ganzen ist es nicht möglich, eine klare Unterscheidung zwischen weiblich und männlich in diesen religiösen Diskursen zu erkennen. Eigenschaften, die in einer Periode als weiblich galten, zum Beispiel Emotionalität, werden in anderen Zeiten als geschlechtsneutral oder sogar als männlich angesehen. Es besteht jedoch eine Tendenz, religiöse Praktiken, die als veraltet oder überschwänglich gelten, als weiblich und effeminiert zu beschreiben. Ein gutes Beispiel sind die Kritik, die in der Zwischenkriegszeit gegen den Herz-Jesu-Kult und ähnliche Andachtsformen gerichtet wurde, und das Streben, denselben einen mehr maskulinen Anstrich zu geben.[94] Aber selbst wenn die weibliche Frömmigkeit manchmal abgewertet wurde, so galt die Jungfrau Maria als Vorbild aller Gläubigen, und die weiblichen Heiligen genossen den gleichen Status wie die männlichen.

5. Ausblick

Nach Irmtraud Götz von Olenhusen führte die Ultramontanisierung der katholischen Kultur dazu, dass die ideale katholische Männlichkeit eine weiche und sanfte Prägung bekam, was dem vorherrschenden säkularen Männlichkeitskonzept widersprach.[95] Meine Untersuchung hat dies zum Teil bestätigt. Die monastische Lebensform mit ihrer Betonung der religiösen Tugenden diente als Vorbild sowohl für Priester wie Laien und hatte auf diskursiver Ebene einen deutlich antibürgerlichen Charakter. In der hier analysierten Korrespondenz treten aber auch mehr aktive Eigenschaften, die im Einklang mit den bürgerlich-liberalen Männeridealen stehen, hervor. Dies gilt auch für die Gegenbilder (counter-types) zu der im Material hervortretenden guten katholischen Männlichkeit. Diesen Eigenschaften wird aber kein Eigenwert beigemessen, sondern sie sind Teil eines kirchlichen Kontexts, wo die religiösen Tugenden übergeordnet sind.

In meiner Untersuchung habe ich feststellen können, dass die religiösen Tugendideale als geschlechtsüberschreitend und allgemein menschlich betrachtet wurden und dass aufs Ganze gesehen kein Unterschied zwischen männlicher und weiblicher Religiosität gemacht wurde. Die monastische Spiritualität diente als Vorbild für Frauen wie für Männer, und

93 Erhellende Beispiele siehe Nordisk Ugeblad 1918, 859–864 u. 1931, 139–141, 165–167, 189–191.
94 Werner, Nordisk katolicism, 269–274.
95 Götz von Olenhusen, Geschlechterrollen, 239–257; vgl. Busch, Katholische Frömmigkeit.

1.KORREKTUR

die weiblichen Heiligen, die jedoch fast ausnahmslos Ordensschwestern waren, wurden als genauso heroisch wie die männlichen angesehen. Aber wenngleich die Zugehörigkeit zum zölibatären Ordensstand in gewisser Weise die sozial konstruierten Geschlechterunterschiede transzendierten und die Ordensschwestern eine starke Position haben konnten, so waren es nichtsdestoweniger die Männer, welche die macht- und normenerzeugenden Positionen besaßen. In den Beziehungen der Priester und Ordensmänner zu den Ordensschwestern tritt die in der damaligen Gesellschaft übliche Aufteilung in männliche und weibliche Beschäftigungen klar hervor. Die analysierte Korrespondenz zeigt, dass weibliche Unterordnung als eine selbstverständliche Pflicht empfunden wurde und, was im Fall der Jesuiten besonders deutlich ist, als Voraussetzung dafür, dass die Männer ihre volle Männlichkeit entwickeln konnten.

Dies steht im Einklang mit Bourdieus Theorie der männlichen Vorherrschaft, die wiederum auf den gleichen Prinzipien beruht wie die christliche Schöpfungstheologie, wonach der Mann den Menschen als solchen vertritt, während die Frau als seine untergeordnete Gefährtin angesehen wird. Die schöpfungstheologisch motivierte Unterordnung der Frau zeigte sich auch im Gottesdienstleben, wo nicht nur das Priesteramt, sondern auch liturgische Funktionen, die keiner klerikalen Weihe bedurften, den Männern vorbehalten waren. Aber zugleich wurde die Jungfrau Maria als ein Vorbild aller Gläubigen und ihre Gotteshingabe, Demut und selbstaufopfernde Haltung als Sinnbild der neuen Menschheit in Christus dargestellt. In einer eschatologischen Perspektive wurden die sozialen Ordnungen dieser Welt durch die geschlechterüberschreitende Hierarchie der Heiligkeit ersetzt.

Quellen und Literatur

Altermatt Urs/Metzger Franziska (Hg.): Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts, Stuttgart 2007.

Åmell Katrin: The Convent – a Global Village, in: Werner Yvonne Maria (Hg.): Nuns and Sisters in the Nordic Countries after the Reformation. A Female Counter-Culture in Modern Society, Uppsala 2004, 149–190.

Archiv der Dominikaner in Lund (DAL).

Archive de la Province Dominicaine de France (APDF)/Paris.

Archivio Storico dei Barnabiti (ASBR)/Rom.

Archivio Storico della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli o „de Propaganda Fide" (ASPF)/Rom.

Archivum Provinciae Germaniae Septentrionalis (APGS)/München.

Archivum Romanum Societas Iesu (ARSI)/Rom.

Baumann Ursula: Protestantismus und Frauenemanzipation in Deutschland 1850 bis 1920, Frankfurt 1992.

Beinert Wolfgang: Die Frauenfrage im Spiegel kirchlicher Verlautbarungen, in: ders. (Hg.): Frauenbefreiung und Kirche. Darstellungen, Analyse, Dokumentation, Regensburg 1987, 77–98.

1.KORREKTUR

Berger David: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Priesterausbildung, in: Katholische Monatsschrift: Themenheft 40 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil (12/2005) 765–780.

Birkenmeier Rainer: Geistliche Berufe, in: Lexikon für Theologie und Kirche 2 ([3]1994) 306f.

Blaschke Olaf: Das 19. Jahrhundert. Ein zweites konfessionelles Zeitalter, in: Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft (2000/1) 38–75.

Blaschke Olaf: The Unrecognised Piety of Men. Strategies and Success of the Remasculinisation Campaign around 1900, in: Werner Yvonne Maria (Hg.): Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries, Leuven 2011 (= KADOC Studies on Religion, Culture and Society 8), 21–45.

Blückert Kjell: The Church as Nation. A Study in Ecclesiology and Nationhood, Frankfurt 2000.

Borutta Manuel: Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe, Göttingen [2]2011.

Bourdieu Pierre: La domination masculine, Paris 1998.

Bradstock Andrew [u. a.] (Hg.): Masculinity and Spirituality in Victorian Culture, New York 2000.

Brodersen Arnstein: Die Nordpolmission. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Missionen in den nordischen Ländern im 19. Jahrhundert, Münster 2006.

Brown Callum G.: The Death of Christian Britain. Understanding Secularisation 1800–2000, London 2001.

Busch Norbert: Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg, Gütersloh 1997.

Connell Robert William (Raewyn): Masculinities, Cambridge 1995.

De Maeyer Jan [u. a.] (Hg.): Religious Institutes in Western Europe in the 19th and 20th Centuries. Historiography, Research, and Legal Position, Leuven 2004 (= KADOC Studies on Religion, Culture and Society 2).

Declercq Silvestro: La Rinascita cattolica in Norvegia, in: Pagine di cultura 1935, 38–54, 145–163.

Declercq Silvestro: La Rinascita cattolica in Norvegia nel secolo XIX. Contributo alla Storia della Chiesa nei Paesi Scandinavi, in: I Barnabiti studi. Supplemento semestrale 1936 u. 1937, 85–93, 144–156, 224–234.

Declercq Silvestro: La missione dei Barnabiti in Svezia, in: Eco dei Barnabiti studi 1939, 67–81.

Delap Lucy/Morgan Sue: Introduction. Men, Masculinities and Religious Change in Post-Christian Britain, in: dies. (Hg): Men, Masculinities and Religious Change in Twentieth-Century Britain, Basingtoke 2013.

Dinges Martin: „Hegemoniale Männlichkeit" – ein Konzept auf dem Prüfstand, in: ders. (Hg.): Männer – Macht – Körper. Hegemoniale Männlichkeiten vom Mittelalter bis heute, Frankfurt 2005 (= Geschichte und Geschlechter 49), 7–33.

Dortel-Claudot Michel: Vie consacrée, in: Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire 16 (1994) 654–706.

Eidsvig Bernt I.: Den katolske kirke vender tilbake, in: Eidsvig Bernt I. (Hg.): Den katolske kirke i Norge fra kristningen til idag, Oslo 1993, 143–426.

Forstner Thomas: Priester in Zeiten des Umbruchs. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern 1918 bis 1945, Göttingen 2014.

1.KORREKTUR

Gadille Jacques/Zorn Jean-François: Der neue Missionseifer, in: Gadille Jacques [u. a.] (Hg.): Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur, Bd. 11: Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830–1914), Freiburg 1997, 133–164.

Geyer Manfred/Lehmann Hartmut: Religion und Nation. Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte, Göttingen 2004.

Götz von Olenhusen Irmtraud: Geschlechterrollen, Jugend und Religion, in: Kraul Margret/Lüth Christoph (Hg.): Erziehung der Menschengeschlechter. Studien zur Religion, Sozialisation und Bildung in Europa seit der Aufklärung, Winheim 1996, 239–257.

Gross Michael B.: The War against Catholicism. Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany, Ann Arbor 2004.

Hall Donald E. (Hg.): Muscular Christianity. Embodying the Victorian Age, Cambridge 1994.

Hartmann Peter Claus: Die Jesuiten, München 2001.

Heimbucher Max: Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche, Bd. 2, Paderborn 1934.

Jesu-Hjertes-Budbringer: organ for bønnens apostolat i Norden, Jesu Selskab (Hg.), Århus 1918–1930.

Jüttemann Veronika: Im Glauben vereint. Männer und Frauen im protestantischen Milieu Ostwestfalens 1845–1918, Köln [u. a.] 2008.

Kjelstrup Karl: Norvegia Catholica. Moderkirkens Gjenreisning i Norge, Oslo 1942.

Koch Ludwig: Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt, Paderborn 1934.

Laudouze André: Dominicains français et Action Française, Paris 1990.

Lönne Karl-Egon: Katholizismus-Forschung, in: Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft (2000/1) 128–170.

Markkola Pirjo (Hg.): Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries, 1830–1940, Helsinki 2000.

Maurits Alexander: Prästmannaideal och manlighet i den tidiga lundensiska högkyrkligheten, ca 1850–1900, Lund 2013.

Maurits Alexander: The Household of the Pastor, in: Van Osselaer Tine/Pasture Patrick (Hg.): Christian Homes. Religion, Family and Domesticity in the 19th and 20th Centuries, Leuven 2014 (= KADOC Studies on Religion, Culture and Society 14), 53–65.

Maurits Alexander/Van Osselaer Tine: Heroic Men and Christian Ideals, in: Werner Yvonne Maria (Hg.): Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries, Leuven 2011 (= KADOC Studies on Religion, Culture and Society 8), 65–94.

McDonough Peter: Metamorphoses of the Jesuits: Sexual Identity, Gender Roles, and Hierarchy in Catholicism, in: Comparative Studies in Society and History (1990/2) 325–356.

McLeod Hugh: Secularisation in Western Europe, 1848–1914, Houndmills 2000.

Meissner Andrea: „Wir wollen Männer werden." Maskulinisierungsstrategien in katholischen Jugendzeitschriften der Weimarer Republik, in: Hömberg Walter/Pittrof Thomas (Hg.): Katholische Publizistik im 20. Jahrhundert. Positionen, Probleme, Profile. Freiburg 2014, 279–309.

Meiwes Relinde: „Arbeiterinnen des Herrn". Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert, Frankfurt 2000 (= Geschichte und Geschlechter 30).

1.KORREKTUR

Meyer Ansgar: Troslära, Bd. III: Kyrkan, Stockholm 1928.

Monteiro Marit: Masculinity, Memory and Oblivion in the Dutch Dominican Province, 1930–1950, in: Werner Yvonne Maria (Hg.): Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries, Leuven 2011 (= KADOC Studies on Religion, Culture and Society 8), 95–113.

Mosse George L.: The Image of Man. The Creation of Modern Masculinity, New York 1996.

Nilsen Else-Britt: Nonner i storm og stille. Katolske ordenssøstre i Norge i det 19. og 20. Århundre, Oslo 2001.

Nordisk Ugeblad for Katholske Kristne.

Olden-Jørgensen Sebastian: Sankt Andreas Kirke 1873–1998. Strejflys over livet i og omkring kirken i 125 år, Ordrup 1998.

Paillerets Michel de: Catholicisme en Scandinavie, Paris 1968.

Palmqvist Arne : Die Römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781, Bd. 2, Uppsala 1958.

Pasture Patrick: Beyond the Feminization Thesis. Gendering the History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries, in: ders. [u. a.] (Hg.): Gender and Christianity in Modern Europe. Beyond the Feminization Thesis, Leuven 2012 (= KADOC Studies on Religion, Culture and Society 10), 7–33.

Prestjan Anna: The Man in the Clergyman. Swedish Priest Obituaries, 1905–1937, in: Werner Yvonne Maria (Hg.): Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries, Leuven 2011 (= KADOC Studies on Religion, Culture and Society 8), 115–126.

Prudhomme Claude: Les Missions Catholiques et la Colonisation Française sous la IIIe République (1870–1940). Raison Missionnaire, Raison d'Etat et Régulation Romaine, in: Social Sciences and Mission (2008/1) 31–56.

Raison du Cleuziou Yann: De la contemplation à la contestation, socio-histoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1950–1980). Contribution à la sociologie de la subversion d'une institution religieuse, Paris 2008 (ungedruckte Diss.).

Rutherdale Myra: „It is No Soft Job to be Performed". Missionaries and Imperial Manhood in Canada, 1880–1920, in: Grimshaw Patricia/May Andrew (Hg.): Missionaries, Indigenous Peoples and Cultural Exchange, Eastbourne 2010, 67–81.

Scherer Klaus R.: Emotion Experiences Across European Cultures: A Summary Statement, in: ders. [u. a.] (Hg.): Experiencing Emotion. A Cross-Cultural Study, Cambridge 1986, 173–190.

Schindler Peter: Tilbage til Rom. Livserindringer II, København 1951.

Schmale Wolfgang: Geschichte der Männlichkeit in Europa (1450–2000), Wien/Köln 2003.

Schneider Bernhard: Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert. Perspektiven einer These im Kontext des deutschen Katholizismus, in: Trierer Theologische Zeitschrift 111 (2002) 123–147.

Schneider Bernhard: Masculinity, Religiousness and the Domestic Sphere in the German-speaking World around 1900, in: Van Osselaer Tine/Pasture Patrick (Hg.): Christian Homes. Religion, Family and Domesticity in the 19th and 20th Centuries, Leuven 2014 (= KADOC Studies on Religion, Culture and Society 14), 27–51.

Sidenvall Erik: The Making of Manhood among Swedish Missionaries in China and Mongolia, c.1890–c.1914, Leiden 2009.

1.KORREKTUR

Sohn-Kronthaler Michaela/Sohn Andreas: Frauen im kirchlichen Leben. Vom 19. Jahrhundert bis heute, Kevelaer 2008.

Tjeder David: Crises of Faith and the Making of Christian Masculinities at the Turn of the Twentieth Century, in: Werner Yvonne Maria (Hg.): Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries, Leuven 2011 (= KADOC Studies on Religion, Culture and Society 8), 127–145.

Tjelle Fjelde Kristin: Missionary Masculinity: The Case of the Norwegian Lutheran Missionaries to the Zulus, 1870–1930, Stavanger 2011.

Tosh John: A Man's Place. Masculinity and the Middle-Class Home in Victorian England, New Haven/London 1999.

Van Osselaer Tine: The Pious Sex. Catholic Constructions of Masculinity and Femininity in Belgium, c.1800–1940, Leuven 2013 (= KADOC Studies on Religion, Culture and Society 12).

Van Osselaer Tine/Buerman Thomas: Feminization Thesis. A Survey of International Historiography and a Probing of Belgian Grounds, in: Revue d'histoire Ecclésiastique 103/2 (2008) 497–544.

Werner Yvonne Maria: Världsvid men främmande. Den katolska kyrkan i Sverige 1873–1929, Uppsala 1996.

Werner Yvonne Maria: Kvinnlig motkultur och katolsk mission. Sankt Josefsystrarna i Danmark och Sverige 1856–1936, Stockholm 2002.

Werner Yvonne Maria (Hg.): Nuns and Sisters in the Nordic Countries after the Reformation. A Female Counter-Culture in Modern Society, Uppsala 2004.

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

Werner Yvonne Maria: Katolsk manlighet. Det antimoderna alternativet. Katolska missionärer och lekmän i Skandinavien, Göteborg/Stockholm 2014.

Werner Yvonne Maria/Harvard Jonas (Hg.): European Anti-Catholicism in a Comparative and Transnational Perspective, Amsterdam 2013.

1.KORREKTUR