



LUND UNIVERSITY

Swedentum, Katholizismus und europäische Integration: Die katholische Kirche in Schweden nach 1945

Werner, Yvonne Maria

Published in:
Kirchliche Zeitgeschichte

2006

Document Version:
Manuskriptversion före sakkunniggranskning

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):
Werner, Y. M. (2006). Schwedentum, Katholizismus und europäische Integration: Die katholische Kirche in Schweden nach 1945. *Kirchliche Zeitgeschichte*, 1.

Total number of authors:
1

Creative Commons License:
Annan

General rights

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

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

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

Take down policy

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

LUND UNIVERSITY

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

Schwedentum, Katholizismus und europäische Integration

Die katholische Kirche in Schweden nach 1945

Yvonne Maria Werner

Religionsfreiheit als Prinzip des gesellschaftlichen Lebens wurde in Schweden erstaunlich spät festgelegt, nämlich erst mit dem Religionsfreiheitsgesetz von 1951. Bis dahin bestimmte ein „Dissentergesetz“ den gesetzlichen Rahmen für das religiöse Leben außerhalb der evangelisch-lutherischen Nationalkirche, die Schwedische Kirche genannt wurde. Daß das Religionsfreiheitsgesetz so spät kam, war nicht zuletzt eine Folge des im Lande vorhandenen antikatholischen Ressentiments und der Befürchtung, die katholische Kirche könne im Schutz einer liberalen Religionsgesetzgebung erstarben¹.

Diese negative Einstellung zur katholischen Kirche hatte tiefe Wurzeln im schwedischen Volksbewußtsein. In vielen Kreisen wurde der Katholizismus als eine Bedrohung der nationalen Sicherheit und kulturellen Integrität des Landes betrachtet. Hier spielten der übernationale Charakter der katholischen Kirche und die damit zusammenhängende Forderung nach Unabhängigkeit gegenüber der Staatsgewalt eine wichtige Rolle. Dazu kamen noch die wachsende Bedeutung des politischen Katholizismus auf dem europäischen Kontinent und die betont missionarische Ausrichtung des Katholizismus. Nach der damals vorherrschenden katholischen Ekklesiologie galt die katholische Kirche als die einzig wahre Kirche Christi. Demzufolge wurden auch formell christliche, aber nichtkatholische Länder als Missionsfelder angesehen und waren demgemäß der Römischen Missionskongregation, der *Congregatio Propaganda Fide*, unterstellt. Auch die nordischen Länder, welche den Status von Apostolischen Vikariaten hatten, waren seit Mitte des 19. Jahrhunderts Ziel katholischer Missionstätigkeit. Dies hat die antikatholische Stimmung im Norden noch verstärkt, und bis in die 1960er Jahre hinein war „die Katholische

¹ Vgl. Love Kellberg, Den svenska inställningen till Europarådsdomstolen för mänskliga rättigheter, in: Festskrift till Lars Hjerner, Stockholm 1990, 299–309.

Gefahr“ ein immer wieder zurückkehrendes Thema in den nordischen Medien².

Auch in der heutigen Mediendebatte wird die katholische Kirche gelegentlich kritisiert. Sie wird jedoch, obwohl ein Großteil der Katholiken ausländischer Herkunft ist, bei weitem nicht in derselben Weise wie früher als gefährlich und fremd dargestellt³. Diese Veränderung kann als Folge eines gelungenen Integrationsprozesses angesehen werden, die mit der tiefgreifenden Umwandlung der katholischen Kirche in den letzten vierzig Jahren zusammenhängt. Durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962–65) und die damit folgende Reformtätigkeit wurde der Grund gelegt für eine offenere Form von Katholizismus und dadurch auch für eine katholische Mitwirkung in der ökumenischen Bewegung. Das Konzil wurde damit zu einer Wasserscheide in der neueren Geschichte des Katholizismus, die eine vor- und eine nachkonziliare Epoche voneinander trennt⁴. Aber auch die schwedische Gesellschaft hat sich verändert. Das reformatorische Erbe hat seine identitätsstiftende Funktion weitgehend verloren, und das nationale Projekt ist, wie in anderen westeuropäischen Staaten auch, durch andere Integrationsmodelle ersetzt worden. In beiden Fällen läuft die Entwicklung in Richtung größerer Offenheit, Pluralismus und kultureller Vielfalt.

Die Bedeutung dieser Veränderungsprozesse für die europäische Integration Schwedens ist das Thema meiner Untersuchung. Ich werde vor allem drei Sachgebiete behandeln. Das erste betrifft die Immigrantfrage. Der Strom der Flüchtlinge nach dem Zweiten Weltkrieg und die Arbeitskräfteeinwanderung seit den 1950er Jahren haben zu einem starken Zuwachs der katholischen Bevölkerung geführt. Heute gibt es rund 165 000 registrierte katholische Glaubensbekenner in Schweden, wovon die Mehr-

² Yvonne Maria Werner, *Världsvid men främmande. Den katolska kyrkan i Sverige 1873–1929*, Uppsala 1996, 34–99; 265–269; dies., *Nordisk katolicism. Katolsk mission och konversion i Danmark i ett nordiskt perspektiv*, Göteborg-Stockholm 2005, 309–323. Vgl. auch dies., *Schwedentum und Katholizismus. Die historischen Wurzeln einer nationalen Antipathie*, in: Marie-Louise Rodén (Hg.), *Ab Aquilone. A Scandinavian Tribute to Leonard Boyle*, Stockholm 2000, 181–196.

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

⁴ Vgl. Hermann J. Pottmeyer, *Modernisierung in der katholischen Kirche am Beispiel der Kirchenkonzeption des I. und II. Vatikanischen Konzils*, in: Franz-Xaver Kaufmann/Anton Zingerle (Hgg.), *Vatikanum II. und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn 1998, 131–146; Giuseppe Alberigo, *Abschließende Überlegungen. Die neue Gestalt des Konzils*, in: ders. (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. III: *Das mündige Konzil*, Mainz 2002, 573–600. Über die Bedeutung des Konzils als Grenzmarke vgl. auch Olaf Blaschke, *Das 19. Jahrhundert. Ein zweites konfessionelles Zeitalter?*, in: *GeGe* 26 (2000), 38–75; hier: 59.

zahl nichtschwedischer Herkunft ist⁵. Das zweite ist der ökumenische Dialog und dessen Bedeutung für die Stellung der katholischen Kirche in der schwedischen Gesellschaft. Schließlich werde ich die Beziehungen zwischen Katholizismus und schwedischer Europapolitik untersuchen. In sämtlichen Fällen steht die Frage der Integration im Fokus. Ich gehe also davon aus, daß sich binnennationale, gesellschaftliche, religiöse und internationale Integration gegenseitig bedingen und daß eine innergesellschaftliche Integration die internationale erleichtert. Die schwedische Situation soll in einer skandinavischen und europäischen Perspektive beleuchtet werden. Hier spielt die katholische Nordische Bischofskonferenz eine wichtige Rolle. Sie wurde am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils errichtet, um die Tätigkeit der katholischen Lokalkirchen des Nordens zu koordinieren⁶.

In der umfassenden Forschung zur Integration und Identität werden zwei Formen von Integration unterschieden, nämlich organisatorische und kulturelle Integration. In einer Studie von 2001 verbindet der deutsche Politologe Peter van Ham die erste Form von Integration mit „Gesellschaft“ im Sinne des Staatsrechtstheoretikers Ferdinand Tönnies, also einem auf Vertrag gründenden wirtschaftlichen und ökonomischen Zusammenschluß. Bisher war die Europapolitik vor allem auf diese Form von Zusammenarbeit ausgerichtet, was zum Aufbau einer großen Bürokratie und eines schwerfälligen europäischen Parlaments geführt hat. Die andere Form von Integration verbindet van Ham mit der von Tönnies als „Gemeinschaft“ charakterisierten sozialen Organisationsform, die auf einem Zusammengehörigkeitsgefühl und geteilten Werten basiert. Diese Form von Integration ist nach van Ham in der heutigen Europäischen Union nur sehr schwach entwickelt⁷. Beide Integrationskonzepte haben Relevanz für meine Studie.

Ich werde den Begriff Integration auf zwei Ebenen verwenden: einer innergesellschaftlichen und einer europäischen. Eine Hypothese ist, daß die Integration der katholischen Kirche in die schwedische Gesellschaft eine wichtige Voraussetzung für das Aufkommen einer mehr positiven Sicht der europäischen Integration gewesen ist. Die starke antikatholische Tradition Schwedens und die nicht zuletzt in der Sozialdemokratie hervortretende Tendenz, den europäischen Kontinent mit dem Katholizismus zu identifizieren, haben zu einer negativen Einstellung zur europäischen In-

⁵ Vgl. Johan Gärde, *Från invandrarkyrka till mångkulturellt samfund. En kyrkosociologisk analys av katolska kyrkan i Sverige från 1970-tal till 1990-tal*, Uppsala 1999, 91-119.

⁶ Vgl. Jan Willem Gran, *Die Skandinavische Bischofskonferenz. Ein Überblick über 25 Jahre ihrer Tätigkeit*, in: St. Ansgar. Jahrbuch des Ansgarius-Werkes (St. Ansgar) 1989, 21-39.

⁷ Peter van Ham, *European Integration and the Postmodern Condition. Governance, Democracy, Identity*, London 2001, 59-85.

tegration geführt. Hier spielte die Tatsache, daß katholische Politiker zu den maßgebenden Vertretern des Europagedankens der Nachkriegszeit gehörten, eine nicht unwichtige Rolle⁸. Da Schweden vom Kalten Krieg nicht direkt betroffen war, wurde die schwedische Politik nicht in demselben Umfang von diesen Konflikten berührt wie die Länder des europäischen Kontinents. Aber die indirekten Folgen des Kalten Krieges in Gestalt hilfesuchender Flüchtlinge und Einwanderer machten sich um so stärker bemerkbar. Dies stellte die schwedische Politik vor die Frage, wie diese Immigranten in die schwedische Gesellschaft integriert werden sollten.

Katholische Immigration und nationale Integration

Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil wurde das protestantische Nordeuropa als ein katholisches Missionsfeld betrachtet. Die nordischen Länder besaßen den Status von Apostolischen Vikariaten, was sie klar als Missionsgebiet auswies. 1953 wurde das schwedische Apostolische Vikariat unter dem Namen Bistum Stockholm zum selbständigen Bistum erhoben. Gleichzeitig wurden auch Dänemark und der Kirchendistrikt Oslo, wo rund 90 Prozent der norwegischen Katholiken wohnten, selbständige Diözesen. Einige Jahre später erhielten Finnland und Island denselben Status. Doch erst 1977 wurden die nordischen Diözesen dem allgemeinen Kirchenrecht unterstellt und damit formell als vollwertige katholische Lokalkirchen anerkannt⁹.

Die ab Mitte des 19. Jahrhunderts erfolgte Aktivierung der katholischen Mission galt auch den nordischen Ländern, wo die katholische Kirche unter dem Schutz der nun liberalisierten Religionsgesetzgebung eine rege Tätigkeit entwickeln konnte. Das übergreifende Ziel dieser Tätigkeit war die Bekehrung der nordischen Völker zum katholischen Glauben und der Aufbau eines geschlossenen katholischen Milieus. Zu diesem Zweck wurden Missionsstationen und Gemeinden mit damit gekoppelten Schulen, Krankenhäusern und anderen sozialen Einrichtungen gegründet und eine Reihe katholischer Orden und Kongregationen zur Gründung von Niederlassungen einberufen. Besonders erfolgreich war die katholische Mission in Dänemark, wo es seit 1849 eine fast vollständige Religionsfrei-

⁸ Vgl. Bo Stråth, *Europe as a Discourse & The Swedish Image of Europe as the Other*, in: ders. (Hg.), *Europe and the Other and Europe as the Other*, Bruxelles 2000, 30 ff.; 366–383. Vgl. auch Martin Greschat/Wilfried Loth (Hgg.), *Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft (KoGe 5)*, Stuttgart 1994.

⁹ Vgl. Werner, *Nordisk katolicism*, aaO. (Anm. 2), 12; 358 ff. Eine Übersicht der Entwicklung in Finnland und Norwegen gibt Bernt I. Eidsvig, *Den katolske kirke vänder tilbake*, in: ders. (Hg.), *Den katolske kirke i Norge. Fra kristningen til idag*, Oslo 1993, 145–445; Kalevi Vuorela, *Finlandia Catholica*, Helsinki 1989.

heit gab. Die stetige Zunahme der katholischen Bevölkerung Dänemarks in den kommenden siebenzig Jahren beruhte zum großen Teil auf der Konversion von indigenen Dänen. In Schweden, wie in Norwegen und Finnland, wurde die katholische Mission lange Zeit von der restriktiven Religionsgesetzgebung dieser Länder behindert¹⁰. Beim Ausbruch des Zweiten Weltkrieges gab es in Schweden neun katholische Gemeinden und Missionsstationen mit etwa 6 000 Katholiken, wovon die Mehrzahl einer der drei Stockholmer Gemeinden angehörte. Die Mehrheit der im Lande tätigen 28 Priester und rund 140 Ordensschwwestern kam aus dem Ausland, vor allem aus Deutschland und Holland¹¹.

Nach dem Ersten Weltkrieg wurden von katholischer Seite große Anstrengungen unternommen, um die Stellung der katholischen Kirche in Schweden zu stärken. Diese Arbeit, ein Ausfluß des verstärkten, weltweiten Missionseinsatzes der katholischen Kirche, wurde vom bayerischen Prälaten Johannes Müller geleitet, der 1923 zum Apostolischen Vikar von Schweden mit dem Titel eines Bischofs ernannt worden war. Er blieb bis 1957 im Amt. Sein Episkopat deckte sich also mit der letzten Phase der mit dem Vatikanum II beendeten posttridentinischen Ära. Bischof Müller war in vieler Hinsicht ein typischer Vertreter der diese Epoche prägenden Normen, Werte und Ideale. Im Verhältnis zur nicht-katholischen Welt wurde das Prinzip der Abgrenzung aufrechterhalten, wobei das triumphalistische Selbstbild der katholischen Kirche und der Exklusivitätsanspruch anderen christlichen Gemeinschaften gegenüber klar markiert wurden. Hier spielten Wallfahrten, kirchliche Feste und Prozessionen eine zentrale Rolle, besonders aber die damals sehr feierliche katholische Liturgie, wo das spezifisch Katholische in oft demonstrativer Weise zur Schau gestellt wurde. Gleichzeitig wurde indes unterstrichen, die katholische Kirche sei in der mittelalterlichen nordischen Kultur verankert, eine Traditionskonstruktion, welche das Bemühen erleichterte, einen genuin „nordischen“ Katholizismus zu entwickeln¹².

Von schwedisch-katholischer Mission zu pluralistischer Integration

Unter den zahlreichen Flüchtlingen, die während des Zweiten Weltkrieges nach Schweden kamen, befanden sich viele Katholiken. Um sie zu unterstützen, wurde eine katholische Hilfskommission errichtet, die seit 1946 unter dem Namen *Caritas Sueciae* firmierte. Nach dem Krieg kamen

¹⁰ Vgl. Werner, *Nordisk katolicism*, aaO. (Anm. 2), 65–179.

¹¹ Vgl. *Relatio quinquennalis 1933–1937*, datiert Mai 1939 (Entwurf), Riksarkivet [Archiv des katholischen Bistums Stockholm, Schwedisches Reichsarchiv] (KBA, RA), Nr. 158, *Katolska biskopsämbetets arkiv*.

¹² Yvonne Maria Werner, Schweden, in: Erwin Gatz (Hg.), *Kirche und Katholizismus seit 1945*, Bd. I: Mittel-, West- und Nordeuropa, Paderborn 1998, 320–XXX.

neue Wellen von Flüchtlingen aus dem verheerten Europa nach Schweden. Bald begann auch eine umfassende Einwanderung von Arbeitskräften¹³. Die schwedische Wirtschaft befand sich in einer günstigen Lage, was zu einem kräftigen Anstieg des Bedarfs an Arbeitskräften in der Industrie führte. Die restriktive Einwanderungsgesetzgebung der Zwischenkriegszeit wurde liberalisiert unter gleichzeitiger Stärkung der rechtlichen Stellung der Immigranten¹⁴.

Der Zuzug von Flüchtlingen und Einwanderern nach Schweden führte zu einem rapiden Zuwachs der Zahl registrierter Katholiken. Um dem dadurch wachsenden Seelsorgerlichen Bedarf entgegenzukommen, wurden die katholischen Seelsorgestrukturen ausgebaut und Priester und Ordensleuten aus dem Ausland rekrutiert. Im Jahre 1952 gab es in Schweden 17 katholische Gemeinden, etwa 50 Priester und rund 150 Ordensschwestern¹⁵. In der nun entwickelten Flüchtlings- und Immigrantepastoral spielte die materielle und humanitäre Hilfe gewiß eine wichtige Rolle, doch das Hauptaugenmerk galt den religiösen Belangen. Die Kirche war vor allem bestrebt zu verhindern, daß sich die katholischen Immigranten vom katholischen Glauben entfernten und sich der nicht-katholischen Umgebung religiös anpaßten. In einem Zirkularschreiben vom Sommer 1945 ermahnte Bischof Müller seine Priester, darüber zu wachen, daß sich die katholischen Flüchtlinge nicht zu protestantischen Gottesdienstbesuchen oder anderen religiösen Dienstleistungen überreden ließen¹⁶. In ähnlicher Weise äußerte sich der 1947 ernannte Coadjutor Bischof Ansgar Nelsen in einem Bericht an eine amerikanische Hilfsorganisation vom August 1948¹⁷. Hier tritt die konfessionell bedingte katholische Abgrenzungsstrategie gegenüber der nicht-katholischen Umwelt klar zutage.

Anfang der 1960er Jahre belief sich die Zahl der registrierten Katholiken Schwedens auf etwa 29 000, wovon rund 80 Prozent im Ausland geboren waren; unter den Priestern und Ordensschwestern waren es mehr als 90 Prozent. Katholiken aus dem deutschsprachigen Raum stellten zu dieser Zeit die weitaus größte Einwanderergruppe (40 %), gefolgt von Kroaten, Italienern und Polen. Auch unter den Ordensschwestern dominierten die Deutschen, und rund ein Viertel der Priester stammte aus dem deutschsprachigen Gebiet¹⁸. Mit der verstärkten Einwanderung aus Osteu-

¹³ Vgl. Jahresberichte für 1944–1957 (Entwürfe auf Schwedisch, Deutsch, Französisch und Englisch), KBA, Nr. 158; St. Ansgar 1949, 39–44.

¹⁴ Vgl. Gärde, *Från invandrarkyrka*, aaO. (Anm. 5), 76; Lars-Erik Hansen, *Jämlikhet och valfrihet. En studie i invandrapolitikens framväxt*, Stockholm 2001, 12–17.

¹⁵ Vgl. *Relatio quinquennalis*, datiert Mai 1939 bzw. 25.3.1954 (Entwurf), KBA, Nr. 158 & 709.

¹⁶ Vgl. Rundschreiben vom 21.6.1945, KDA, RA.

¹⁷ Vgl. Nelson an St Ansgar's Scandinavian Catholic League 15.8.1948 (Entwurf), RA, Nr. 158.

¹⁸ Vgl. Edvard D. Vogt, *The Catholic Church in the North. A Preliminary Report* (ungedruckt) Bergen 1962, 40 ff.; 73–76; 84 ff. In Dänemark gab es zu dieser Zeit 117

ropa wurden diese Proportionen rasch verändert. Im Jahre 1980 stammte die Mehrheit der eingewanderten Katholiken aus dem slawischen Sprachraum, wobei Polen und Kroaten zusammen 35 Prozent der 92 000 registrierten Katholiken Schwedens ausmachten. Unter den Priestern und Ordensschwestern erfolgte eine entsprechende Verstärkung des slawischen Elements¹⁹.

Im Unterschied zur bisherigen Praxis wurden viele der in der Nachkriegszeit errichteten Seelsorgestationen auf ethnischem Grund organisiert, was jedoch lediglich als Übergangslösung gedacht war, bis die Immigranten mit der Zeit in die normale Pfarrseelsorge eingegliedert wären. Nach den Plänen der Kirchenleitung sollten die ausländischen Missionen als Keimzellen für neue katholische Gemeinden auf schwedischem Grund dienen. In seinen Berichten nach Rom konnte Bischof Müller mitteilen, daß eine Seelsorgestation nach der anderen in eine ordentliche Gemeinde mit einem fest stationierten Pfarrer umgewandelt worden war²⁰. Zwar gab es auch einen Trend zur Bildung exterritorialer Seelsorgestationen für bestimmte Immigrantengruppen, aber aufs Ganze gesehen verlief die Eingliederung der ausländischen Katholiken in die reguläre Seelsorge verhältnismäßig gut. Dies war zum Teil bedingt durch den einheitlichen, in lateinischer Sprache gefeierten Gottesdienst, der dazu beitrug, das Hineinwachsen der eingewanderten Katholiken in die schwedische katholische Gemeinschaft zu erleichtern²¹.

Mit der Liturgiereform von 1969, die eine Vereinfachung der bis dahin ausgeprägt zeremoniellen liturgischen Formen und einen Übergang zur Volkssprache mit sich brachte, trat eine neue Lage ein. Die Reform zielte darauf, den Gemeinschaftscharakter des Gottesdienstes zu stärken. Gleichzeitig wurde auch die Möglichkeit einer freieren Gestaltung gewährt, um eine Anpassung an lokale Verhältnisse zu ermöglichen²². Diese Reform wurde von vielen Katholiken freudig begrüßt, stieß jedoch in Ländern wie Schweden mit ethnisch gemischten Gemeinden auf Probleme, vor allem in bezug auf die Sprache. Nachdem Schwedisch als neue Gottesdienstsprache in den Gemeinden eingeführt worden war, wurde sei-

katholische Priester und 774 Ordensschwestern, wovon 36 bzw. 146 dänischer Herkunft waren.

¹⁹ Vgl. Gärde, *Från invandrarkyrka*, aaO. (Anm. 5), 92; 98–102.

²⁰ Vgl. Jahresberichte an Propaganda Fide 1950–1964 (Entwurf), KBA, Nr. 158.

²¹ Ein gutes Bild der pastoralen Tätigkeit geben die Jahresberichte Bischof Müllers, KBA, Nr. 158. Die Gottesdienstordnung ging aus den Kundgebungen der katholischen Gemeinden hervor.

²² Vgl. Hans B. Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Der Gottesdienst der Kirche*, in: *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Bd. 4, Regensburg 1989, 305–392; Arnold Angenend, *Liturgie und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?*, Freiburg/Br. 2001, 176–195. Die Frage der Liturgiereform und deren Implementierung wurde auf den Sitzungen der Nordischen Bischofskonferenz in den 1960er und 1970er Jahren häufiger diskutiert. Vgl. KBA, RA, Nr. 499.

tens der Immigranten der Anspruch erhoben, Messen in der eigenen Muttersprache beiwohnen zu dürfen. Dies führte dazu, daß sich viele Seelsorgestationen zu nationalen Gemeinden mit eigenen Gottesdiensten und Priestern entwickelten. Ähnliche Tendenzen zeigten sich, wenn auch nicht in gleichem Umfang, auch in den anderen nordischen Ländern. Mitte der 1990er Jahre gehörte beinahe die Hälfte der etwa 155 000 registrierten Katholiken Schwedens solchen „nationalen Gruppen“ an²³. Hier trat folglich die ethnisch-religiöse Kultur an die Stelle der gemeinsamen Liturgie als einheitsstiftendes Zeichen, was die Bestrebungen zur Schaffung einer schwedisch-katholischen Identität deutlich erschwerte.

Die Frage der Stellung der nationalen Seelsorge wurde auf den Sitzungen der Nordischen Bischofskonferenz eingehend diskutiert. Auf Vorschlag des neuernannten Bischofs der Diözese Stockholm, Hubertus Brandenburg, wurde 1979 der prinzipielle Beschluß gefaßt, den nationalen Seelsorgestationen keine eigene Jurisdiktion zu gewähren. Ein wichtiges Argument war hierbei die Befürchtung, daß die Errichtung von Nationalpfarreien die Integration der ausländischen Katholiken sowohl in die nordische Gesellschaft wie in die nordischen katholischen Lokalkirchen erschweren würde, was auf lange Sicht zum Zerfall der nordischen katholischen Bistümer in disparate Gottesdienstgemeinschaften führen könne²⁴. In Schweden protestierten Vertreter der nationalen Gruppen gegen diesen Entscheid, der ihrer Meinung nach von mangelndem Respekt gegenüber dem kulturellen und religiösen Erbe der eingewanderten Katholiken zeuge und zugleich ein Streben verrate, den katholischen Einwanderern eine von oben definierte katholische Identität aufzuzwingen²⁵. Auf der vom Bistum Stockholm 1995 organisierten Diözesansynode gab diese Frage Anlaß zu lebhaften Diskussionen. In dem Schlußdokument der Synode und in dem Hirtenbrief Bischof Brandenburgs wurde versucht, diese beiden Tendenzen zu vereinen, indem sowohl das Recht der Einwanderer auf ihre eigene Sprache und Kultur als auch die Bedeutung ihrer Integration und aktiven Mitarbeit in den ordentlichen Gemeinden unterstrichen wurde²⁶.

Diese Meinungsverschiedenheiten illustrieren deutlich die nach dem II. Vatikanum eingetretene Veränderung in der Auffassung vom Zweck der Seelsorge. Vor dem Konzil hatte die Immigrantenseelsorge eine betont religiöse Prägung. Auch wenn das soziale und caritative Element ei-

²³ Jan Berg, Halb Europa vertreten, in: St. Ansgar 1973, 38–XXX. Anders Rask, Katholische Kirche in Schweden als Einwandererkirche, in: St. Ansgar 1979, 34–37; Gärde, Från invandrarkyrka, aaO. (Anm. 5), 110 f.

²⁴ Vgl. Rask, Katholische Kirche, aaO. (Anm. 23), 35 ff.; J. W. Gran, Die Skandinavische Bischofskonferenz. Ein Überblick über 25 Jahre ihrer Tätigkeit, in: St. Ansgar 1989, 35 f.; Gärde, Från invandrarkyrka, aaO. (Anm. 5), 121.

²⁵ Vgl. Gärde, Från invandrarkyrka, aaO. (Anm. 5), 122–132.

²⁶ Vgl. Tillbaka till Jerusalem. Slutdokument från stiftssynoden i Vadstena 1995, Stockholm 1996, 34 f.; 62 f.

ne wichtige Rolle spielte, blieb das primäre Ziel immer, Seelsorge zu leisten und die Sakramente zu spenden²⁷. Nach dem Konzil wurde dieses Muster verändert, indem die rein soziale Seite der pastoralen Tätigkeit stärker betont wurde²⁸. Während die Pastoral bis dahin auf den Aufbau integraler katholischer Milieus nach strikt formulierten Richtlinien und mit Fokus auf Gehorsam und hierarchischer Unterordnung ausgerichtet worden war, ging es nun darum, eine den lokalen Gegebenheiten angepaßte, pluralistische Gemeinschaftsform zu finden. Der Schwerpunkt hatte sich also verschoben von den erziehenden und betreuenden Einsätzen des Klerus auf die gemeinsame Verantwortung und aktive Teilnahme aller Gläubigen. Dies lag ganz in der Linie mit dem Streben des Konzils, die hierarchischen und juristischen Aspekte zugunsten des Gemeinschaftsgedankens zurücktreten zu lassen und den Einsatz der Laien für die Glaubensvermittlung aufzuwerten²⁹.

Es gibt, wenn man von dem Inhalt absieht, gewisse Ähnlichkeiten zwischen den Veränderungen der katholischen Immigrantepastoral und der Akzentverschiebung, die zur gleichen Zeit in der schwedischen Einwanderungspolitik eintrat. Bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges verfolgte Schweden eine sehr restriktive Einwanderungspolitik, deren übergreifendes Ziel es war, die ethnische und kulturelle Einheit und Gemeinschaft des Landes zu wahren³⁰. In der Nachkriegszeit wurde dieser durchaus rassistische Diskurs zwar einer kritischen Prüfung unterzogen, die schwedische Einwanderungs- und Flüchtlingspolitik wurde jedoch fortgesetzt vom Streben nach Wahrung der schwedischen nationalen Identität und Wertegemeinschaft geprägt. Die Immigranten hatten sich demgemäß den Werten und Normen der schwedischen Gesellschaft anzupassen. Abweichende Kulturmuster wurden negativ bewertet³¹. In den 1960er Jahren wurde dieses Assimilationsmodell immer mehr in Frage gestellt, was zu einer Neuregelung der Gesetzgebung führte. So wurde das Recht der Immigranten auf ihre eigene Sprache und Kultur 1975 gesetzlich garantiert³². Zu dieser Zeit hatte die Einwanderung nach Schweden ihren Charakter geändert. Infolge neuer restriktiver Regelungen hörte die Arbeitskräfteein-

²⁷ Dies geht aus den Berichten der Gemeindepfarrer an Bischof Müller hervor: KBA, RA, Die Gemeinden.

²⁸ Vgl. Rask, *Katholische Kirche*, aaO. (Anm. 23), 35 ff.; Gärde, *Från invandrar kyrka*, aaO. (Anm. 5), 88; 122–132; 200–206.

²⁹ Vgl. Joseph A. Komonchak, *Das II. Vatikanum und die Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Liberalismus*, in: Kaufmann u. a. (Hgg.), *Vatikanum II*, aaO. (Anm. 4), 146–155.

³⁰ Vgl. Anders Svensson, *Ungrare i folkhemmet. Svensk flyktingpolitik i det kalla krigets skugga*, Lund 1992, 93–98; Hansen, *Jämlikhet*, aaO. (Anm. 14), 39–45.

³¹ Vgl. Svensson, *Ungrare*, aaO. (Anm. 30), 100–109; 155–163; 170–175; Gärde, *Från invandrar kyrka*, aaO. (Anm. 5), 76 f.; Hansen, *Jämlikhet*, aaO. (Anm. 14), 107–142.

³² Vgl. Hansen, *Jämlikhet*, aaO. (Anm. 14), 83–87; 122–165; 190–207.

wanderung fast vollständig auf. Die Asylpolitik dagegen blieb weiterhin liberal, was zu einer stetigen Zunahme der ausländischen Bevölkerung Schwedens führte³³.

Der Richtungswechsel der schwedischen Immigrantpolitik spiegelt die Veränderung des schwedischen Gesellschaftsdiskurses von der Idee des kulturell geschlossenen Nationalstaates zu einem pluralistischen Gesellschaftsmodell wider. Damit verbunden war auch eine neue Wertschätzung der sogenannten Einwandererkirchen, denen nun zum ersten Mal staatliche Beiträge gewährt wurden. Als die größte dieser Einwandererkirchen trat die katholische Kirche hervor, die ab 1974 wachsende staatliche Zuwendungen für ihre Tätigkeit erhielt³⁴. Ein wichtiger Faktor im Prozeß der rechtlichen Gleichstellung sämtlicher Kirchen in Schweden war die im Jahre 2000 erfolgte Trennung der evangelisch-lutherischen Schwedischen Kirche vom Staat. Im Zusammenhang damit wurden auch die Beziehungen des Staates zu den anderen kirchlichen Gemeinschaften einer Neuregelung unterzogen, wobei einige Kirchen, darunter die katholische, sich durch Abkommen die staatliche Unterstützung bei der Erhebung ihrer Mitgliederbeiträge gesichert haben³⁵. Damit ist ein weiterer wichtiger Schritt getan in Richtung einer multikulturellen Gesellschaft, dem Leitstern schwedischer Immigrantpolitik seit den 1970er Jahren.

Von konfessioneller Abgrenzung zum ökumenischen Dialog

Die frühe ökumenische Bewegung war in vielerlei Hinsicht eine europäische Bewegung, die von dem Wunsch nach einer Überwindung der nationalen Gegensätze auf dem europäischen Kontinent getragen wurde. Bis Anfang der 1960er Jahre wurden fast alle ökumenischen Konferenzen in europäischen Städten abgehalten. Protestantische Kirchen und religiöse Gemeinschaften spielten dabei eine dominierende Rolle, während die orthodoxen Kirchen nur schwach vertreten waren³⁶. Die Schwedische Kirche hatte sich früh in der ökumenischen Arbeit engagiert. Ein Ausdruck dafür war die vom schwedischen Erzbischof Nathan Söderblom organisierte ökumenische Konferenz in Stockholm 1925, die von großer Bedeutung für die weitere Entwicklung der ökumenischen Arbeit wurde³⁷. Ihr

³³ Vgl. Gärde, *Från invandrarkyrka, aaO.* (Anm. 5), 76.

³⁴ Vgl. aaO., 83–89.

³⁵ Vgl. Ingmar Brohed, *Folkkyrkans ordning, staten och de politiska partierna*, in: Jens Holger Schjørring (Hg.), *Nordiske folkekirker i opbrud. National identitet og international nyorientering efter 1945*, Aarhus 2001, XXX–XXX; hier: 18.

³⁶ Vgl. Heinrich Döring, *Die Anfänge der modernen ökumenischen Bewegung*, in: Hans Jörg Urban/Harald Wagner (Hgg.), *Handbuch der Ökumene*, Bd. II, Paderborn 1986, 15–36.

³⁷ Vgl. Ragnar Persenius, *Kyrkans identitet. En studie i kyrkotänkandets profilering inom Svenska kyrkan i ett ekumeniskt perspektiv 1937–1952*, Lund 1987, 75–269.

organisatorischer Ausdruck fand dieses ökumenische Engagement in den beiden Bewegungen *Life and Work* und *Faith and Order*, welche die Basis für den 1948 errichteten Ökumenischen Rat der Kirchen wurden³⁸.

Vor dem II. Vatikanum nahm die katholische Kirche Abstand von der ökumenischen Bewegung und lehnte jedes offizielle Zusammenwirken mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen ab. Ein „Monitum“ von 1948 schärfte das Verbot zur Teilnahme katholischer Gläubiger an ökumenischen Zusammenkünften ohne ausdrückliche Erlaubnis des Heiligen Stuhles noch einmal ein. Dieses Schreiben war aber zugleich ein Ausdruck dafür, daß die römische Kirchenleitung begonnen hatte, die ökumenischen Bestrebungen ernster zu nehmen. In der Instruktion *De motione oecumenica* von Dezember 1949 wurden die katholischen Bischöfe demgemäß aufgefordert, das Streben nach christlicher Einheit durch die Initiierung oder Zulassung von ökumenischen Begegnungen zu fördern, die dazu beitragen konnten, die Glaubenslehre und die Ordnung der katholischen Kirche besser bekannt und verständlich zu machen. Gleichzeitig wurde aber jede Form von „communicatio in sacris“, d. h. Teilnahme an nichtkatholischen Gottesdiensten untersagt. Durch dieses Dekret wurde den katholischen Bischöfen die Vollmacht erteilt, erprobten Theologen die Mitwirkung an ökumenischen Gesprächen zu erlauben. Bis dahin hatten sie für jeden einzelnen Fall die Bevollmächtigung Roms einholen müssen³⁹.

Seit den 1920er Jahren haben katholische Theologen mit Billigung der Hierarchie durchaus an inoffiziellen theologischen Gesprächen mit Protestanten teilgenommen⁴⁰. Auch in Schweden wurden solche informellen katholisch-lutherischen Gesprächsgruppen gebildet. Die Initiative ging von Vertretern der hochkirchlichen Bewegung aus, die Anfang des 20. Jahrhunderts in der Schwedischen Kirche entstanden war. Die schwedische hochkirchliche Bewegung war stark geprägt vom Anglikanismus, aber sie ließ sich auch von der katholischen liturgischen Bewegung in Deutschland inspirieren. Theologisch lag das Hauptaugenmerk auf der Ekklesiologie und der Sakramentaltheologie⁴¹. Eine Zentralfigur der schwedischen Hochkirchlichkeit war der Pfarrer in Osby, Gunnar Rosendal, der sich stark in der ökumenischen Bewegung engagierte und als Or-

³⁸ Vgl. Hanfried Krüger, Werden und Wachsen des Ökumenischen Rates der Kirchen, in: Hans Jörg Urban/Harald Wagner (Hgg.), Handbuch der Ökumene, Bd. II, Paderborn 1986, xxx-xxx; hier: 53 f.

³⁹ Vgl. Heinrich Petri, Die römisch-katholische Kirche und die Ökumene, in: Hans Jörg Urban/Harald Wagner (Hgg.), Handbuch der Ökumene, Bd. II, Paderborn 1986, 107-117; H.-A. Raem, Die ökumenische Bewegung, in: Erwin Gatz (Hg.), Katholiken in der Minderheit. Diaspora - Ökumenische Bewegung - Missionsgedanke, Freiburg/Br. 1994, 149-165.

⁴⁰ Vgl. Petri, Die römisch-katholische Kirche, aaO. (Anm. 39), 119-133.

⁴¹ Vgl. Bengt I. Kilström, Högkyrkligheten i Sverige och Finland under 1900-talet, Delsbo 1990.

ganisator informeller ökumenischer Zusammenkünfte mit Vertretern kirchlicher Gemeinschaften aus dem In- und Ausland hervortrat⁴². Von 1948 bis Anfang der 1960er Jahre nahmen auch Vertreter der katholischen Kirche in Schweden daran teil. Ein oft gesehener Gast bei diesen Zusammenkünften war der französische Dominikaner Michel Bonnet de Paillerets. Er gehörte zur 1947 in Lund errichteten Dominikanerkommunität und profilierte sich als Sprecher des Bistums Stockholm in ökumenischen Fragen. Paillerets schrieb ausführliche Berichte über die von Rosendal organisierten theologischen Treffen, wo, wie er feststellte, die gleichen Fragen wie auf den vom Ökumenischen Rat der Kirchen organisierten Konferenzen behandelt wurden. Ein Unterschied war die Dominanz der liturgischen Fragen, welche die hochkirchliche Ausrichtung der evangelischen Vertreter widerspiegelte⁴³.

Von katholischer Seite wurden diese inoffiziellen theologischen Gespräche mit Vertretern anderer kirchlicher Gemeinschaften als ein Werkzeug zur Rückführung der getrennten Christen zur katholischen Kirche betrachtet. Diese Haltung tritt in den Berichten der in Schweden tätigen katholischen Priester deutlich hervor. So unterstrich Paillerets, wie die hohe Würdigung des Petrusamtes und das liturgische Interesse der Hochkirchlichen zu einer schrittweise Annäherung an die katholische Glaubenslehre führte⁴⁴. In ähnlicher Weise äußerte sich Bischof Müller in seiner Korrespondenz mit dem Leiter des Ökumenischen Instituts im holländischen Roermond und späteren Vorsteher des Römischen Sekretariats für die Einheit der Christen, Jan Willebrands. Seiner Meinung nach hatten die wiederholten Hinwendungen an die „getrennten, irrenden Brüder“ in den Enzykliken und Ansprachen Papst Pius XII. einen guten Eindruck in der protestantischen Welt gemacht, nicht zuletzt in den evangelischen Kirchen des Nordens⁴⁵. Als dann der neu ernannte schwedische Erzbischof Yngve Brilioth durch Bischof Müller den Heiligen Stuhl zur Entsendung von Beobachtern zur dritten Weltkonferenz der *Faith and Order*-Bewegung in der südschwedischen Stadt Lund im Jahre 1952 einlud, wurde dies in Rom positiv aufgenommen⁴⁶. In einem Schreiben an Pius

⁴² Vgl. Yvonne Maria Werner, Gunnar Rosendal i kyrkopolitiken. Europeiska perspektiv på kyrklig förnyelse & B. Brodd, Med ekumeniken i fokus, in: Vivi-Ann Grönqvist (Hg.), Gunnar Rosendal - En banbrytare för kyrkliga förnyelse, Skellefteå 2003, 85-97; 123-144.

⁴³ Vgl. Schreiben Paillerets an Müller vom 27.1. und 13.8.1948, 1.2. und 8.9.1949, KBA, RA, Nr. 31. In seinen Berichten vertritt Paillerets dieselbe Sicht des ökumenischen Dialogs wie sein Ordensbruder Yves Congar in *Chrétien déunis. Principes d'un „oecumenisme“ catholique*, Paris 1937.

⁴⁴ Vgl. Paillerets an Müller vom 27.1. und 13.8.1948, 1.2. und 8.9.1949, KBA, RA, Nr. 31.

⁴⁵ Müller an Willebrands vom 2.7.1952, aaO.

⁴⁶ Vgl. Brilioth an Müller vom 13.1. und 14.2.1951; Müller an Brilioth vom 20.2.1951 (Entwurf), aaO.

XII. hob Bischof Müller hervor, daß eine Teilnahme der katholischen Kirche an der Konferenz die Anstrengungen für die Rückkehr der skandinavischen Völker in die katholische Gemeinschaft befördern würde⁴⁷. Rund 120 Kirchen und kirchliche Gemeinschaften aus der ganzen Welt, darunter auch einige katholische Beobachter, nahmen an dieser ökumenischen Weltkonferenz teil, wobei die Vertreter der protestantischen und anglikanischen Kirchen des Westens eine maßgebende Rolle spielten⁴⁸. In einem ausführlichen Bericht vom September 1952 schilderte Paillerets seine Eindrücke von der Konferenz. Er betonte dabei die freundliche Aufmerksamkeit, die den katholischen Beobachtern begegnet sei und wie man die Möglichkeit erhalten habe, die katholische Glaubenslehre darzulegen und etwaige Mißverständnisse zu korrigieren⁴⁹.

Katholische Kirche und Ökumene nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Mit der theologischen Neuorientierung des Zweiten Vatikanischen Konzils wurden die Voraussetzungen für die Arbeit der katholischen Kirche in den nordischen Ländern radikal verändert. Die ökumenische Öffnung, die das Konzil mit sich brachte, führte dazu, daß die bisherige Motivierung der katholischen Tätigkeit, nämlich die nordischen Völker für den katholischen Glauben zu gewinnen, ganz wegfiel. An die Stelle der Mission trat die ökumenische Arbeit für christliche Einheit, der vom Konzil die oberste Priorität gegeben worden war. Als geeignetes Mittel zur Erreichung dieses Ziels wurden kirchliche Reform, Gebet, theologische Vertiefung und ökumenischer Dialog angegeben⁵⁰.

Für die katholischen Lokalkirchen des Nordens bot sich nun die Möglichkeit, ökumenische Gespräche auf offizieller Ebene zu führen. Die ersten offiziellen Kontakte wurden im Zusammenhang mit der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils im Herbst 1962 aufgenommen. Kurz nach dem Konzil errichtete der neuernannte katholische Oberhirte des Bistums Stockholm, der amerikanische Oblatenpater John Taylor, eine Katholische Ökumenische Kommission. Ähnliche katholische ökumenische Institute wurden auch in den übrigen nordischen Ländern gebildet⁵¹. Aber schon 1964 hatten offiziell beauftragte katholische Delegierte an ei-

⁴⁷ Vgl. Müller an Pius XII. vom 17.2.1951 (Entwurf). Die Erlaubnis wurde gegeben durch ein Schreiben vom 31.1.1952. Vgl. Instruktion des Sanctum Officium vom 12.7. und 1.8.1952, aaO.

⁴⁸ Vgl. Döring, Die Anfänge, aaO. (Anm. 36), 36–39. Auf der Konferenz in Lund wurde beschlossen, daß Faith and Order an den Ökumenischen Rat der Kirchen angegliedert werden sollte.

⁴⁹ Vgl. Paillerets an Müller vom 8. 9.1952, KBA, RA, Nr. 31.

⁵⁰ Vgl. Petri, Die römisch-katholische Kirche, aaO. (Anm. 39), 136–154.

⁵¹ Vgl. Bericht von A. Rask über die Arbeit in der Ökumenischen Kommission vom 30.4.1967. Eine Übersicht über die ersten ökumenischen Kontakte mit Vertre-

ner ökumenischen Konferenz mit Vertretern der Schwedischen Kirche in Sigtuna teilgenommen, die zu einer gemeinsamen Deklaration gegenseitiger Anerkennung führte⁵². Im Jahre 1970 wurde vom Bistum Stockholm und der Schwedischen Kirche eine offizielle theologische Gesprächsgruppe für den ökumenischen Dialog eingesetzt, deren Arbeit in einer Reihe ökumenischer Dialogdokumente resultierte. Im folgenden Jahr wurde die katholische Kirche Mitglied des Schwedischen Ökumenischen Rates, wo die meisten protestantischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften des Landes vertreten waren⁵³. Darüber hinaus wurden auch Kontakte zu den orthodoxen Kirchen in Schweden etabliert, wobei es hier jedoch vor allem um praktische Beziehungen zu den staatlichen Behörden ging⁵⁴.

Die oben genannte Katholische Ökumenische Kommission war als Beratungsinstanz des schwedischen Katholischen Bischofsamtes für ökumenische Fragen zuständig. Eine heikle Frage war der vom Bund für christliche Einheit angestrebte kollektive Anschluß katholisch gesinnter Gruppen innerhalb der Schwedischen Kirche an das Bistum Stockholm. Es handelte sich vor allem um Theologen und Priester, die katholisch werden wollten, ohne ihre Anstellungen in der Schwedischen Kirche aufgeben zu müssen⁵⁵. Die Angelegenheit wurde an das Römische Einheitssekretariat remittiert. Bei einem Besuch in Stockholm 1975 erklärte Kardinal Willebrands, daß die von diesen Gruppen angestrebte doppelte sakramentale Gemeinschaft eine theologische Unmöglichkeit darstelle. Mehrere Mitglieder dieser Gruppen sind später in die katholische Kirche aufgenommen worden⁵⁶. In den 1970er Jahren beschäftigte sich die Katholische Ökumenische Kommission intensiv mit der Frage der lokalen Verankerung der Ökumene. In vielen katholischen Gemeinden wurde die ökumenische Arbeit von kleinen Gruppen aus Priestern, Ordensschwe-

tern der evangelischen Kirchen wird in dem Protokoll der Nordischen Bischofskonferenz vom 23.10.1966 gegeben. Vgl. KBA, RA, Nr. 697. Vgl. auch Michel de Pailletts, *Catholicisme en Scandinavie*, Paris 1968, 164 f.; Sven-Eric Brodd, *Europe's Regional Ecclesiastical Divisions from an Ecumenical Perspective*, in: KZG 12 (1999), 539-550.

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

⁵³ Vgl. Henrik Roelvink, *Ökumene in Schweden*, in: St. Ansgar 1977, 26-30. Der erste Bericht, der 1975 publiziert wurde, behandelt die christliche Ehe. Unter den übrigen Publikationen sind besonders die Dialogdokumente über das Bischofsamt von 1988 und über die Kirche als Sakrament von 1999 zu nennen. Vgl. Kjell Blücker, *Svenska kyrkan och ökumeniken: 1945-1970*, in: Jens Holger Schjørring (Hg.), *Nordiske folkekirker i opbrud. National identitet og international nyorientering efter 1945*, Aarhus 2001, 413-424.

⁵⁴ Vgl. Bericht von Arne Rask vom 30.4.1967, KBA, RA, Nr. 697.

⁵⁵ Vgl. J. E. Josten an Nelson vom 17.2. und 9.5.1963; Nelson an Josten vom 4.7.1963, KBA, RA, Nr. 31; *Katolsk tro i Svenska kyrkan: Kristen enhet 1973*. Vgl. auch N.-H. Lindblad, *En svensk ekumenisk modell*, Sigtuna 1984.

⁵⁶ Vgl. Protokoll vom 20.10.1973 sowie vom 20.3. und 8.9.1975, KBA, RA, Nr. 697.

stern und ökumenisch interessierten schwedischen Laien getragen, während die Mehrheit der Katholiken, nicht zuletzt die Einwanderer, sich passiv oder ablehnend verhielt. Um die Ökumene zu einer Angelegenheit aller Katholiken zu machen, schlug die Kommission ein Bündel von Maßnahmen wie Studientage, Konferenzen und ökumenische Veranstaltungen vor. Einen solchen Versuch, der Ökumene eine breitere Basis zu geben, stellten die vom Schwedischen Ökumenischen Rat organisierten christlichen Reichstreffen 1972 und 1977 dar, zu denen alle in Schweden befindlichen christlichen Gemeinschaften eingeladen wurden. Tausende, darunter auch etliche Katholiken, nahmen an diesen ökumenischen Kirchentagen teil⁵⁷.

Die sich hier anbahnende Veränderung der katholischen Haltung anderen christlichen Konfessionen gegenüber war aber schon auf der Konferenz des Weltkirchenrates in Uppsala 1968 zum Ausdruck gekommen. Rund vierzig katholische Vertreter, darunter Bischof Willebrands vom römischen Einheitssekretariat, nahmen als Beobachter an der Konferenz teil. Willebrands hatte sich kurz vorher am Reformationsjubiläum in der südschwedischen Stadt Lund beteiligt. Für die anwesenden Katholiken wurde, da die dortige katholische Kapelle zu klein war, eine evangelische Studentenkapelle zur Verfügung gestellt. Aber die Katholiken nahmen auch an den evangelischen Gottesdiensten im Dom zu Uppsala teil, wobei eine Gruppe schwedischer Katholiken, angeführt von einem schwedischen Dominikaner sowie von bekannten schwedisch-katholischen Kulturpersönlichkeiten, demonstrativ das Abendmahl empfing. Von da an blieb die Interkommunion das stehende Diskussionsthema während des weiteren Verlaufes der Konferenz. Scharf kritisierten Protestanten das katholische Nein zur Interkommunion. Bei einer Podiumsdiskussion mit Willebrands zu diesem Thema stellten auch katholische Teilnehmer die offizielle katholische Linie offen in Frage⁵⁸. Die ehemals geschlossene katholische Einheitsfront nach außen war damit auch in den nordischen Ländern gebrochen. Das zeigte sich auch in der katholischen Medienarbeit, indem die ehemals strikt apologetische Ausrichtung der nordischen katholischen Zeitschriften durch eine offenere und manchmal direkt kirchenkritische Haltung ersetzt wurde. In Dänemark trat die kirchenkritische Haltung katholischer Medien besonders offen zu Tage. Dies war ein

⁵⁷ Vgl. Protokoll vom 7.-8.3. und 20.3.1975; 5.-6.3.1976, aaO. Die Mehrheit der Mitglieder der Kommission waren Ordenspriester nichtschwedischer Herkunft und schwedische Konvertiten. Von 1975 an und bis in die jüngste Zeit hinein war der holländische Franziskanerpater Henrik Roelvink Vorsitzender der Kommission. Vgl. Roelvink, Ökumene, aaO. (Anm. 53), 28.

⁵⁸ Die Frage der Interkommunion wurde in den 1970er Jahren in der Katholischen Ökumenischen Kommission wiederholt diskutiert. Zur nachkonziliaren Krise vgl. Michael N. Ebertz, Desinstitutionalisierungsprozesse im Katholizismus: Die Erosion der Gnadenanstalt, in: Kaufmann u. a. (Hgg.), Vatikanum II, aaO. (Anm. 4), 375-394.

deutliches Zeichen dafür, daß der nach dem Konzil und besonders nach der Enzyklika *Humanae vitae* von 1968 immer stärker verbreitete Mangel an Respekt für römische Direktiven nun auch bei den nordischen Katholiken Einzug gehalten hatte⁵⁹.

Auch die katholische Jugendarbeit bekam eine ökumenische Ausrichtung. An die Stelle der früheren Abgrenzung gegen die nichtkatholische Umwelt trat das ökumenische Zusammenwirken mit evangelischen Jugendorganisationen. Zugleich wurde die doktrinäre Vermittlung der katholischen Glaubenslehre abgelöst von einem pluralistischeren Glaubensunterricht. Für Jugendliche wie für Erwachsene wurden Pilgerreisen, Einkehrtage und Studientagungen in Kooperation mit evangelischen Organisationen organisiert. Katholische Priester predigten in evangelischen Gottesdiensten, und Pastoren der Schwedischen Kirche wurden eingeladen, die Predigt bei katholischen Messen zu halten. Gelegentlich wurde bei diesen ökumenischen Veranstaltungen sogar, römischen Vorschriften zum Trotz, „eucharistische Gastfreundschaft“ praktiziert. Die traditionell katholischen Wallfahrten nach Björkö außerhalb Stockholms, wo St. Ansgar seine Evangelisierungsarbeit einmal begonnen haben soll, hörten Ende der sechziger Jahre auf. Statt dessen wurden sogenannte ökumenische Fuß- und Kirchenwanderungen, die eine Zeit lang sehr beliebt waren, organisiert. Nicht mehr die früher so vielbeschworene katholische Einheit, sondern die überkonfessionelle christliche Gemeinschaft stand jetzt im Vordergrund. Aber auch die nun seltener werdenden katholischen Wallfahrten bekamen eine ökumenische Ausrichtung, wie auch das katholische Frömmigkeitsleben überhaupt. Wie überall in der katholischen Kirche dieser Zeit bemühte man sich darum, das spezifisch Katholische zurücktreten zu lassen zugunsten des gemeinsam Christlichen. Ein wichtiger Faktor dafür war die Anfang der 1970er Jahre durchgeführte Liturgiereform, die eine Abschwächung der rituellen und hierarchischen Aspekte des Gottesdienstes mit sich brachte. Diese Reform bereitete zugleich den Weg für eine kulturelle Anpassung an örtliche Gegebenheiten, was in den nordischen Ländern zu einer Einführung protestantischer Sitten und Bräuche in das katholische Gottesdienstleben führte⁶⁰. Auch die religiöse Sprache wurde verändert, das kam in den kirchlichen Verlautbarungen deutlich zum Ausdruck. So wurde zum Beispiel das Wort „heilig“ immer seltener und der Begriff „Meßopfer“ durch das vom ökumenischen Standpunkt neutralere Wort „Messe“ ersetzt⁶¹.

In der Zeit nach dem Konzil wurde es immer üblicher, daß evangelische Kirchen für katholische Feiern verschiedener Art – für Hochzeiten,

⁵⁹ Vgl. Werner, Schweden, aaO. (Anm. 12), 323–327.

⁶⁰ Vgl. Eidsvig, Den katolske kirke, aaO. (Anm. 9), 370–376; Werner, Schweden, aaO. (Anm. 12), 323–327.

⁶¹ Diese Veränderung tritt klar hervor in den Bekanntmachungen der Gemeinden. Nach der vorkonziliaren Lehre ging man davon aus, daß nur der zelebrierende Prie-

Begräbnisse und auch Messen – zur Verfügung gestellt wurden. Die Einführung des 1977 zum neuen katholischen Oberhirten ernannten Bischofs Brandenburg fand, da die katholischen Kirchen in Stockholm zu klein waren, in der evangelischen Katharinenkirche statt. Unter den Ehrengästen befand sich unter anderen der schwedische Erzbischof Olof Sundby. Im Zusammenhang mit dem Besuch des französischen Erzbischofs von Paris in Uppsala 1981 wurde in Anwesenheit vieler evangelischer Würdenträger der katholische Festgottesdienst im historischen Dom gefeiert. Der Kardinal hielt zudem die Predigt beim evangelischen Hauptgottesdienst am folgenden Sonntag⁶². Diese Ordnung wurde bei den Feierlichkeiten anlässlich des Birgittajubiläums im Jahre 1984 wiederholt, wo der schwedische Erzbischof Bertil Werkström an dem katholischen und Bischof Brandenburg an dem evangelischen Festgottesdienst teilnahmen⁶³. Die katholische Liturgiereform und die von der hochkirchlichen Bewegung geprägte Gottesdienstreform der Schwedischen Kirche haben zudem zu einer Reduzierung der Unterschiede zwischen dem evangelischen und dem katholischen Gottesdienst geführt. Viele katholische Frömmigkeitsformen und alte wie neuere liturgische Bräuche wie z. B. Lichthalter, Marienbilder, Friedensgruß, Volksaltar und Gottesdienstfeier „versus populum“ sind im evangelischen Gottesdienstleben eingeführt worden, während die evangelische Kirchenliedtradition in den katholischen Gottesdienst integriert worden ist⁶⁴. Zwar bleibt von katholischer Seite die Interkommunion offiziell untersagt, aber als Ersatz hat man einen speziellen Ritus entwickelt: man geht bei dem Gottesdienst der Andersgläubigen mit der rechten Hand auf der linken Schulter zum Altar, um einen Segen zu bekommen⁶⁵.

Die katholische Teilnahme am ökumenischen Dialog und die Zusammenarbeit mit anderen christlichen Gemeinschaften, vor allem mit der Schwedischen Kirche, haben den Integrationsprozeß der katholischen Kirche in die schwedische Gesellschaft massiv gefördert. Ein Höhepunkt dieser Entwicklung war der Besuch Papst Johannes Pauls II. in den nordischen Ländern im Sommer 1989. Angeführt von Erzbischof Werkström haben die Bischöfe der Schwedischen Kirche und die schwedische Regie-

ster in seiner Eigenschaft als Mittler zwischen Gott und der gottesdienstfeiernden Gemeinde als handelndes Subjekt im Gottesdienst anzusehen war. Weiter wurde der Opfercharakter der Messe stark unterstrichen. Vgl. Angenend, *Liturgie und Historik*, aaO. (Anm. 22), 176–195.

⁶² Vgl. Werner, *Schweden*, aaO. (Anm. 12), 327.

⁶³ Vgl. Per Ström, *En passerad milstolpe*, in: Ann Blücker/Kjell Blücker (Hgg.), *Med hjärtats öga. Studier och essäer tillägnade Lars Cavallin*, Vejbystrand 2000, 223–XXX.

⁶⁴ Diese Angleichung tritt besonders deutlich hervor in Schweden. Vgl. Blücker, *Moder, syster*, aaO. (Anm. 3), 419–423.

⁶⁵ Dieser Brauch wurde im Zusammenhang mit dem Papstbesuch 1989 etabliert und wird in der Enzyklika *Ut unum sint* von 1995 besonders erwähnt.

rung den Papst willkommen heißen. Die Reise stand im Zeichen der Neuevangelisierung und der Ökumene. Im Unterschied zu Dänemark und Norwegen, wo lautstarke Proteste gegen den Papstbesuch organisiert wurden, fiel der Empfang des Papstes in Schweden ausgesprochen freundlich aus. Bei der Hauptmesse in Stockholm mit rund 15 000 Gläubigen nahmen auch Vertreter der Schwedischen Kirche und der protestantischen Freikirchen teil. Erzbischof Werkström, der Bischof von Stockholm und der Leiter des freikirchlichen Missionsbundes empfingen vom Papst eine Segnung. Das war ein Ereignis von symbolischer Tragweite, das vom Papst in seiner der Ökumene gewidmeten Enzyklika *Ut unum sint* eigens erwähnt wird. Der Papst besuchte auch Uppsala, wo er an einem ökumenischen Wortgottesdienst im Dom teilnahm, ferner Vadstena, wo ein internordisches Jugendtreffen stattfand⁶⁶. Der in Schweden demonstrierte ökumenische Symbolismus wurde in Rom bei der Feier der 600. Wiederkehr der Heiligsprechung der heiligen Birgitta wiederholt. Bei dem Vespertgottesdienst im Petersdom betete der Papst zusammen mit den katholischen Oberhirten und den beiden lutherischen Erzbischöfen von Finnland und Schweden am Hochaltar. Es war dies das erste Mal, daß evangelisch-lutherische Bischöfe offiziell im Petersdom beteten⁶⁷. Im Zusammenhang mit den Birgittafeiern in Rom im November 1999 wurden diese symbolischen Gesten wiederholt⁶⁸.

Ohne Zweifel haben diese Ereignisse die schwedische Auffassung von der Europäischen Union und dem europäischen Integrationsprozeß beeinflußt. In einem Artikel aus dem Jahr 1998 zeigt der Politologe Magnus Hagevi, daß die aktiven Mitglieder der Schwedischen Kirche im allgemeinen eine positive Einstellung zur europäischen Integration haben, während die Mitglieder der protestantischen Freikirchen wie auch Sozialisten und bekennende Atheisten sich zu einer schwedischen Mitgliedschaft in der Europäischen Union oft ablehnend verhielten⁶⁹. Einige dieser Kritiker stellen die Europäische Union als eine katholische Schöpfung und als Bedrohung schwedischer Werte und Normen dar⁷⁰. Bei den schwedischen, norwegischen und finnischen Abstimmungen zur Mitgliedschaft in der Europäischen Union Anfang der 1990er Jahre haben sich die katholischen Bischöfe dieser Länder für eine Mitgliedschaft ausgesprochen. Dies

⁶⁶ Dokumentation in *L'Osservatore Romano*, 2.-10. 6. 1989. Vgl. auch Lars Cavallin, Papst Johannes Paul II. in Schweden, in: *St. Ansgar* 1989, 47-57. Über die Berichterstattung über den Papstbesuch in den schwedischen Medien vgl. Blücker, *Moder*, aaO. (Anm. 3).

⁶⁷ Vgl. Werner, Schweden, aaO. (Anm. 12), 331.

⁶⁸ Vgl. *La celebrazione Ecumenica in memoria della Conpatrona d'Europa*, in: *L'Osservatore Romano*, 19. 11. 1999.

⁶⁹ Vgl. Magnus Hagevi, *Religiosity and Swedish Opinion on the European Union*, in: *Journal for Scientific Study of Religion* 4 (2002), 759-769.

⁷⁰ Vgl. Lena Klevenås, *Den katolska kyrkan och EG*, in: Lotta Gröning (Hg.), *Det nya riket? 24 kritiska röster om Europaunionen*, Stockholm 1993, 86-91.

taten auch einige Bischöfe der Schwedischen Kirche und der finnische Erzbischof⁷¹. Eine 1997 vom Schwedischen Ökumenischen Rat der Kirchen herausgegebene Informationsbroschüre entwirft ein ausgesprochen positives Bild von der Europäischen Union: Die Kirchen, heißt es, sollten die demokratischen Ideale und die Rechte der schwachen Gruppen in der Gesellschaft wahren und durch ökumenisches Zusammenwirken dazu beitragen, daß die Europäische Union sich zu einem Instrument des Friedens und der Versöhnung entwickle⁷².

Katholizismus und europäische Integration aus nordischer Sicht

Katholische Politiker spielten in der Anfangsphase der europäischen Integrationspolitik eine wichtige Rolle. Der Heilige Stuhl unterstützte diese Bestrebungen, und in seinen Reden und Rundschreiben rief Pius XII. zu einer politischen Neuordnung Europas im christlichen Geiste und zu einer Rückbindung an das christliche Erbe des europäischen Kontinents auf. Mit Entschiedenheit wies er jedoch jeden Versuch zurück, die Haltung der katholischen Kirche mit der Politik der kapitalistischen Westmächte zu identifizieren, vielmehr erinnerte er wiederholt daran, daß auch Osteuropa ein Teil des christlichen Europas sei. Die folgenden Päpste haben an dieser Linie festgehalten. Paul VI. hat sogar die Arbeit zum Aufbau eines geeinten Europas zur Bürgerpflicht aller Europäer erklärt⁷³.

Nach dem Fall der Mauer 1989 intensivierte der Heilige Stuhl seine Bestrebungen, die europäische Integration zu befördern, unter anderem durch die Einberufung einer Bischofssynode für Europa 1991. Eine zweite Europasynode, die im Zeichen der Neuevangelisierung stand, wurde im Oktober 1999 abgehalten. Das Ergebnis dieser Überlegungen wurde in der Enzyklika Johannes Pauls II. *Ecclesia in Europa* zusammengefaßt, die in einer Mahnung zur Wiederherstellung der christlichen Identität Europas als Fundament für den europäischen Integrationsprozeß gipfelt⁷⁴. In prägnanter Weise faßt der Text die Haltung der katholischen Kirche in der Europafrage in den letzten vierzig Jahren zusammen. Hier wird sowohl die Verantwortung der Kirche für den europäischen Integrationsprozeß wie auch die Bedeutung des ökumenischen Dialogs für die Zukunft der

⁷¹ Vgl. Susan Sundback, Religious Integration and the Idea of a European Soul. The Pro-European Orientation of the Scandinavian Lutheran Churches, in: Festschrift till Nils G. Holm (Temenos 37/38, 2001-2002), XXX-XXX.

⁷² Vgl. Per Thorell (Hg.), Kyrkorna och EU. Sveriges Kristna Råds plattform för kyrkornas gemensamma arbete med EU-frågor, Örebro 1997.

⁷³ Vgl. Martin Rauch, Katholische Kirche und Europäische Einigung. Grundlagen, Entwicklungen und Probleme des katholischen Beitrages für ein geeintes Europa, München 1986, 26-34.

⁷⁴ Vgl. Johannes Paulus II, *Ecclesia in Europa*, 28.6.2003.

Europäischen Union betont. Ausgangspunkt ist, daß das Zusammenwirken der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zu einem gegenseitigen Verständnis zwischen den Völkern beitrage, was als eine Voraussetzung für das Gelingen des europäischen Projektes angesehen wird. Im selben Geist war auch schon die 1977 von der Konferenz Europäischer Kirchen und dem Rat Europäischer Bischofskonferenzen gemeinsam herausgegebene Deklaration über Europa gehalten. Beide Organe gaben 2001 eine *Charta Ecumenica* heraus, die als eine Zusammenfassung der Ergebnisse des ökumenischen Dialogs der letzten vierzig Jahre angesehen werden kann⁷⁵.

Daß die katholische Europapolitik bis zum II. Vatikanum eine völlig andere Ausrichtung verfolgt hatte, hing mit der damaligen exklusiven Sicht christlicher Einheit und mit dem ideologischen Charakter des vor-konziliaren Katholizismus zusammen. Bis zur theologischen Neuorientierung des letzten Konzils war der Katholizismus nicht nur eine Religion, sondern auch eine Weltanschauung, deren Leitstern der konfessionell geschlossene katholische Staat war. Die im 19. Jahrhundert entwickelte katholische Soziallehre diente als Fundament zur Entwicklung und Befestigung katholischer Sozialmilieus, und konkurrierende Weltanschauungen wie Sozialismus, Kommunismus und Liberalismus wurden vom römischen Lehramt verdammt. Dabei wurde nicht nur das Eintreten für eine säkulare Zivilgesellschaft, sondern auch die Idee der Religionsfreiheit und anderer Menschenrechte als unvereinbar mit dem katholischen Glauben erklärt. Nach der damaligen katholischen Soziallehre sollten die Rechte des Individuums durch die Bindung der Obrigkeit an ewig geltende, von der Kirche gehütete Rechtsprinzipien gewährt werden⁷⁶. Nach dem Zweiten Weltkrieg folgte eine neue Verdammung des Kommunismus, wobei Katholiken, die sich einer kommunistischen Partei anschlossen oder öffentlich für den Kommunismus eintraten, mit Exkommunikation gedroht wurde. Aber auch die kapitalistische Weltordnung wurde kritisiert, wogegen der Katholizismus als ein dritter Weg zwischen den ideologischen Blöcken und als eine religiös motivierte Alternative zu den säkularen Ideologien hervortrat⁷⁷. Das zeigte sich auch in den päpstlichen Verlaut-

⁷⁵ Vgl. Charta ecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen Europas: <http://www.cec-kek.org/> (10.1.2005).

⁷⁶ Vgl. Johannes Punt, Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung, Paderborn 1987, 175–199; 209–221. In Ländern, wo die Katholiken in der Mehrheit waren, sicherte sich die katholische Kirche durch Konkordate eine privilegierte Stellung, während sie in nicht-katholischen Gebieten die Abwicklung des Staatskirchentums und Religionsfreiheit forderte.

⁷⁷ Vgl. Jean-Marie Mayeur, Die katholische Kirche, in: ders./Kurt Meier (Hgg.), Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur, Bd. 12, Freiburg/Br. 1992, 374–379; 420–431; Nicholas Hope, The Iron Curtain and Its Repercussions for the Churches in Europe, in: KZG 12 (1999), 427–440.

barungen zum europäischen Integrationsprozeß. Pius XII. etwa betonte die Bedeutung des übernationalen Charakters und der integrativen Kraft der katholischen Kirche sowie der moralischen Autorität des Papsttums für die europäische Einigung⁷⁸.

Schwedische Politik und politischer Katholizismus

Die starke katholische Präsenz in der europäischen Politik der Nachkriegszeit hat zu der skeptischen Haltung der nordischen Länder zu dem nun eingeleiteten europäischen Integrationsprozeß erheblich beigetragen⁷⁹. In Schweden war dies besonders markant. Das tief eingewurzelte Mißtrauen gegen die katholische Kirche zeigte sich deutlich im Zusammenhang mit der Reichstagsbehandlung der Regierungsvorlage zum Religionsfreiheitsgesetz im Jahre 1951. Der Regierungsvorschlag, der mit großer Mehrheit von den beiden Kammern des Reichstags angenommen wurde, ging von der Idee der Religionsfreiheit als einem Menschenrecht aus. Daß Schweden zu dieser Zeit eben in Begriff stand, die Menschenrechtskonvention des Europarates zu unterzeichnen, spielte dabei eine nicht unwichtige Rolle⁸⁰.

Eine Frage, die vehemente Diskussionen auslöste, war das Recht zur Errichtung von Klöstern. Mehrere Behörden hatten sich bei der Begutachtung der Regierungsvorlage für die Aufrechterhaltung des Verbots zu Klostergründungen geäußert, weil das Klosterwesen im Gegensatz zur schwedischen Rechtsauffassung stünde und eine Kränkung der gesetzlich verankerten Freiheiten und Rechte des Individuums darstelle. Es wurde auch darauf hingewiesen, daß katholische Klöster die Stellung der katholischen Kirche im Lande stärken würden. Auch in den Debatten im Reichstag manifestierte sich starkes Mißtrauen gegen die katholische Kirche. Mehrere Redner verwiesen auf die politische Dimension des Katholizismus und auf die zentrale Position des Klosterwesens im katholischen System, während andere das Klosterwesen als eine Bedrohung der Freiheitsrechte der Bürger darstellten. In der Vorlage der Regierung wurde vorgeschlagen, daß das Klosterverbot zwar aufgehoben, aber die Errich-

⁷⁸ Vgl. Jürgen Schwarz, Katholische Kirche und Europäische Einigung nach 1945, in: Albrecht Langner (Hg.), Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800, Paderborn 1985, XXX-XXX; hier: 159 f.; 165 f.; Rauch, Katholische Kirche, aaO. (Anm. 73), 26 ff.

⁷⁹ Vgl. Thorsten B. Olesen, Choosing or Refuting Europe, in: Scandinavian Journal of History 25 (2000), 161-166.

⁸⁰ Vgl. Sture Waller, Religionsfrihetsfrågan i Sverige, in: SOU 13 (1964), 75-95. Das Religionsfreiheitsgesetz, das eine stärkere Markierung der Rolle der Schwedischen Kirche als Volkskirche bedeutete, ging primär von den Bedürfnissen der schwedischen Volkskirchlichkeit und der Freikirchen aus, während die „Einwandererkirchen“ außer acht gelassen wurden.

tion von Klöstern nur unter gewissen Bedingungen zugelassen werden sollte. Dem schloß sich der Beschluß des Reichstags an⁸¹. Zehn Jahre später wurde die Klosterfrage erneut akut, als eine Gruppe belgischer Karmeliterinnen die Erlaubnis zur Errichtung eines Klosters in Südschweden beantragte, dem, wenn auch mit erheblichen Bedenken, von der Regierung stattgegeben wurde. Die Angelegenheit löste heftige Debatten im Reichstag und in den Medien aus, die von einer tiefen Abneigung gegen den Katholizismus in weiten Kreisen der Gesellschaft zeugten. Auch diesmal wurden die machtpolitischen Bestrebungen der katholischen Kirche und die Unvereinbarkeit des Klosterlebens mit den Prinzipien der modernen Gesellschaft ins Feld geführt. Es wurde auch daran erinnert, daß die katholische Kirche sich zwar auf die Religionsfreiheit berufe, aber ihretwegen nicht bereit war, dieses Prinzip als ein Menschenrecht anzuerkennen⁸².

Zu diesem Zeitpunkt galten immer noch die vorkonziliaren Normen, wonach die feierlichen Klostergelübde (*vota solemnia*) absolut bindend und nur mit einem päpstlichen Dispens zu lösen waren. Die Ordensleute wurden als ein Stand der Vollkommenheit bezeichnet, deren asketischem Leben eine stellvertretende Funktion in der Heilsordnung beigemessen wurde. Aber mit den Reformen des II. Vatikanum wurde das klösterliche Leben auf einen neuen Grund gestellt, wobei das strenge Regelwerk liberalisiert wurde⁸³. Vor diesem Hintergrund erfolgte die Abschaffung des schwedischen Klosterverbots im Jahre 1977. Für die beiden Benediktinerinnenklöster, die in den 1980er Jahren gegründet wurden, bedurfte es mithin keiner besonderen Erlaubnis mehr. In beiden Fällen handelte es sich um ehemalige evangelische Klostersgemeinschaften, die zur katholischen Kirche übergetreten waren⁸⁴. Es ist hier interessant festzustellen, daß die Klosterfrage auch für die schwedische Haltung zur Konvention der Menschenrechte und zu dem 1958 errichteten Europäischen Gerichtshof von Bedeutung war. Die Frage wurde erstmals 1959 im Reichstag behandelt, aber erst 1966 hat Schweden den Gerichtshof anerkannt. Die Diskussion um die Anerkennung des Gerichtshofs aktualisierte auch eine

⁸¹ Vgl. Göran Inger, *Klosterförbudet i Sverige och dess upphävande*, in: *Statsvetenskaplig tidskrift* XXX (1962), 138–165. Vgl. auch Yvonne Maria Werner, *Katolicism och religionsfrihet. Den svenska religionsfrihetslagen 50 år*, in: *Signum* 9 (2002), 37 f. Diese Frage wird eingehend behandelt von Daniel Alvunger in seinem Dissertationsprojekt über die Kirchenpolitik der schwedischen Sozialdemokratie 1944–1973.

⁸² Vgl. Inger, *Klosterförbudet*, aaO. (Anm. 81), 165–173.

⁸³ Vgl. Eutimo Sastre Santos, *La vita religiosa nella storia della Chiesa e della società*, Milano 1997, 871–880; 954–971. Diese Liberalisierung bedeutete u. a., daß die Verpflichtung zum Gehorsam, persönlicher Askese und äußeren Andachtsübungen gemildert, die Freiheitsrechte der Ordensmitglieder verstärkt und die Regeln für den Austritt vereinfacht wurden.

⁸⁴ Vgl. St. Ansgar 1991, 42 f.; 48–55; Birgitta Laghe, *Den Evangeliska Mariavägen till enhet. En studie av Paulina Mariadotters spiritualitet*, Uppsala 2004, 165–167.

andere, für die schwedische Regierung heikle Frage, nämlich die zentralistische schwedische Schulpolitik. Sie stand im schroffen Gegensatz zum von der Konvention garantierten Recht der Eltern auf einen im Einklang mit den eigenen Überzeugungen stehenden Schulunterricht ihrer Kinder. Die sozialdemokratische Regierung wehrte sich aber entschieden dagegen, daß übernationale Organe die nationale Gesetzgebung würden beeinflussen können. Es geht hier um vor- und überstaatliche Rechte, die sowohl aus der katholischen wie aus der Naturrechtstradition der Aufklärung hergeleitet werden können und die sich in der Gesetzgebung vieler europäischer Staaten durchgesetzt haben. In Schweden tat man sich lange schwer damit, und in juristischen Kreisen wurde die Vorstellung eines über dem positiven Recht stehenden höheren Rechts als leere Metaphysik abgetan⁸⁵.

Das Europagericht war im Rahmen der zwischenstaatlichen Zusammenarbeit innerhalb des 1949 gegründeten Europarates entstanden. In Schweden, wie in den anderen nordischen Ländern auch, verhielt man sich anfänglich sehr skeptisch zu diesem Organ, das als ein Instrument der nun begonnenen westeuropäischen Integrationspolitik konzipiert war. Es wurde befürchtet, daß das Engagement im Europarat die schwedische Neutralitätspolitik kompromittieren könnte. Aber da das Organ infolge der politischen Entwicklung mit der Zeit diese Funktion verlor, wuchs unter den Schweden eine positivere Einstellung zur Tätigkeit des Rates. Die schwedische Neutralitätspolitik, deren Ausrichtung zum größten Teil von den Sozialdemokraten bestimmt wurde, war zu dieser Zeit nicht nur ein Ausdruck der prinzipiellen Allianzfreiheit des Landes, sondern auch eine Markierung einer Art dritten Weges zwischen den beiden ideologischen Großmächtsblöcken. Die Mehrheit des Reichstags stellte sich hinter diese Politik, und es herrschte weitgehend Einigkeit darüber, daß Schweden sich außerhalb der europäischen Integrationspolitik halten sollte. Für diese Haltung waren mehrere Gründe verantwortlich: Ein nicht unwichtiger Faktor war die starke katholische Präsenz in der damaligen Europapolitik. Die hervorragende Stellung führender katholischer Politiker trug dazu bei, den europäischen Organen eine katholische Prägung zu geben, was die Vorbehalte vieler Schweden gegen die europäische Integration verstärkte. Für die schwedischen Sozialdemokraten war die Dominanz der konservativen und katholischen Kräfte auf dem Kontinent ein Argument gegen eine stärkere politische Zusammenarbeit. Auch aus Reihen der Rechtspartei, die im allgemeinen mit dem Gedanken einer europäischen Union sympathisierte, wurde vor dem wachsenden politischen Einfluß der katholischen Kirche gewarnt⁸⁶.

⁸⁵ Vgl. Kellberg, *Den svenska inställningen*, aaO. (Anm. 1), 299–309.

⁸⁶ Vgl. Mikael af Malmberg, *Den ständaktiga nationalstaten. Sverige och den västeuropeiska integrationen*, Lund 1994, 131–227; 387–440; Stråth, *Swedish Image of*

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde die katholische Soziallehre auf eine neue Grundlage gestellt. Das katholische Lehramt erkannte das individuelle Selbstbestimmungsrecht, die Idee der Menschenrechte und die relative Autonomie der bürgerlichen Gesellschaft an, und die frühere Abgrenzungsstrategie der nichtkatholischen Welt gegenüber ist durch Dialog und Zusammenarbeit ersetzt worden. Bedingt durch die ekklesiologische Neuorientierung wird die Kirche nicht mehr als eine sakrale Institution dargestellt, die im Gegensatz zur modernen Gesellschaft und deren Prinzipien steht, sondern als Teil dieser Gesellschaft und ihrer Geschichte. Die Idee einer spezifisch katholischen Weltanschauung ist aufgegeben worden und damit auch das Fundament sowohl für den politischen Katholizismus wie für den konfessionell katholischen Staat⁸⁷. Selbst wenn das katholische Lehramt auch weiterhin totalitäre Ideologien verurteilt und sich das Recht vorbehielt, die Politik einer moralischen Prüfung zu unterziehen, geschah dies zum Teil auf Grund anderer Überlegungen als zuvor. Es ging nun nicht mehr darum, die Rechte der Kirche zu verteidigen, sondern um die Wahrung der Menschenrechte⁸⁸.

Dieser Wandel hat dazu beigetragen, daß die katholische Kirche heute ein akzeptierter Faktor in der nordischen Gesellschaft ist. 1982 haben die nordischen Länder volle diplomatische Verbindungen mit dem Heiligen Stuhl etabliert. Bald darauf machte der schwedische Ministerpräsident Olof Palme einen offiziellen Besuch im Vatikan. Im folgenden Jahr lud der Ministerpräsident die katholische Kirche zusammen mit Vertretern anderer Konfessionen zu offiziellen Beratungen über aktuelle ethische und soziale Fragen ein. Damit wurde ein neuer Abschnitt im Verhältnis der katholischen Kirche zum schwedischen Staat eingeleitet. Das zeigte sich auch auf dem Gebiet der Entwicklungshilfe, wo es, ähnlich wie in den anderen nordischen Ländern, zu einer engen Zusammenarbeit zwischen der katholischen *Caritas* und den staatlichen Behörden kam⁸⁹. Der

Europe, aaO. (Anm. 8), 369–372. Vgl. Martin Weber, Schweden und die Europäische Union. Europadebatte und Legitimität, Baden-Baden 2001, 119–164; 314–318.

⁸⁷ Vgl. Punt, Menschenrechte, aaO. (Anm. 73), 175–247; Helmut Hoping, Die Kirche im Dialog mit der Welt und der sapientiale Charakter christlicher Lehre, in: Peter Hünemann (Hg.), Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung, Paderborn 1998, 83–99. Die Revision der klassischen katholischen Toleranzdoktrin zugunsten des Prinzips der Religionsfreiheit löste eine starke Opposition seitens konservativer Gruppen innerhalb der katholischen Kirche aus. Nach der klassischen Doktrin war es nur die katholische Kirche, die als Inkarnation und Hüterin der Wahrheit verstanden wurde, die objektiv ein Recht auf Dasein hatte, während es sich für andere Glaubensgemeinschaften nur um Toleranz, also um ein negativ formuliertes, bürgerliches Recht, handeln konnte.

⁸⁸ Vgl. Jean-Marie Mayeur, Die Soziallehre der katholischen Kirche, in: ders. u. a. (Hgg.), Geschichte, Bd. 13, aaO. (Anm. 77), 290–301.

⁸⁹ Vgl. Kaj Engelhart, Kirche in Schweden hat Zukunft, in: St. Ansgar 1985, 45 f.; Werner, Schweden, aaO. (Anm. 12), 329 f.; Gärde, Från invandrarkyrka, aaO. (Anm. 5), 200–206.

Katholizismus tritt nicht mehr als ideologische Alternative zu den politischen Parteien auf, sondern als eine religiös motivierte Glaubensgemeinschaft, die ein ethisches und moralisches Fundament für die Politik anbietet.

Aber hier zeigten sich zugleich die Grenzen der katholischen Anpassung im Zeichen der Modernisierung. Auf dem Gebiet der Anthropologie und der Moral hat das katholische Lehramt seit Ende der 1960er Jahre die traditionellen Doktrinen wieder eingeschärft⁹⁰. Dies hat zum Aufkommen eines neuen Konfliktfeldes zwischen nordischer und katholischer Auffassung geführt, was auf dem Gebiet der Familien- und Sexualmoral besonders deutlich hervortritt. Die heute in den nordischen Ländern vorherrschende Haltung in Ehe- und Familienfragen weicht erheblich vom offiziellen katholischen Standpunkt ab. Außereheliche Gemeinschaften, Homosexualität und Schwangerschaftsabbruch sind in der Gesellschaft allgemein akzeptiert und werden zum Teil auch von den evangelisch-lutherischen Landeskirchen gutgeheißen oder stillschweigend toleriert. Im Gegensatz dazu haben im Herbst 1999 die katholischen Oberhirten der nordischen Länder einen gemeinsamen Hirtenbrief zum Thema Schwangerschaftsabbruch herausgegeben, der in einer Aufforderung an alle Christen des Nordens mündet, für die Unverletzbarkeit des menschlichen Lebens einzutreten⁹¹.

Die veränderte Stellung der katholischen Kirche in der nordischen Gesellschaft hat zu neuen Formen antikatholischer Rhetorik geführt. In Schweden kam dies deutlich zum Ausdruck im Zusammenhang mit den Debatten um den Eintritt in die Europäische Union. Nun galt nicht mehr der politische Katholizismus als Gefahr, sondern die katholische Ehe- und Sexuallehre⁹². Doch die Haltung der katholischen Kirche auf diesem Gebiet hat zugleich Voraussetzungen für neue Wege der Zusammenarbeit über die Konfessionsgrenzen geschaffen. Unter den protestantischen Christen des Nordens, nicht zuletzt innerhalb der Freikirchen, haben die konsequente Verteidigung der traditionellen Ehemoral und die Verteidigung

⁹⁰ Mit dem II. Vatikanum wurde die katholische Familiendoktrin dem gängigen bürgerlichen Familienbild angepaßt, indem die emotionalen und interpersonellen Zwecke der Ehe stärker betont und die eheliche Sexualität aufgewertet wurden. Mit der Enzyklika *Humanae vitae* von 1968 hat das katholische Lehramt die traditionelle Ehelehre, wonach die Ehe von der Reproduktion her betrachtet wird, wieder stärker hervorgehoben. Vgl. H. XXX Tyrell, Die Familienrhetorik des Zweiten Vatikanums und die gegenwärtige Deinstitutionalisierung von Ehe und Familie, in: Kaufmann u. a. (Hgg.), *Vatikanum II*, aaO. (Anm. 4), 375-400.

⁹¹ Vgl. *Att värna om livet. Herdabrev från de nordiska biskoparna om det ofödda barnets värdighet*, Stockholm 1999. Die Frage der wachsenden Kluft zwischen nordischen und lehramtlich katholischen Moralauffassungen in diesem Bereich war ein oft wiederkehrendes Thema auf den Tagungen der Nordisch Katholischen Bischofskonferenz.

⁹² Vgl. Klevenås, *Den katolska kyrkan och EG*, aaO. (Anm. 7), 86-91.

der Rechte der Ungeborenen seitens des katholischen Lehramtes zu einer positiveren Sicht der katholischen Kirche beigetragen. Sie manifestierte sich, zumindest indirekt, im Votum der Vertreter der Freikirchen zur schwedischen Mitgliedschaft in der Europäischen Union, wo diese Punkte neben der Verteidigung der Menschenrechte und der Arbeit für den Frieden als Beispiele dafür genannt wurden, wie die Kirchen zur Entwicklung eines gemeinsamen Wertgrundes innerhalb der Union beitragen könnten⁹³.

⁹³ Vgl. Kyrkorna och EU: remissvar om svenskt medlemskap utarbetat av Sveriges frikyrkoråd, Stockholm 1994.