

der Geschichte stehen sich zwei Systeme gegenüber: das Anerkennungstheoretische und das Zwangstheoretische. Nach dem Anerkennungstheoretischen sind Gesetze nichts anderes als Experimente, die sich in der Wirklichkeit erst bewähren müssen. Nach dem Zwangstheoretischen System gewinnen Gesetze dadurch ihre (Gesetzes-) Kraft, daß sie veröffentlicht werden. Es bestimmt hier allein der Gesetzgeber. Was die Untergebenen denken und wie sie handeln, ist nicht von Belang.

Mit der Geltungstheorie eng verwoben ist das Problem der *Rezeption*, also der Prozeß der Aufnahme von Gesetzen und Bestimmungen durch die Gemeinden. Dafür zunächst zwei Beispiele. Am 22. Februar 1962 hat Johannes XXIII. die Apostolische Konstitution „*Veterum Sapientia*“ über den Gebrauch der lateinischen Sprache in der Theologie und während des Studiums erlassen. In Wirklichkeit hat sich aber kaum jemand an diesen Erlaß gehalten. Im Gegenteil! Diese Bestimmung aus Rom war die Totenglocke für das Latein in der Kirche. Ein zweites Beispiel: Am 25. Juli 1968 erschien die Enzyklika „*Humanae Vitae*“ über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens. Ist es gewagt zu sagen, in weiten Teilen der Welt würden sich Katholiken nicht an dieses Gesetz halten? Diese beiden Beispiele zeigen, daß sich die Lehre vom Kirchenrecht nicht nur Gedanken machen muß, wie man Gesetze ausarbeitet und interpretiert, sondern auch, welche rechtserzeugende Kraft die ständige und einheitliche Übung einer christlichen Gemeinschaft hat, u. U. auch dann, wenn sie dem Gesetz zuwiderläuft und diesem abträglich ist.

Ein letztes Problem sei eben noch erwähnt. Es ist das Pro-

blem der *Transparenz der Kirchengebote auf Gott hin*. Der Geltungsanspruch des Kirchenrechts wird oft damit begründet, daß sich darin das Gesetz Gottes manifestiere bzw. daß das kirchliche Recht dessen Ausformung und Ausgestaltung sei. Aber nicht in jedem Fall gelingt der Aufweis, daß eine kirchliche Norm durch göttliches Recht fundiert ist. Gleichwohl können solche Gesetze sinnvoll und notwendig sein. Es wäre aber eine unzulässige Grenzüberschreitung, wenn wir in diesen Fällen die Kompetenz des kirchlichen Gesetzgebers und die Autorität kirchlicher Amtsträger mit der Autorität Gottes gleichsetzen wollen.

Am 27. November 1983 tritt der neue CIC in Kraft. Damit geht eine Entwicklung zu Ende, die durch Johannes XXIII. und das Zweite Vatikanische Konzil angestoßen wurde. Aber mit dem neuen Kodex ist nicht nur ein Ende erreicht, sondern – tiefer gesehen – auch ein Anfang gesetzt. Die Kanonistik sollte sich dieser Herausforderung und Aufgabe stellen. Sie darf auf keinen Fall meinen, nun auf ihren „Lorbeeren“ ausruhen zu können und auf eine zugleich kritische wie konstruktive Auseinandersetzung mit den auch von dem neuen Gesetzbuch gestellten Aufgaben und Problemen zu verzichten. Kein Geringerer als *Ulrich Stutz* erkannte diese Gefahr, als er – nach der Promulgation des ersten CIC (im Jahr 1917) – schrieb: „Jede Kodifikation hat fürs erste unweigerlich ein Überwuchern der meist recht öden und inhaltleeren Gesetzesjurisprudenz zur Folge. Alles stürzt sich auf das Gesetzbuch und meint, mit ihm auszukommen. Buchstabeninterpretation und Paragraphenweisheit gelten anfangs allein.“ (*U. Stutz, Der Geist des Codex Iuris Canonici*, Stuttgart 1918, S. 168.) *Reinhold Sebott*

Christentum in nachchristlicher Gesellschaft

Die christlichen Kirchen in den skandinavischen Ländern

Es kann auf den ersten Blick so aussehen, als seien die kirchlichen Verhältnisse in den skandinavischen Ländern einigermaßen gleichartig. Schließlich sind sie ja alle vom Luthertum bestimmt, dem in Skandinavien über 90 Prozent der Bevölkerung nominell angehören. Sie haben sich im 16. Jahrhundert der Reformation angeschlossen und waren jahrhundertlang von der katholischen Welt fast vollständig getrennt. Erst während des 19. Jahrhunderts begann das Einheitskirchensystem aufzubrechen.

Das wirkliche Bild bietet sich aber weniger einheitlich und weniger einfach dar. So wurde beispielsweise die mittelalterliche Struktur der Kirche, was die Hierarchie und auch die Liturgie betrifft, in Schweden und Finnland in größerem Umfang bewahrt als in Dänemark und Norwegen, die zur Zeit der Reformation ein Königreich bildeten. Kirchliche Gruppen, für die Sakrament, Liturgie und Amt im Vordergrund stehen, haben in der Schwedischen Kirche auch heute noch größere Bedeutung als in den anderen lutherischen Volkskirchen Skandinaviens.

Staatskirchentum und Erweckungsbewegung

Das 19. Jahrhundert war in ganz Skandinavien von *pietistischen Erweckungsbewegungen* geprägt, die nicht zuletzt als Reaktion gegen Verengungen der Aufklärung entstanden. In Schweden wandelte sich das kirchliche Leben während der ersten Jahrhunderthälfte vor allem in Småland und in West-Schweden im Gefolge strikt kirchenzentrierter Erweckungsbewegungen. Sie legten großes Gewicht auf die Lehr-Aufgabe der Pastoren und auf die Predigt, während Laieneinsatz und Vereinigungswesen abgelehnt wurden. Diese Tradition wird in der Schwedischen Kirche von heute „Altkirchlichkeit“ genannt. Wo sie noch Einfluß hat, ist die Teilnahme am kirchlichen Leben am stärksten.

In Norwegen war, jedenfalls im Westteil des Landes, die Erweckung schon um 1800 zum Durchbruch gelangt. Im Gegensatz zu Schweden wurde sie dort frühzeitig kanali-

siert in Laienorganisationen in Zusammenarbeit mit „erweckten“ Pastoren, die gegen kirchliche Autorität skeptisch eingestellt waren und deshalb eine Staatskirche mit schwacher Leitungsvollmacht befürworteten.

Dieser Typ der Erweckungsbewegung, „Innere Mission“ genannt, gewann auch in der dänischen Kirche große Bedeutung. Dort entwickelte sich im letzten Jahrhundert vor allem aus *Grundtvigs* Verkündigung ein volksskirchlich und sakramental geprägtes Christentum, das gleichzeitig kulturoffen und im Ausbildungswesen aktiv war. Dabei erlangten die Volkshochschulen eine besondere Bedeutung. Die Betonung lokaler Initiative und selbständiger Verantwortung führte dahin, daß in der dänischen Kirche eigene „Wahlgemeinden“ entstanden: das entsprechende Gesetz räumt das Recht freier Gemeindebildung um einen Geistlichen der Volkskirche ein.

Im schwedischen und im finnischen Lappland wurde *Lars-Levi Laestadius* zum Begründer einer Erweckungsbewegung mit stark charismatischem Einschlag, Propagierung des öffentlichen Sündenbekenntnisses und strengem Nein zur Welt. Sie wurde von Laienpredigern getragen, die für das Verbleiben in den Volkskirchen eintraten. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts traten in Schweden und Finnland dann „neuevangelische“ Erwecker auf: in Finnland blieb die damit ausgelöste Bewegung innerhalb der Kirche; in Schweden dagegen bildeten sich getrennte Organisationen, die ihre eigenen Gottesdienste abhielten. Während des 19. Jahrhunderts drangen daneben Methodismus und Baptismus vor, so daß auch angelsächsischer Einfluß auf die Erweckungsbewegungen einwirkte.

Die Schwedische Kirche schuf sich nach Aufhebung des Ständereichstages 1866 eine Repräsentation in der *Synode*. Auch in Finnland bildete sich eine Synode. Sie setzt sich aus Bischöfen, Pastoren und Laien zusammen, die von den Kirchenräten der Pfarreien gewählt wurden. In Norwegen und Dänemark verfügten die Kirchen dagegen nie über ein eigenes zentrales Organ, sondern wurden fast ganz von den staatlichen *Kirchenministerien* verwaltet. Allerdings ist in Norwegen in bezug auf das Verhältnis von Kirche und Staat in den letzten Jahren einiges in Bewegung gekommen. So wird 1983 erstmals die *neue achtzigköpfige Kirchenversammlung* zusammentreten. Sie erhält weitgehendere Befugnisse als die bisher bestehende Versammlung aus Vertretern der Diözesanräte. Die starken pietistischen Laienbewegungen stehen solchen Veränderungen allerdings eher ablehnend gegenüber. Sie fürchten, daß damit Kreise in der Kirche stärkeren Einfluß gewinnen könnten, die keine überzeugten Christen sind. Sie verstehen sich als die eigentlichen Vertreter lutherischer Frömmigkeit in Norwegen und sind im großen und ganzen mit dem traditionellen Staatskirchentum einverstanden, mögen sie auch die wachsende Emanzipation des Staates von christlicher Ethik, z. B. in der Gesetzgebung zum Schwangerschaftsabbruch, beklagen. Der Gegensatz zwischen diesem sogenannten „Bethausvolk“ und dem Kulturprotestantismus führte schon um die Jahrhundertwende dazu, daß die freie theologische Gemeindefakultät in Oslo gegründet wurde, die heute 90% der Pastoren ausbildet. Es gibt in der norwegischen Kirche auch eine mehr oder weniger hochkirchliche Gruppe, die zwischen der „Inneren Mission“ und den Liberalen steht, und eine gegenüber dem Staat selbständigere Kirche befürwortet.

In Dänemark ordnet die Volkskirche heute auf der Ebene der Pfarreien ihre Angelegenheiten weitgehend selbst, und die meisten Kirchenmitglieder sind offensichtlich mit dieser Organisationsstruktur zufrieden. Das Bischofskollegium hat keine Entscheidungsvollmacht in Fragen von Lehre und Gottesdienst und auch nicht das Recht, die Kirche nach außen zu vertreten. Von pietistischer Seite gibt es eine starke Opposition gegen die zu progressive Theologie, die – wie man meint – die theologischen Fakultäten beherrscht und damit auch die Pastorenausbildung bestimmt. Eine freie Gemeindefakultät besteht seit 1973 in Aarhus.

In Finnland ist die Kirche mehr und mehr dazu übergegangen, ihre Angelegenheiten durch die Synode und die von ihr eingesetzte Kirchenleitung zu regeln.

In Finnland ist die Kirche mehr und mehr dazu übergegangen, ihre Angelegenheiten durch die Synode und die von ihr eingesetzte Kirchenleitung zu regeln.

Konflikte in der Schwedischen Kirche

Die kirchliche Entwicklung in Schweden wird seit Ende der 50er Jahre zum großen Teil durch *zwei Problemkomplexe* bestimmt: die Fragen nach der Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche und die gegensätzlichen Auffassungen hinsichtlich der Zulassung von Frauen zum Amt. In Dänemark wurde erstmals 1948, in Norwegen 1961 eine Frau ordiniert. Die Zahl der weiblichen Pastoren war in Norwegen allerdings nie sehr groß (gegenwärtig sind nur 50 der etwa 1050 Pastoren Frauen); zu stark war der Widerstand von seiten der Laienbewegungen. Die meisten Pastorinnen sind in Krankenhäusern oder ähnlichen Institutionen tätig, nur wenige im Gemeindedienst. In Finnland ist die erforderliche Zweidrittel-Mehrheit für die Ordination von Frauen in der Synode noch nicht erreicht worden, aber möglicherweise wird es bald dazu kommen.

In Schweden waren die Gegensätze dramatischer. 1957 wies zwar eine Synode die Frauenordination ab, aber der Reichstag nahm die Vorlage an, und die Regierung berief für 1958 eine neue Synode ein, auf der sich dann eine *Mehrheit für weibliche Pastoren* ergab. Gleichzeitig wurde allerdings die sogenannte „Gewissensklausel“ eingeführt, die besagte, daß die Schwedische Kirche die Auffassung derjenigen Pastoren respektiere, die die Ordination von Frauen aufgrund ihrer theologischen Überzeugung ablehnten. Demnach konnte sich ein Bischof weigern, eine Frau zu ordinieren, oder ein Pastor es ablehnen, gemeinsam mit einer weiblichen Kollegin ordiniert zu werden oder einen Gottesdienst zu leiten.

Die Bereitschaft zur Duldung eines derartigen Widerstandes, der als gegen die Gleichstellung von Mann und Frau gerichtet aufgefaßt werde, schrumpfte in der öffentlichen Meinung und unter Politikern jedoch mehr und mehr. Im

Frühjahr 1982 wurde schließlich die Gewissensklausel abgeschafft. Inzwischen haben mehrere Gruppen innerhalb der Schwedischen Kirche nicht zuletzt aufgrund ihrer Ablehnung der Frauenordination unabhängige „Dekanate“ gebildet. Diese Gruppen, die der Kirche darüber hinaus mangelndes spirituelles Profil vorwerfen, planen für dieses Frühjahr eine alternative Synode.

Diese Auseinandersetzungen haben die Bemühungen um eine Reform des Verhältnisses von Staat und Kirche blockiert. Die Gegner weiblicher Pastoren waren Diskriminierungen von staatlicher Seite ausgesetzt, etwa wenn es um Ernennungen für kirchliche Ämter ging. Sie waren verständlicherweise die entschiedensten Verfechter einer vom Staat möglichst unabhängigen Kirche. Das hat dazu geführt, daß manch einer, der prinzipiell das Staatskirchentum abgeschafft wissen wollte, schwankend wurde, weil er meinte, die weitere staatliche Lenkung der Kirche biete die Garantie dafür, daß Frauen nicht diskriminiert würden und daß „reaktionäre Dunkelmänner“ nicht größeren Einfluß gewännen. Unter den politischen Parteien waren die Meinungen geteilt: es war vor allem die Zentrums-Partei, die die „offene Volkskirche“ beibehalten wollte. Wichtig ist auch, daß die örtlichen „Kirchenbevollmächtigten“ (sie werden von den politischen Parteien nominiert) zu einem überwiegenden Teil das herkömmliche Staatskirchentum befürworteten.

Durch die Synode im Frühjahr 1982 wurde jetzt eine *klare Entscheidung in Sachen Kirche und Staat* getroffen. Nach der dort gebilligten neuen Kirchenverfassung wird in Zukunft nur das Parlament Kirchengesetze verabschieden, ohne Vetorecht der Kirchenversammlung. Dafür erhält aber die Kirchenversammlung das Recht, über innerkirchliche Fragen wie Liturgie und Sakramentenverwaltung künftig allein zu entscheiden. Statt bisher 96 wird die Kirchenversammlung in Zukunft 251 Mitglieder haben; sie wählt einen Zentralvorstand als kirchenleitendes Gremium. Während bisher die Bischöfe ex officio Mitglieder der Versammlung waren und ein Teil der Sitze für Pastoren reserviert war, entfallen diese Klauseln nach den neuen Regelungen. Hinter der Neuordnung steht die Absicht der Regierung, das Gleichgewicht zwischen Staat und Kirche in der gewohnten Form zu erhalten; gleichzeitig soll eine künftige stärkere Trennung von Staat und Kirche durch die neue Ordnung nicht behindert werden. Viele sind jedoch der Ansicht, daß die Neuregelung in Wirklichkeit auf mehr staatliche Leitung hinauslaufen wird und daß innerhalb der Kirche mit einer Akzentverschiebung von der „geistlichen Amtsverwaltung“ auf die „im Volk verankerte Selbstverwaltung“ zu rechnen ist. Eine Minderheit unter Bischöfen und Pastoren begrüßt die neue Ordnung. Aber viele beklagen, daß der 1978 lancierte Vorschlag einer vollständigen Trennung von Staat und Kirche nicht verwirklicht wurde.

Hochkirchler und Evangelikale

Für die Darstellung der gegenwärtigen Situation ist es unumgänglich, die genannten Konflikte zu erwähnen; sie

haben das Leben der Schwedischen Kirche während der letzten 25 Jahre entscheidend mitgeprägt. Aber es versteht sich von selbst, daß es daneben auch ein *kirchliches Alltagsleben* gibt. Die wohl wichtigste Strömung in der Schwedischen Kirche des 20. Jahrhunderts ist die *hochkirchliche Bewegung*, als „kirchliche Erneuerung“ institutionalisiert.

Sie besteht seit den 20er Jahren, vor allem von anglikanischen und in geringerem Maße von römisch-katholischen Vorbildern inspiriert. Sie wollte das gesamtkirchliche Erbe in der Schwedischen Kirche wiedererwecken und lebendig machen. Was die Liturgie betrifft, war ihr Erfolg erstaunlich groß. Der Gebrauch liturgischer Kleidung ist beispielsweise allgemein geworden. Das Stundengebet ist heute eine weitverbreitete Form des Gottesdienstes, besonders in kirchlichen Institutionen, bei Tagungen, Jugendlagern u. ä. Auch kann der hochkirchlichen Bewegung ein Gutteil der Verdienste um die wachsende Pflege der Eucharistie zugeschrieben werden.

Auf dem Feld der dogmatischen und spirituellen Erneuerung waren dagegen keine vergleichbaren Erfolge zu verzeichnen. Die Bewegung hat keinen führenden Theologen hervorgebracht. Mehrere Exegeten gerieten in eine schwierige Position, als man mit rein exegetischen Argumenten die Frage der Zulassung der Frau zum Amt entscheiden wollte. Viele, die die sakramentale und liturgische Erneuerung bejahten, konnten sich zu einem absoluten Widerstand gegen die Frauenordination nicht entschließen. Andere Hochkirchliche verbanden sich darum mit Evangelikalen und „Altkirchlichen“, die oft eine fundamentalistische Bibelauslegung praktizieren.

Wenn auch die aus dem 19. Jahrhundert stammenden Erweckungsbewegungen weiterhin die kirchliche Landschaft in Schweden prägen, hat ihre *Vitalität* und ihr *Regenerationsvermögen* dennoch *abgenommen*. Immerhin hat aber die evangelikale Erneuerung, die sich auch in Schweden in den 70er Jahren vorwiegend in Studenten- und Gymnasiastenzirkeln ausbreitete, der pietistischen Richtung neues Leben gegeben. Deren wichtigste Organisation, die „Evangelische Vaterlandsstiftung“, hat mit einer eigenen Pastorenausbildung begonnen. Sie arbeitet mit der Universität Uppsala zusammen und wird möglicherweise eine bekennnistreue freie Fakultät errichten. Demgegenüber sind die *theologischen Fakultäten* an den staatlichen Universitäten sowie der *Religionsunterricht* in der Schule, der Pflichtfach ist, völlig *entkonfessionalisiert*: der christliche Glaube wird rein historisch-deskriptiv dargestellt. Der Einfluß, den die Schwedische Kirche noch auf die Fakultäten ausübt, ist der des wichtigsten „Abnehmers“ ihrer Absolventen. Die Bischöfe haben die Möglichkeit, eine bestimmte Fächerkombination für die zukünftigen Pastoren vorzuschreiben und Repräsentanten der Kirche können durch eine gewisse Mitsprache in den dafür zuständigen Ämtern auf die inhaltliche Gestaltung der Studiengänge und auf Stellenbesetzungen einwirken. Die praktische Pastorenausbildung ist seit einigen Jahren auf kircheneigene Institute verlagert worden. Eine zunehmende Anzahl von Lehrern und Forschern an den

theologischen Fakultäten steht im übrigen außerhalb der Schwedischen Kirche.

Die *Säkularisierung von Institutionen des öffentlichen Lebens*, die einmal von der Kirche aufgebaut worden sind, ist in Schweden schrittweise und ohne jeglichen „Kulturkampf“ verlaufen. Darum hat auch die Schwedische Kirche in keinerlei größerem Umfang Bildungs- und Wohlfahrtseinrichtungen geschaffen. Ausnahmen von der Regel gibt es nur auf Gebieten, wo kein Monopol öffentlicher Träger herrscht, also bei den Volkshochschulen oder auf dem Gebiet freier Erwachsenenbildung.

Kirche und Gesellschaft

Im ganzen gesehen spielen Kirche und Christentum als gesellschaftlich wirkende Kräfte in Norwegen und Finnland eine größere Rolle als in Schweden und Dänemark. So enthält die norwegische Verfassung Formulierungen, die das Luthertum als offizielle Staatsreligion anerkennen. Dies hatte zur Folge, daß der Protest gegen das neue Abtreibungsgesetz unter Berufung auf die Verfassung erfolgen konnte, z. B. beim Rücktritt des Bischofs von Borg von seinem Amt im Jahre 1976. Später weigerte sich ein Pastor aus Protest gegen das Abtreibungsgesetz, seine Aufgaben als staatlicher Beamter wahrzunehmen. In dem darauf folgenden Gerichtsverfahren gab ihm das Gericht in erster Instanz unter Hinweis auf die Verfassung recht.

Die Stellung der *Volkskirche* ist in Finnland wenig umstritten, wo die Kirche in weitgehendem Einverständnis mit dem Staat ihre soziale und diakonische Tätigkeit ausbauen konnte. Gleichzeitig ist ihre Selbständigkeit gegenüber dem Staat schrittweise größer geworden. Innerkirchliche Bewegungen haben zeitweise auch eine politische Rolle gespielt, gegenwärtig hauptsächlich die Laestadianer im Norden, während in den 30er Jahren rechtsradikale Strömungen ihre besondere Stütze unter den „Erweckten“ hatten.

In Norwegen hat die christliche Glaubens- und Lebenshaltung als sozialer und politischer Faktor zwar eine ähnliche Bedeutung wie in Finnland. Die Polarisierung zwischen der Arbeiterbewegung und dem bürgerlich-konservativen Großstadtmilieu einerseits und dem „Bethausvolk“ in West- und Südnorwegen ist allerdings stärker geworden. Die von den pietistischen Kreisen getragene „Christliche Volkspartei“ hat gegenwärtig einen Stimmenanteil von 10 bis 12 Prozent.

Das Luthertum in Dänemark und Schweden ist nicht im selben Maß wie in Norwegen und Finnland mit einem eher kulturfeindlichen Pietismus verbunden. Seine *kulturelle Wirksamkeit* ist größer, als es die eingeschränkten Einflußmöglichkeiten im sozialen und politischen Leben vermuten lassen. So wirkt im dänischen Geistesleben das Werk von Grundtvig und Kierkegaard immer noch weit über die religiös-kirchlichen Grenzen hinaus nach. Aufs Ganze gesehen treten in der dänischen Öffentlichkeit einzelne Theologen stärker hervor als die Kirche als Institution.

In Schweden erfährt das Christentum seit Beginn der 80er Jahre mindestens als Lebensdeutung, als tiefverwurzeltes und unumgängliches Symbolgefüge eine *Wiederbelebung* in der Literatur und in der intellektuellen Debatte. Daran hat aber die Schwedische Kirche so gut wie *keinen Anteil*. Dazu sind die traditionellen Erwartungen an die Kirche als Dienstleistungsinstitution, denen sich diese selbst weit hin angepaßt hat, noch zu stark verwurzelt. Die kleinen Ortsgemeinden scheinen im Gegenzug zur allgemeinen Tendenz zur Zentralisierung hie und da eine gewisse Bedeutung als eine Art Heimat- und Kulturverein zu bekommen, nicht zuletzt durch ihre expandierende kirchenmusikalische Tätigkeit. In den Vororten der Großstädte wird die Kirche vielfach als eine der allgemeinen Versicherung vergleichbare *Dienstleistungsorganisation* aufgefaßt. In diesem Milieu ist dann auch der Vorschlag, die kirchlichen Dienste pauschal in den übrigen kommunalen Service einzugliedern, nicht schwer zu verstehen.

Der *Gottesdienstbesuch* liegt in allen lutherischen Kirchen Skandinaviens sehr niedrig: Eine Umfrage in Dänemark ergab 1974, daß 2% der Kirchenmitglieder am Sonntag und etwa 20% an den höchsten Festtagen den Gottesdienst besuchen. In Schweden nehmen nach neuesten Erhebungen gegenwärtig 4,9% der Bevölkerung an den Sonntagsgottesdiensten der Schwedischen Kirche teil. Während der letzten 10 bis 15 Jahre ist die Nachfrage nach Kasualien zurückgegangen, besonders stark in Schweden, wo nur noch ca. 75% aller Geborenen in der Schwedischen Kirche getauft werden, sei es als Kinder, sei es später, zumeist in Verbindung mit der Konfirmation. Für Dänemark liegt die Zahl bei 85%, in Norwegen und Finnland noch bei 90%. Rechnet man als „Taufpotential“ nur die Kinder, von denen wenigstens ein Elternteil Mitglied der Kirche ist, ändern sich die Ziffern. Finnlands Kirche liegt dann fast bei 100%, für die Schwedische Kirche liegt die Zahl zwischen 80 und 85%. Da die Taufe zur Zugehörigkeit zur Kirche nicht notwendig ist, sind 12 bis 15% der neuen Mitglieder der Schwedischen Kirche nicht getauft. Etliche davon werden später als Erwachsene in freien Gemeinschaften getauft. Anders liegen die Verhältnisse in der finnischen Kirche, die Ungetaufte nicht als Mitglieder anerkennt.

In der Schwedischen Kirche werden etwa zwei Drittel der 15jährigen konfirmiert, das sind 75% aller Getauften. Für Dänemark liegt die Ziffer etwas höher. In Norwegen und Finnland werden fast alle Getauften auch konfirmiert. Niedriger sind in allen Ländern die Zahlen bei den kirchlichen Eheschließungen: In Schweden sowie in Dänemark liegt der Anteil kirchlicher Trauungen unter 60%, wogegen er sich in Norwegen etwa auf 70% beläuft. In Finnland ist der Prozentsatz der kirchlichen Trauungen noch höher.

Die Rolle der Freikirchen

Während die Erweckungsbewegungen in den übrigen nordischen Ländern innerhalb der Kirchen verblieben sind und diesen weiterhin ihren Stempel aufprägen, bilde-

ten sich in Schweden *freie Gemeinschaften*. Die ältesten von ihnen erreichten ihre größte zahlenmäßige Stärke gegen Ende der 20er Jahre. Seitdem sind sie stark zurückgegangen. In Schweden hat sich aus der Pfingstbewegung während der letzten Jahrzehnte die größte freie Gemeinschaft entwickelt (etwa 100 000 Mitglieder). Ihr Zuwachs hat aber den Rückgang älterer Gemeinschaften nicht ganz aufwiegen können. Es besteht ein deutlicher Unterschied zwischen den älteren Gemeinschaften, die heute ökumenisch aufgeschlossen und theologisch liberal und den jüngeren, die evangelikal orientiert und zugleich ökumenisch zurückhaltend sind. Der „*Schwedische Missionsbund*“, der Teil der Erweckungsbewegung der vor 100 Jahren mit der Schwedischen Kirche brach, hat sich nur zögernd und zweifelnd in Richtung auf ein konsequentes Freikirchentum vorgearbeitet. Die Mehrzahl seiner Mitglieder ist formell innerhalb der Schwedischen Kirche verblieben.

Auch die Verantwortlichen der *Pfingstbewegung* haben ihre Mitglieder durchweg dazu aufgefordert, ihre Zugehörigkeit zur Schwedischen Kirche beizubehalten, teils weil diese als der Garant für ein Minimum an christlichem Einfluß im öffentlichen Leben betrachtet wurde, teils weil man die Schwedische Kirche nicht als Kirche im Sinne des Neuen Testaments und darum auch nicht als Konkurrentin der eigenen „Kirchen“ auffaßte. Andere Gemeinschaften haben dagegen stärker für die Freikirchlichkeit votiert.

Früher bestand eine weitgehende Identifikation zwischen den Freikirchen und dem schwedischen politischen Liberalismus. Diese politische Orientierung ist aber in den letzten Jahren schwächer geworden, wenn auch Freikirchliche in der Leitung der liberalen Volkspartei immer noch vertreten sind. Den Sozialdemokraten ihrerseits ist in auffallendem Maße daran gelegen, den „christlichen Sozialdemokraten“ Raum und Gelegenheit zu Meinungsäußerung zu geben, nicht zuletzt im Reichstag. In Radio und Fernsehen wie auch in gewissen ökumenischen Organen – in den ökumenischen Studentenbewegungen usw. – spielten christliche Sozialisten seit der politisch-gesellschaftlichen Radikalisierung gegen Ende der 60er Jahre eine fast dominierende Rolle.

Die Freikirchen haben in Schweden gegenwärtig insgesamt knapp 300 000 Mitglieder, die Kinder nicht mitgerechnet. Dagegen ist in Finnland die orthodoxe Kirche mit 55 000 Gläubigen die zweitgrößte Gemeinschaft. Vor dem Zweiten Weltkrieg lebten 80% der Orthodoxen in Karelien, das an die Sowjetunion abgetreten werden mußte. Von dort breiteten sich die orthodoxen Karelier über Finnland aus. Aber während der 70er Jahre scheint eine geistliche Erneuerung erreicht worden zu sein. Die Pfingstbewegung gewann in Finnland rasch an Boden. Heute hat sie etwa 45 000 Mitglieder. Ungefähr ebenso viele Pfingstler gibt es in Norwegen, wo die übrigen freien Gemeinschaften nur rund 10 000 Mitglieder haben. In Dänemark sind die Freikirchen am schwächsten, so daß dort die katholische Kirche die zweitgrößte Gemeinschaft bildet.

Katholiken: Minderheit mit Anziehungskraft

Den katholischen Ortskirchen in den skandinavischen Ländern ist ihre *Minderheitensituation* gemeinsam; dennoch lassen sich einige Unterschiede in den kirchlichen Verhältnissen nicht übersehen:

Am besten etabliert ist die katholische Kirche in Dänemark, wo sie ein starkes einheimisches Gepräge hat, aber gleichzeitig immer auch mit ausländischen Priestern und Ordensfrauen gut versorgt war. Durch ihre Schulen und Krankenhäuser verfügt sie über eine feste Infrastruktur, die allerdings in jüngster Zeit zur Belastung geworden ist, vor allem wegen des mangelnden Nachwuchses an Ordensberufen. Die Zahl der Katholiken in Dänemark ist während der letzten Jahrzehnte ungefähr gleich geblieben. Es gibt gegenwärtig etwa 28 000 dänische Katholiken. Dazu kommen mehrere tausend Einwanderer, die aber nur in geringem Maße in den Pfarreien integriert worden sind. Die dänische Kirche war in der Nachkonzilszeit starken Wandlungen unterworfen. So wurde im Jahr 1969 eine Synode abgehalten, die die besten Kräfte der Kirche auf Jahre hinaus mit der Durchführung von Strukturreformen intensiv beschäftigte. Relativ viele Priester haben ihr Amt aufgegeben; dafür gab es allerdings einen verhältnismäßig guten Priesternachwuchs.

In Norwegen gibt es etwa 15 000 Katholiken, überwiegend norwegischer Nationalität. Das Land ist aufgrund der großen Entfernungen und der (früher) beträchtlichen Kommunikationsschwierigkeiten als einziges in mehrere kirchliche Verwaltungsbezirke aufgeteilt: außer der Diözese Oslo gibt es noch die beiden apostolischen Präfekturen Tromsø und Trondheim. In Finnland zählt die katholische Kirche nur 3000 Gläubige. Früher handelte es sich dabei hauptsächlich um Angehörige der schwedischen Minderheit, was heute nicht mehr zutrifft.

In Schweden ist die katholische Kirche gemessen an der Zahl der getauften Christen die zweitgrößte Gemeinschaft. Die offizielle Ziffer, die sich ergibt, wenn man sich auf die Kartotheken der Pfarreien und die abgerundeten Schätzungen der nationalen Gruppen stützt, soweit sie mit ihren Seelsorgern Verbindung haben, liegt bei 105 000. Die Gesamtzahl der Katholiken liegt wahrscheinlich noch etwas höher, aber wenn man von der Seelenzahl der in den Pfarreien erfaßten Gläubigen ausgeht, kommt man vermutlich nicht weit über 60 000.

Beim Ausbruch des Zweiten Weltkriegs gab es in Schweden erst 5000 Katholiken. Die spätere Zunahme ist vor allem der Einwanderung von Arbeitskräften aus Italien, Spanien und Jugoslawien zu verdanken; dazu kamen Flüchtlinge aus Polen, Ungarn, der Tschechoslowakei und aus Lateinamerika. Es dürfte kaum eine katholische Diözese in der Welt geben, die in demselben Grade wie die von Stockholm eine *kosmopolitische Diaspora* ist. Das schafft natürlich große Probleme sowohl für die Seelsorge wie auch für den Zusammenhalt unter den Mitgliedern der Pfarreien. Bei dem schwachen Netzwerk von ungefähr 30 Pfarreien und ca. 100 Priestern sind schon

daher die Aussichten auf Bewahrung des Glaubens nicht die allerbesten.

In allen nordischen Ländern übt die katholische Kirche allerdings eine gewisse *Anziehungskraft auf Intellektuelle und Künstler* aus. Sie fanden hier eine radikalere und zugleich traditionsreiche Alternative zu den lutherischen Volkskirchen. In Schweden wurden die 50er Jahre zu einem Jahrzehnt zahlreicher „Bekehrungen“. Es gab Konvertiten unter den Schriftstellern (von denen sogar zwei unter die „Achtzehn“, d. h. in die Schwedische Akademie, aufgenommen wurden), und es gab sie, weil die Krisen der Schwedischen Staatskirche manche Pastoren und etliche Laien dazu veranlaßten, katholisch zu werden. Dabei ging es nicht um bloße Protesthandlungen; vielmehr schien es diesen Kreisen nicht möglich, in der Schwedischen Kirche katholisch zu leben, und ihre Hoffnungen auf Wiedervereinigung schienen in hoffnungslose Fernen gerückt. Um 1960 belief sich die Anzahl der jährlichen Übertritte zur katholischen Kirche auf über 100; um 1970 war sie auf 25–30 abgesunken. Inzwischen ist sie aber wieder auf 80 gestiegen.

Die katholischen Kirchen in Dänemark und Norwegen sind bei der Errichtung von *Pastoral- und Laienräten* weiter vorangekommen als die Kirche in Schweden. Eine Ursache für deren Zurückhaltung war das ethnische Mosaik, als das sich die schwedische Kirche darstellt und nicht zuletzt die Einsicht, daß sich solche Gremien normalerweise überwiegend aus Schweden rekrutieren und damit der Verschiedenheit der nationalen Gruppen nicht genügend Rechnung tragen. Erst im November 1982 trat der erste schwedische Pastoralrat zusammen. Dabei waren Laienvertreter aller Gemeinden, Repräsentanten der Priester, Ordensschwwestern und einiger Diözesanorgane vertreten. Noch in der Mitte der 60er Jahre schien der Weg zu einer katholischen Beteiligung an der schwedischen ökumeni-

schen Zusammenarbeit lang und unsicher. Doch 1970 wurde die katholische Kirche dann Mitglied des Schwedischen Ökumenischen Rates und spielte schon beim ersten ökumenischen Kirchentag 1972 eine gewisse Rolle. Offenbar hatte vor allem die Vollversammlung des Weltkirchenrates in Uppsala 1968 für diesen Durchbruch entscheidende Bedeutung. 1970 wurde auch eine *offizielle theologische Gesprächsgruppe* zwischen der schwedischen Kirche und der katholischen Kirche vom Erzbischof und dem katholischen Bischof von Stockholm ins Leben gerufen. Sie hat seitdem zwei Studiendokumente erarbeitet, eines über Ehe und Familie, das andere über Taufe und christliche Initiation.

Dänische Theologen haben eine bedeutsame Rolle im internationalen Gespräch zwischen Lutheranern und Katholiken gespielt. Prof. *Kirsten E. Skydsgaard* war vor und während des Konzils ein Pionier in den katholisch-lutherischen Beziehungen. Bischof *Hans-Ludwig Martensen* von Kopenhagen spielt als katholischer Vorsitzender der gemeinsamen römisch-katholisch-evangelisch-lutherischen Kommission eine wichtige Rolle in den gegenwärtigen ökumenischen Bemühungen.

In Finnland hat sich die ökumenische Zusammenarbeit etwas später als in Schweden entwickelt. Zuerst waren nur Mitglieder des Weltkirchenrates im nationalen ökumenischen Rat vertreten, aber seit einigen Jahren ist auch die katholische Kirche ordentliches Mitglied. 1979 wurde ein erster ökumenischer Kirchentag in Turku gehalten. Norwegen hat das schwierigste ökumenische Klima. Weite Kreise innerhalb der lutherischen Kirche stehen auch dem Weltkirchenrat kritisch gegenüber. Aber auch hier ist die soziale und kulturelle Isolierung der Katholiken im großen und ganzen durchbrochen, und seit kurzem hat das Land sogar einen katholischen Kultusminister.

Lennart Ejerfeldt

Kurzinformationen

Am 22. Januar wurde die Bulle Johannes Pauls II. zur Ankündigung des Außerordentlichen „Heiligen Jahres der Erlösung“ veröffentlicht (vgl. *Osservatore Romano*, 22. 1. 83). Die vom 6. Januar datierte Bulle beginnt mit den Worten „Aperite portas Redemptori“. Das Heilige Jahr der Erlösung müsse, so der Papst, allem Leben der Kirche einen besonderen Charakter verleihen, „damit die Christen durch persönliche Erfahrung alle Reichtümer neu zu entdecken vermögen, die das seit der Taufe empfangene Heil ständig in sich birgt“. Es könne sein Ziel nur dann voll erreichen, wenn es in einen neuen Einsatz aller und jedes einzelnen für den Dienst an der *Versöhnung* nicht nur zwischen allen Jüngern Christi, sondern zwischen allen Menschen sowie für den Dienst am Frieden zwischen allen Völkern einmünde. Johannes Paul II. betont, jeder Gläubige solle sich vor allem zu einem „besonderen Akt der Buße und Erneuerung“ aufgerufen wissen und hebt dabei besonders auf den *Wert und die Unersetzbarkeit der sakramentalen Beichte* ab: Der Weg, den Christus zur Wiederherstellung des Gnadenstandes gezeigt habe, gehe über die Kirche, die durch das Sakrament der Buße die persönliche Beziehung zwischen dem Sünder und dem Erlöser wiederherstelle. Es folge aus dem Ge-

heimnis der Erlösung, daß der der von Gott den Hirten der Kirche anvertraute Dienst der Versöhnung „seinen natürlichen Vollzug im Sakrament der Buße findet“. Dem erneuerten Bewußtsein von der Sünde müsse eine „erneute Wertschätzung des Gnadenlebens“ entsprechen, die der Herr seiner Kirche als neue Erlösungsgabe schenken werde. Ein eigener Abschnitt gilt der *Bedeutung Marias* für das Heilige Jahr der Erlösung: „Wie Maria bei der Morgenröte der Erlösung der Kirche in Glaube und Liebe voranging, so gehe sie ihr heute voran, da diese mit dem Jubiläumsjahr dem Weg ins nächste Jahrtausend der Erlösung beginnt.“ Der Papst wendet sich auch an die *anderen christlichen Kirchen* und weist darauf hin, daß der Glaube an die Erlösung des Menschen durch Jesus Christus allen Christen gemeinsam sei. Die Bulle enthält schließlich die Bestimmungen für die Gewinnung des mit dem Heiligen Jahr verbundenen *vollkommenen Ablasses*, sowohl in den einzelnen Ortskirchen wie bei einem Besuch in Rom. Johannes Paul II. äußert den Wunsch, man solle der persönlichen und sakramentalen Beichte sowie dem würdigen Kommunionempfang als den wichtigsten Bedingungen für den Ablass tragende Bedeutung geben.