

doxer (Overbeck) wie anglikanischer (Pusey) Seite bewirkte Desillusionierung, so daß das Unterfangen nicht mehr wiederholt wurde. – Das vorletzte Kapitel behandelt D.s literarische Tätigkeit von 1871 bis 1890 (438–482). Sie besteht in einer Fülle von Vorträgen und Einzelbeiträgen, jedoch trotz aller Anläufe nicht mehr in einem größeren Werk. Der Autor vermutet, daß ihm das Trauma der Exkommunikation letztlich die innere Kraft dazu nahm, in seinen beiden letzten Lebensjahrzehnten noch ein solches fertigzustellen (447f.).

Wer von dieser Darstellung ein stimmiges, in sich kohärentes neues Döllinger-Bild erwartet, wird gewiß enttäuscht. Der Autor versucht nicht, die innere Widersprüchlichkeit und Spannung D.s auf einen Nenner zu bringen. „Wie Döllinger gerecht werden? Der Versuch mißlingt, den Historiker und Theologen D., dem damals die Stimme weitgehend versagte, den Polemiker und Agitator D. der *Allgemeinen Zeitung*, den Priester D. in seiner Angst vor einer kirchlichen Maßregelung und seiner Sorge vor dem Verlust der akademischen Tätigkeit, den Menschen D., der bei aller vermeintlichen Kaltblütigkeit überaus sensibel reagierte, auf einen Nenner zu bringen. Der wiederholt erhobenen strengen Kritik, daß er Konzilsjournalismus und Konzilstheologie, Agitieren und Argumentieren verwechselt habe, ist nichts beizufügen. Das ist die eine Seite. Andererseits war er auch in der bittersten Polemik gegen das Konzil der Überzeugung, den Kampf aus wahrer Gewissenspflicht und Treue zur Kirche führen zu *müssen*, weil er der festen Überzeugung war, es gelte diese vor unabsehbaren Folgen zu bewahren“ (230f.). Es ist gerade einer der Vorzüge dieser Arbeit, daß sie diese Widersprüche stehen läßt und darauf verzichtet, ein klares „Döllinger-Bild“ zu bieten, wie es viele andere, allen voran Friedrich einerseits, Michael andererseits, jeweils von ihrem Parteistandpunkt aus versucht haben. D. ist und bleibt vielfältig, ja widersprüchlich. Und was als bleibendes Desiderat vom Verf. angesprochen wird: eine Wirkungsgeschichte D.s (498).

KL. SCHATZ S. J.

WERNER, YVONNE-MARIA, *Världsvid men främmande. Den katolska kyrkan i Sverige 1873–1829*. Uppsala: Katolska bokförlaget 1996. 497 S.

„Weltweit, aber fremd“: mit dieser Kurzformel ist die Situation der katholischen Kirche in Schweden umschrieben, wie sie in dieser ganzen Periode (und bis heute) blieb. „Trotz der Faszination, den der Katholizismus in gewissen Kreisen ausübte, blieb er so ein Fremdkörper und Randphänomen in der schwedischen Gesellschaft“ (351). – Die Konvertitin und Historikerin Yvonne-Maria Werner liefert in diesem Buch eine wissenschaftlich fundierte, an den Quellen orientierte, sehr eingehende, dabei auch für den Nichtfachmann leicht lesbare Geschichte der katholischen Kirche in Schweden von 1873 bis 1929, d. h. einer kleinen Minderheit, die 1925 erst ca. 4000 zählte (heute ca. 160000). Der zeitliche Rahmen bedarf der Erklärung. Der Terminus a quo 1873 rechtfertigt sich durch zwei Einschnitte: das „Dissentergesetz“, welches eine Verbesserung der rechtlichen Situation der katholischen Kirche (wenn auch mit fortbestehenden Diskriminierungen) mit sich brachte; dann den Tod des Apostolischen Vikars Studach, der zur Lösung der bisherigen Verbindung des Vikariats mit dem Königshof (durch die kath. Königinmutter Josefine) führte. Den Schlußpunkt bildet 1929 das Ansgarjubiläum (1100 Jahre nach Kommen Ansgars nach Schweden), welches eine wichtige identitätsstiftende Bedeutung für die schwedischen Katholiken hatte, aber auch zu übertriebenen Konversionshoffnungen Anlaß bot (289–92).

Die Darstellung gliedert sich in drei Teile. Der erste („Katholikerna och religionsfriheten“, 30–99) verfolgt die kirchenpolitische Situation. Religionsfreiheit gab es bis 1860 nur für Ausländer; noch 1858 wurden sechs schwedische Frauen, die katholisch geworden waren, des Landes verwiesen. Übertritt in eine andere christliche Kirche war für Schweden erst seit 1860 unter sehr restriktiven Bedingungen möglich, die durch das Dissentergesetz von 1873 etwas liberalisiert wurden (aber auch jetzt noch Abmeldepflicht beim staatskirchlichen Pfarrer!). Daß Versuche zur Beschneidung der Religionsfreiheit, die in den folgenden Jahrzehnten vor allem durch Regierungsvorlagen geschahen, im Reichstag scheiterten, lag vor allem an den Vertretern der Freikirchen und generell am Widerstand der politischen Linken (54). Es scheiterten aber auch umgekehrt alle Bemü-

hungen um weitere Liberalisierung. War es dabei in den ersten Jahrzehnten das traditionelle bekenntnisorientierte Staatskirchentum, das der ständig beschworenen „katholischen Gefahr“ entgegentrat, so seit etwa 1910 eine vage „lutherisch geprägte liberaldemokratische Ideologie mit sozialem Einschlag“ (99). Bezeichnend für die antikatholischen Emotionen ist es, welchen Sturm der Entrüstung die Eingabe des Apostolischen Vikars Bitter 1921 hervorrief, im Sinne der Toleranz und Objektivität Passagen von Schulbüchern, die die katholische Lehre verzeichneten, zu überprüfen (78–85), wobei allein eine sozialdemokratische Stimme im Sinne der katholischen Kirche kräftig Fraktur redete (83). Äußerst interessant sind ferner die öffentlichen Diskussionen um Religionsfreiheit, ebenso die Kontroversen mit Erzbischof Söderblom, welcher die staatskirchenrechtlichen mit den ekklesiologischen Problemen verknüpfte und letzten Endes vom Apostolischen Vikar Müller die Anerkennung seines Ökumene-Konzepts wollte (91–97). Deutlich wird dabei aber auch die ungeheure Belastung, die der Syllabus, bzw. die offizielle römische Ablehnung der Religionsfreiheit als „These“, auf die die Gegner immer wieder frohlockend hinweisen konnten, für die katholische Sache schuf.

Der zweite Teil („Katholicismen i Sverige“, 100–237) behandelt das innere Leben der (anfangs vier, zuletzt acht) katholischen Gemeinden in Schweden: die dort wirkenden Personen, Ordensgemeinschaften und Gemeindeaktivitäten. Etwa die Hälfte der Katholiken (mehrheitlich Ausländer) wohnten in Stockholm; und nur die „St. Eugenia församling“ im Stadtzentrum war quantitativ und qualitativ in der Lage, ein Gemeindeleben halbwegs kontinentalen Zuschnitts zu entwickeln. War auch ein „Milieukatholizismus“ nach kontinentalem Vorbild unmöglich, so zeigt sich hier doch durchgehend das Bemühen, im Rahmen des Möglichen, etwa durch Krankenhäuser, katholische Schulen und vor allem Ankurbelung eines katholischen Vereinslebens, dem Ziel einer „katholischen Sondergesellschaft“ nahezukommen (194f.). Mannigfache Orientierungsprobleme spalteten dabei die kleine katholische Minderheit. Der frankophilen Orientierung des (umstrittenen, zeitweise abberufenen, aber bei katholischen Laien und auch Protestanten sehr beliebten) italienischen Barnabitenpaters Moro und der Josefsschwestern stand die bewußt „schwedische“ Ausrichtung der Jesuiten und insbesondere des Paters Friedrich Lieber (Bruder des bekannten Zentrumsführers Ernst Lieber) entgegen (154f., 165f., 186f.). Der modern-großstädtischen jesuitischen Strategie, die vor allem auf Präsenz in der Hauptstadt setzte, stand das (freilich wenig realitätsnahe) Konzept des schwedischen Welpriesters Karlén gegenüber, der auf die noch katholisch geprägten ländlichen Traditionen zu setzen suchte und Vadstena statt Stockholm zum Zentrum machen wollte, freilich isoliert blieb (155f., 184f.). Und das mehr offensiv-konfliktbereite Vorgehen der Jesuiten, vor allem Liebers, stand in gewissem Kontrast zu der vorsichtig zuwartenden Politik des Apostolischen Vikars Bitter (1886–1922).

Zu den packendsten und interessantesten Passagen gehört dabei die über ein Jahrzehnt (1910 bis 1919) sich hinziehende Episode der versuchten Abberufung der Jesuiten und ihre Verhinderung durch die Laien von St. Eugenia. Sie ist, wie schon der Titel verrät („Die katholischen Laien greifen ein: die schwedische Jesuitenmission wird gerettet“, 201–237), mit großem Engagement geschrieben. Deutsche Jesuiten waren 1879 nach Stockholm (später auch Göteborg und Gävle) gekommen – wie die Verfasserin aufgrund des ordensinternen Briefwechsels nachweist, durch einen ausdrücklichen Befehl Leos XIII. an den Ordensgeneral Beckx, nachdem Pius IX. noch der Königinmutter Josefine im November 1873 zugesichert hatte, keine Jesuiten nach Schweden zu schicken (130f.). Die schwierigen Beziehungen zu Bischof Bitter (seit 1886), der sich, während die Jesuiten die reichere St. Eugenia-Gemeinde im Zentrum leiteten, mit dem ärmeren und mehr proletarisch geprägten St. Erik in Södermalm begnügen mußte, schließlich seine definitive Ablehnung des großen Kirchenbauprojekts der Jesuiten, bedingte, daß diese 1910 von Schweden weggehen wollten, zumal sich in Deutschland ein Fall des Jesuitengesetzes immer deutlicher abzeichnete. Die Entscheidung wurde von der Ordensleitung sanktioniert; Herz-Jesu-Priester sollten ihre Stelle einnehmen. Nun aber setzte eine Aktion der schwedischen Laien ein, welche – damals von General Wernz und seinem Nachfolger Ledochowski als unziemliche Einmischung betrachtet (217), von Bischof Bitter und ebenso noch 1920 vom römischen Visitor Dipen auf Mangel katholischen Sinnes zurückgeführt, zumal der größte Teil Konvertiten seien (233f., 247) –

mehrfach bis nach Rom ging und teilweise sehr harte Formen annahm. Wie dies bei so manchen verfehlten „Optionen“ geschieht, wurde zwar nicht gleich die formelle Rücknahme erreicht, jedoch eine Verschiebung des Wegzuges. Angesichts des ständig anhaltenden Widerstandes der Laien von St. Eugenia war es schließlich für den deutschen Provinzial Kösters ein ehrenvoller Ausweg, als ihm der holländische Provinzial der Herz-Jesu-Priester 1919 einen Kompromiß vorschlug: die Herz-Jesu-Priester sollten nur noch Malmö und Göteborg übernehmen (wo es keine Schwierigkeiten gab), während die Jesuiten Stockholm-St. Eugenia, Gävle und Norrköping behielten. Dies wurde von ihm als Fingerzeig Gottes betrachtet (233). Diese bis nach Rom reichende Laienaktion hatte weitere Folgen. Sie bewirkte nicht nur, daß die Jesuiten blieben, sondern auch daß generell in Rom in den 20er Jahren der Norden stärker im Blick war.

Im dritten und letzten Teil („Katolskt och protestantiskt i Sverige“, 238–351) werden unterschiedliche Aspekte zusammengefaßt, die vor allem das Verhältnis der Katholiken zur protestantischen Umgebung berühren und dabei nicht das (im ersten Teil behandelte) Verhältnis zum Staat betreffen. Der Schwerpunkt liegt dabei auf den 20er Jahren. Die auch in der generellen kirchlichen und geistig-kulturellen Situation nach dem Ersten Weltkrieg begründete mehr offensive katholische Strategie auch im Schweden der 20er Jahre („Katolskt framryckning på 1920-talet“, 238–292) zeigt sich dabei in vielen Erscheinungen: der seit 1920 erscheinenden neuen Zeitschrift „Credo“; einer intensiven Vortragstätigkeit; dem neuen und gegenüber seinem Vorgänger zupackenderen Apostolischen Vikar Müller (seit 1922); den Wallfahrten (vor allem zum Ansgar-Monument in Björkö), die generell der Anknüpfung an die katholische Vergangenheit des Landes dienten, aber auch den gemeinsamen skandinavischen Romfahrten. Auch die liturgische Bewegung fand 1926 in St. Eugenia beim Canisiusfest durch eine Dialogmesse („missa recitativa“) Eingang. – Das nächste Unterkapitel (292–316) behandelt schwedische Konvertiten, und zwar zunächst einen von 38 Konvertiten beantworteten Fragebogen von 1929 aus dem Pfarrearchiv von St. Eugenia (295–298). Bezeichnend ist u. a., daß von der katholischen Lehre „Antwort auf alle Fragen“ erwartet wird (297). Es folgen Konvertiten, die literarische Zeugnisse ihrer Konversion hinterlassen haben: Claes Lagergren (gefühlbetont), Helena Nyblom (Suche nach Festigkeit und Autorität), Baron Armfelt und Eva v. Bahr-Bergius (intellektuelle Überzeugung). – Das dritte Unterkapitel schließlich („Katolskt, protestantiskt och ekumeniskt i svensk debatt“, 316–350) ist ganz konzentriert auf Söderblom und seine Auseinandersetzung mit dem Katholizismus, wobei die einzige ökumenisch weiterführende Antwort auf hohem Niveau durch den deutschen Jesuitenpater Pribilla erfolgte.

Außer dem schwedischen Slutord (352–355) resümiert eine deutsche Zusammenfassung (452–456) die wichtigsten Ergebnisse. Die Publikation ist jedenfalls von hohem wissenschaftlichen Wert und auch im Aufgreifen moderner historiographischer Fragestellungen von hohem Niveau. Wenigstens in einer Hinsicht bietet sie auch historische Informationen, die über ihr Thema hinaus von großem Wert speziell für die Kirchen- und speziell die Jesuitengeschichte sind: was nämlich die (durchweg negative) Einstellung der Ordensleitung unter Ledochowski zu den neuen Strömungen unter den deutschen Jesuiten in den 20er Jahren betrifft (277f.). Es ist zu bedauern, daß das Werk aus sprachlichen Gründen nur einem Teil der Kirchenhistoriker zugänglich ist. Immerhin ist eine Zusammenfassung seitens der Verfasserin auch in „St. Ansgar“ (1997, 116–125) erschienen.

KL. SCHATZ S. J.

PERSONENKULT UND HEILIGENVEREHRUNG. Hrsg. *Walter Kerber* (Fragen einer neuen Weltkultur 14). München: Kindt 1997. 222 S.

Im Band selbst ist nicht davon die Rede, daß mit der vorliegenden Tagungsdokumentation ein Abschnitt des Gesamtprojekts beendet wird. Die Herausgeberschaft geht in jüngere Hände über; Markwart Herzog, dem auch hier wieder Vorbereitung, Betreuung und Nachbearbeitung (vor allem bzgl. der an die Vorträge anschließenden Diskussion) zu danken sind, hat ein neues Wirkungsfeld gefunden; die Reihe selbst wird in einem anderen Verlag fortgeführt, und zwar – die ersten Tagungen haben schon stattgehabt – auch mit einem Wechsel der Aufmerksamkeit: von den religionsphilosophischen zu po-