
Schweden und die nordischen Länder

Yvonne Maria Werner

In der neueren sozial- und kirchengeschichtlichen Forschung wird der Religion und insbesondere den christlichen Konfessionen als wichtigem Fundament für die nationale und kulturelle Identität große Bedeutung beigemessen.¹ Dies gilt auch für die protestantischen Länder des Nordens, wo die evangelisch-lutherische Konfession lange eine wichtige identitätsstiftende Funktion hatte. Konfession und Nationalität hingen hier eng zusammen, und diese Form von Konfessionalismus machte sich in säkularisierter Form auch in den nordischen Wohlfahrtmodellen und in verschiedenen staatlichen Reformprojekten bemerkbar. Einige nordische Historiker sprechen diesbezüglich von einem „säkularisierten Luthertum“.²

Das Prinzip der Oberhoheit des Staates über die Kirche (Staatskirchentum) und der Primat der Politik über die Religion im Gesellschaftsleben sind zwei Konstanten nordischer Denkart und Mentalität, die als Erbe der reformatorischen Tradition bezeichnet werden können. Ein anderer wichtiger Faktor ist die Idee der Glaubens- und Gewissensfreiheit des Individuums. In ihrer Kritik des katholischen, in der klassischen Metaphysik gründenden Autoritätsprinzips stellten die Reformatoren den einzelnen Glaubenden und seine persönliche Glaubensentscheidung in den Mittelpunkt der theologischen Reflexion. Auch wenn das in diese neue Konzeption eingebaute, radikale Freiheitsprinzip lange mehr Theorie als Praxis gewesen ist und durch eine rigide Religionsgesetzgebung unterdrückt oder kanalisiert wurde, so war es doch in Lehre und Verkündigung vor-

handen und konnte somit nicht umhin, auf die Mentalität der Bevölkerung einzuwirken. So beriefen sich die seit dem 18. Jahrhundert auftretenden und sich im folgenden Jahrhundert schnell ausbreitenden, pietistischen oder evangelikalischen Erweckungs- und Freikirchenbewegungen Skandinaviens auf diese Ideen in ihrer Forderung nach religiösen und zivilrechtlichen Freiheiten.³

1. Erweckung und Religionsfreiheit

Es sollte aber lange dauern, bis das Prinzip der religiösen Gewissensfreiheit auch in der staatlichen Gesetzgebung allgemein zum Durchbruch kam. Dänemark ging hier den nordischen Nachbarländern voran. Mit der neuen Verfassung von 1849 wurde Dänemark von einer absoluten Monarchie in einen liberalen Verfassungsstaat transformiert; zugleich trat damit auch eine neue Religionsgesetzgebung in Kraft, wodurch die freie Religionsausübung der Bürger garantiert wurde. Die Evangelisch-Lutherische Nationalkirche (nachfolgend „Volkskirche“ [Folkekirken] genannt) behielt ihre privilegierte Stellung als Staatskirche bei, doch waren nunmehr die Bürgerrechte nicht mehr von der Zugehörigkeit zur Staatskirche abhängig. Zwar wurde der Einfluss der Kirche auf das öffentliche Schulwesen bis in die 1930er Jahre beibehalten, aber andererseits war das Recht der Eltern, selber über die religiöse Erziehung ihrer Kinder zu entscheiden sowie die Möglichkeit, Privatschulen zu gründen, gesetzlich garantiert.⁴ Auf Island, das bis 1918 Teil der dänischen Monarchie war, wurde ein liberales Religionsgesetz im Jahre 1874 eingeführt.⁵

Nach Erlangung seiner Souveränität 1917/18 erklärte sich Finnland als ein religiös neutraler Staat. Vier Jahre später wurde ein Religionsfreiheitsgesetz vom Parlament verabschiedet, das anstelle des restriktiven Religionsgesetzes

von 1889 trat. Das Staatskirchensystem, das auch die Orthodoxe Kirche einbezieht, wurde jedoch beibehalten.⁶ In Schweden und Norwegen wurde die Religionsfreiheit als Prinzip des gesellschaftlichen Lebens erst 1951 bzw. 1956 eingeführt. Bis dahin wurden die Rechte der anderen Religionsgesellschaften durch sog. Dissenter-Gesetze geregelt. In Schweden wurde erst mit dem Religionsfreiheitsgesetz von 1951 die *formale* Möglichkeit gegeben, aus der Staatskirche auszutreten, ohne einer anderen, vom Staat anerkannten Religionsgemeinschaft beitreten zu müssen. Mitglieder anderer religiöser Gemeinschaften waren dadurch diskriminiert, dass sie von der Teilhabe an bestimmten demokratischen Rechten und vom Recht auf staatliche Anstellung als Volksschullehrer, Krankenschwester u. a. sowie den damit verbundenen Ausbildungen ausgeschlossen waren. Diese Regelungen hatten zur Folge, dass die Mehrheit der Mitglieder der protestantischen Freikirchen ihre Mitgliedschaft in der Staatskirche beibehielt.⁷

Dass die Religionsfreiheit in Norwegen und Schweden so spät eingeführt wurde, war – und dies gilt besonders für Schweden – nicht zuletzt eine Folge des antikatholischen Ressentiments und der Befürchtung, die katholische Kirche könne, wie z. B. in Großbritannien, den Niederlanden und zum Teil auch in Dänemark, unter dem Schutz einer liberalen Religionsgesetzgebung erstarken. In den nordischen Ländern wurde der Katholizismus als eine Bedrohung der nationalen Sicherheit und der kulturellen Integrität des eigenen Landes betrachtet. Hier spielten der übernationale Charakter der Katholischen Kirche und die damit zusammenhängende Forderung nach Unabhängigkeit gegenüber der Staatsgewalt eine wichtige Rolle. Bis in die 1960er Jahre hinein war „die katholische Gefahr“ ein immer wiederkehrendes Thema in den nordischen Medien. Auch die anfänglich negative Einstellung der nordischen Länder zu dem in den 1950er Jahren eingeleiteten europäi-

schen Integrationsprozess hing mit antikatholischen Resentiments zusammen. Die starke katholische Präsenz in der damaligen Europapolitik diente als Argument gegen eine nähere politische Zusammenarbeit. Hier hat die durch das II. Vatikanische Konzil eingeleitete Neuorientierung der Katholischen Kirche und ihre ökumenische Öffnung eine Wende gebracht und den Weg für eine positivere Beurteilung des Katholizismus bereitet.⁸

Der Kampf um die Religionsgesetzgebung war aber vor allem durch die von den religiösen Erweckungsbewegungen ausgehende Herausforderungen bestimmt. In Dänemark, wo die rasche Ausbreitung der von Nicolai Frederik Grundtvig ins Leben gerufenen religiösen Laienbewegung die Aufrechterhaltung der strengen Staatskirchlichkeit unmöglich gemacht hatte, wurde durch das mit der neuen Verfassung von 1849 eingeführte Religionsfreiheitsgesetz ein Rahmen geschaffen, innerhalb dessen sich das religiöse Leben frei entfalten konnte. Auch das von den Grundtvigianern, d. h. den Anhängern der Dänischen Volkskirche, geforderte Recht der Gläubigen auf freie Gemeindegründung und Priesterwahl wurde anerkannt. Nicolai Frederik Grundtvig, der Erneuerer der Dänischen Volkskirche, hat nicht zuletzt durch seine Kirchenlieder der religiösen Kultur Dänemarks ihr noch heute erkennbares charakteristisches Gepräge gegeben. Es ist dies ein betont volkstümliches Christentum, das Glaubenstreue mit Bürgersinn und nationalbewusstem Dänentum zu verbinden sucht. Die mehr pietistisch orientierte Erweckung wurde im Verein für die Innere Mission Dänemarks zusammengefasst, der vor allem in den Großstädten viele Anhänger gewann. Der elastische Charakter des dänischen Staatskirchensystems hat dazu beigetragen, dass die dänischen Erweckungsbewegungen sich im Rahmen des Staatskirchensystems entwickeln konnten. Dies hat die Legitimität der Staatskirche gestärkt; zugleich erklärt es, warum die von außen kom-

menden Freikirchen wie Baptisten, Pfingstbewegung u. a. in Dänemark nur wenig Erfolg hatten.⁹

In Norwegen, das bis 1814 zu Dänemark gehörte und zwischen 1814 und 1905 in einer Personalunion mit Schweden verbunden war, wurde die Erweckungsbewegung in eine innerkirchliche und eine freikirchliche Richtung gespalten. Wie in den anderen nordischen Ländern zielten diese Bewegungen, die zum großen Teil von Pastoren der Staatskirche geleitet wurden, keineswegs auf die Gründung neuer kirchlicher Gemeinschaften, sondern auf die Rückführung der Nationalkirche zur althergebrachten evangelischen Lehre und Ordnung. Die um 1850 entstandenen Missionsvereine wurden Ende des Jahrhunderts in der Gesellschaft für Innere Mission zusammengeführt, die in der Folgezeit eine starke Stellung innerhalb der Norwegischen Kirche einnehmen sollte und dazu beigetragen hat, dem norwegischen Luthertum ein konservatives Gepräge zu geben. Sie spielten eine wichtige Rolle bei der aus Protest gegen den wachsenden Einfluss der Liberaltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Oslo gegründeten, theologisch konservativen Freien Theologischen Fakultät, die 1908 ihre Arbeit aufnahm und seitdem einen bedeutenden Einfluss auf die Priesterausbildung der Norwegischen Kirche ausgeübt hat. Unter den lutherischen Freikirchen ragen vor allem der kongregationalistische Norwegische Missionsbund und die Pfingstkirche heraus. Die 1933 gegründete Christliche Volkspartei geht auf Initiative der inner- und außerkirchlichen Erweckungsbewegungen zurück.¹⁰ In Finnland entwickelten sich die überwiegend von Priestern angeführten Erweckungsbewegungen nur ausnahmsweise zu Freikirchen. Von außen kommende Freikirchen wie die Pfingstbewegung hatten nur wenig Einfluss auf die religiöse Entwicklung, die mehr noch als in den anderen skandinavischen Ländern vom lutherschen Konfessionalismus geprägt war.¹¹

Die skandinavischen Erweckungsbewegungen können als betont konfessionalistische Volksbewegungen charakterisiert werden, die, ähnlich wie der katholische Ultramontanismus, überlieferte Werte mit Hilfe moderner Organisationsformen verteidigten. Sie beriefen sich auf die Bibel sowie auf das von den Reformatoren stark herausgestellte allgemeine Priestertum. Ihre Forderungen waren damit in gewissem Sinne eine Frucht der lutherischen Personalisierung des Glaubens und standen zugleich ganz im Einklang mit der liberalen Freiheitsdoktrin. In der skandinavischen Forschung werden die Erweckungsbewegungen deshalb oft als Wegbereiter der modernen, pluralistischen Gesellschaft dargestellt. Durch ihre Bibel- und Volkshochschulen, ihre religiös motivierten Vereine und ihr sozialpolitisches Engagement haben sie das Kirchenvolk zur demokratischen Partizipation und zur Infragestellung der vorherrschenden, als unchristlich angesehenen politischen Ordnung mobilisiert. Gleichzeitig trugen sie, obwohl gegen ihre Intention, zum Prozess der Säkularisierung bei, indem sie die Kompetenz des Staates in Religionsfragen bestritten und religiöse Identifikation und Praxis als eine Sache der freien Entscheidung des Individuums darstellten.¹²

2. Das Verhältnis von Kirche und Staat

Die evangelisch-lutherischen Nationalkirchen Skandinaviens nehmen in einer europäischen Perspektive in vielerlei Hinsicht eine Sonderstellung ein. Bis zum Jahre 2000 waren diese Kirchen, denen heute noch rund 85 Prozent der Bürger angehören, Staatskirchen. Mit dem Jahr 2000 wurde die Evangelische Kirche Schwedens (nachfolgend Schwedische Kirche genannt) vom Staat getrennt und erhielt eine selbstständigere Stellung im Verhältnis zum Staat; doch wurde bis dahin in allen nordischen Ländern

die kirchliche Gesetzgebung vom Staat und Parlament festgelegt. Dies galt (und gilt) auch für innerkirchliche Fragen, wie das kirchliche Amt und die Regelungen zur kirchlichen Trauung.¹³

Seit Ende des 19. Jahrhundert wurde in den skandinavischen Ländern das Staatskirchensystem von vielen Seiten stark in Frage gestellt und in den Parlamenten und kirchlichen Gremien fortlaufend diskutiert. In Schweden und Norwegen haben Vertreter der Kirche die Initiative ergriffen, um die Freiheit der Kirche gegenüber staatlichen Eingriffen zu wahren. In einer gemeinsamen Erklärung von 1929 schlugen die Bischöfe der Schwedischen Kirche eine Reform des Staatskirchensystems vor, welche aber vom Parlament abgewiesen wurde. Die in den folgenden Jahren durchgeführten Reformen haben die Einflussmöglichkeiten der Kirche in der Gesellschaft bedeutend geschwächt.¹⁴ Die norwegischen Bischöfe waren in dieser Hinsicht mehr erfolgreich. Aus Protest gegen die deutsche Okkupation legten sie ihre Ämter als Staatsdiener nieder, behielten aber ihre Funktionen als Hirten. Ein Großteil des norwegischen Klerus folgte ihrem Beispiel. Während der drei letzten Kriegsjahre war die Evangelische Kirche Norwegens de facto eine Freikirche. Auch als nach dem Kriegsende die alte Staatskirchenordnung wiederhergestellt wurde, konnte die Norwegische Kirche lange eine relativ selbstständige Stellung gegenüber dem Staat behaupten. Auch in Dänemark und Finnland gingen die evangelischen Nationalkirchen gestärkt aus dem Krieg hervor.¹⁵

Nach dem Zweiten Weltkrieg kam die Frage des Staatskirchensystems wieder auf die Tagesordnung. Eine Ausnahme bildete Island, wo die Stellung der Evangelischen Landeskirche eng mit dem Kampf für die Selbständigkeit des Landes verbunden war und deswegen bis heute nicht ernstlich in Frage gestellt worden ist. Mit dem Kirchengesetz von 1997 wurde die isländische Gesetzgebung in

kirchlichen Angelegenheiten auf die 40 Jahre zuvor eingerichtete Kirchensynode übertragen.¹⁶ In Dänemark, Norwegen, Finnland und Schweden wurden nach dem Krieg staatliche, parlamentarische und auch kirchliche Kommissionen eingesetzt, um Vorschläge zur Neuregelung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat auszuarbeiten. Die Initiativen hierzu gingen meist von den Sozialdemokraten aus, die ideologisch gesehen dem *Prinzip der Religion als Privatsache* verpflichtet waren. Aber in der praktischen Politik traten die Sozialdemokraten, die eine Verstärkung der konservativen Tendenzen in einer vom Staat unabhängigen Landeskirche befürchteten, oft eher als Verteidiger des Staatskirchensystems auf.¹⁷ Sie scheuten sich auch nicht, dieses System zur Förderung eigener kulturpolitischer Ziele auszunutzen.

Dies war besonders deutlich in Schweden erkennbar, wo die seit 1932 mit kurzen Unterbrechungen regierenden Sozialdemokraten eine ganze Reihe kirchenpolitischer Reformen durchsetzten, die zu einer Demokratisierung und Parteipolitisierung der kirchlichen Strukturen unter gleichzeitiger Schwächung des religiösen Inhalts führten. Als Folge dieser Reformen werden die kirchlichen Gremien – obwohl sie aus indirekten Wahlen hervorgehen – nach den gleichen Prinzipien gewählt wie der Reichstag. Dies gilt auch für die Kirchensynode, die seit 1864 das höchste Organ der Schwedischen Kirche ist. Um wählbar zu sein, muss man zwar Kirchenmitglied, aber weder getauft noch gläubig sein. Durch eine 1982 beschlossene Reform wurde die schwedische Kirchengesetzgebung ganz dem Reichstag vorbehalten. Zugleich verlor die Kirchensynode ihr bis dahin geltendes Vetorecht. Die Machtbefugnisse der Bischöfe wurden reduziert und auf parteipolitisch gewählte Gremien übertragen. Es wurde weiterhin beschlossen, dass die Mitglieder der höchsten Kirchenleitung, das Zentralamt in Stockholm, nach Maßgabe der par-

teipolitischen Mehrheitsverhältnisse der Synode ausgewählt werden sollen.¹⁸

Diese Parteipolitisierung der kirchlichen Strukturen war zum Teil von dem Streben bestimmt, dem Einfluss der sogenannten bekennnistreuen und hochkirchlichen Gruppen eine effektive Grenze zu setzen.¹⁹ Mit der Trennung von Kirche und Staat im Jahre 2000 bekam die Schwedische Kirche eine weitgehende Autonomie, die von einem Rahmengesetz geregelt ist, wonach sie evangelisch-lutherisch, offen und demokratisch sein soll. Zugleich trat eine neue Kirchenordnung in Kraft, welche die synodale Struktur der Schwedischen Kirche bestätigte. Einige Jahre vorher waren die Funktionen des Einwohnermelde- und Standesamtes, die in der Zwischenzeit von der Schwedischen Kirche ausgeführt wurden, in den Aufgabenbereich der staatlichen Steuerbehörden überführt und die bis dahin für jeden Schweden mit der Geburt automatisch geltende Mitgliedschaft in der Schwedischen Kirche abgeschafft worden. Durch die Neuregelung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat können auch die Freikirchen, zu denen de jure auch die Katholische Kirche zählt, sich der staatlichen Unterstützung bei der Erhebung ihrer Mitgliederbeiträge bedienen.²⁰

In den übrigen skandinavischen Ländern hat man das Staatskirchentum bewahrt, teils weil man keine einigende Lösung für eine Neuregelung des Staat-Kirche-Verhältnisses finden konnte, teils weil die meisten Beteiligten keine Änderung wünschten. Das finnische kirchenrechtliche System ist dem schwedischen ähnlich. Auch hier gibt es seit Mitte des 19. Jahrhunderts eine Kirchensynode als höchstes kirchliches Organ. Im Unterschied zu Schweden wurden die Rechte der Synode der Finnischen Kirche im Laufe des 20. Jahrhunderts verstärkt. Durch eine 1993 beschlossene Reform ist die Gesetzgebung in kirchenpolitischen Fragen der Kirchensynode vorbehalten. Das Par-

lament hat zwar ein Vetorecht, kann aber keine eigenen Initiativen ergreifen. Neben die Kirchensynode gibt es seit 1908 auch eine Bischofskonferenz der Finnischen Landeskirche, deren Leitungsfunktionen 1974 auf den 30 Jahre zuvor eingerichteten kirchliche Zentralrat übertragen wurde, dem Geistliche und Laien angehören.²¹

Das dänische Kirchensystem ist dezentral ausgerichtet. Von dem 1954 gebildeten Rat für Ökumene und zwischenkirchlichen Beziehungen einmal abgesehen, fehlen öffentlich-rechtliche zentrale kirchliche Gremien. Alle Versuche zur Einführung einer Kirchensynode als oberstes kirchliches Leitungsorgans sind fehlgeschlagen. Es gibt zwar eine Dänische Bischofssynode, aber die Bischöfe vertreten nur ihre Diözesen, nicht die Dänische Landeskirche als solche. Die kirchenpolitische Entwicklung wurde von der volkskirchlichen Linie der Sozialdemokraten bestimmt, die auf eine stärkere Anpassung der Kirche an die demokratische Struktur der Gesellschaft angelegt war und so als eine Alternative zu dem bis dahin vorherrschenden bekenntnisorientierten Modell grundtvigianischer Prägung hervortrat. Eine 1953 durchgeführte Reform des Dänischen Grundgesetzes bestätigte die alten Bestimmungen, wonach die kirchliche Gesetzgebung vom Parlament (Folketinget) und die kirchliche Verwaltung vom Kirchenministerium wahrgenommen werden. Die dezentralistische Struktur der Dänischen Volkskirche wird auch durch die starke Stellung der Gemeinden und Gemeinderäte markiert. Diese aus Laien und Geistlichen bestehenden Räte, deren Rechte zuletzt durch ein 1984 erlassenes Gesetz bestätigt wurden, nehmen auch an Pfarrer- und Bischofswahlen teil.²²

In Norwegen lag die oberste Kirchenleitung bis 1984 bei der Regierung, während die Kirchengesetzgebung vom Parlament ausgeübt wurde. Die 1917 errichtete Bischofskonferenz hatte nur eine beratende Funktion. Die nach dem Zweiten Weltkrieg geführten Diskussionen zur Frage des

Staatskirchensystems galten vor allem dem Umfang kirchlicher Selbstbestimmung und Einfluss auf die Gesellschaft. In den 1950er Jahren verschärfte sich die Gegensätze zwischen den regierenden Sozialdemokraten, die gemäß ihrem Prinzip „Religion ist Privatsache“ den Einfluss der Kirche in sozialethischen und erziehungspolitischen Fragen einzudämmen suchten, und führenden Vertretern der Kirche. Ein Beispiel ist der sogenannte Höllenstreit, ein Konflikt zwischen dem theologisch konservativen Laienführer und Professor an der Freien Theologischen Fakultät in Oslo, Ole Hallesby, und dem liberaltheologisch geprägten Bischof von Hamar, Vilhelm Kristian Koren Schjelderup, über die Existenz ewiger Höllenstrafen. Der von konservativer Seite gegen den Bischof erhobene Vorwurf mangelnder Bekenntnistreue hat die Regierung veranlasst, die Oberhoheit des Staates über die Kirche stärker auszudehnen. In den 1970er Jahren haben die Sozialdemokraten eine positivere Einstellung zur Kirche entwickelt, wobei das Prinzip der Religion als Privatsache aufgegeben wurde. Verschiedene Reformvorschläge zur Modernisierung der kirchlichen Strukturen wurden diskutiert und zum Teil auch durchgeführt. So wurde 1984 eine Kirchensynode als höchstes kirchliches Repräsentationsorgan eingerichtet, dem Bischöfe, Pfarrer und Laien angehörten. Zugleich erhielt die Bischofskonferenz einen offiziellen Status als Zentralorgan der Norwegischen Landeskirche.²³

Die kirchenpolitischen Entwicklungen in den skandinavischen Ländern weisen viele Ähnlichkeiten auf. In sämtlichen Ländern ging es um die Frage, wie die evangelischen Landeskirchen in die demokratischen Wohlfahrtsgesellschaften integriert und welche Freiheiten den Kirchen zugestanden werden sollten. Vor allem aber ging es darum, wie man sich staatlicherseits verhalten sollte, wenn die überlieferte christliche Wertordnung als ein Hindernis zur Durchführung politischer Reformen empfunden wurde.

Ein interessantes Beispiel bieten diesbezüglich die Konflikte um das Frauenpriestertum.

3. Die Frage des Frauenpriestertums

Im Staatskirchensystem waren die Bischöfe und Priester der evangelischen Landeskirchen den staatlichen Beamten gleichgestellt. Dadurch wurde die Frage des Frauenpriestertums mit der Diskussion über den Zutritt der Frauen zu den staatlichen Ämtern gekoppelt. Von Finnland abgesehen ging die Initiative in dieser Angelegenheit nicht von den Kirchen, sondern vom Staat aus, der die kirchliche Ämterfrage durch die staatliche Gesetzgebung regelte. Die Frage des Frauenpriestertums hat nicht nur zu Konflikten zwischen Kirche und Staat, sondern auch zu starken innerkirchlichen Spannungen geführt.

In Schweden wurde die Öffnung des geistlichen Dienstes für Frauen schon 1923 von einer staatlichen Kommission vorgeschlagen. Dieser Vorschlag wurde jedoch von den meisten begutachtenden Behörden abgelehnt und blieb folgenlos. Nach dem Zweiten Weltkrieg kam die Frage wieder auf die Tagesordnung. Eine neue staatliche Kommission wurde eingesetzt, die zu dem Ergebnis kam, dass weder in der Bibel noch in den Bekenntnisschriften Argumente gegen die Ordination von Frauen vorhanden wären. Die Mehrheit der kirchlichen Instanzen und die theologischen Fakultäten verhielten sich ablehnend, während die staatlichen Gutachter sich für die Frauenordination aussprachen. Bei den politischen Gutachtern spielte die Frage der Gleichberechtigung der Geschlechter eine ausschlaggebende Rolle. Als die Regierung 1957 der Kirchensynode ihren Vorschlag vorlegte, wurde er mit großer Mehrheit abgelehnt. Dies führte zu heftigen Reaktionen in der Presse, was die Regierung veranlassete, die Vorlage im selben Jahr im Reichstag einzubringen. Sie

wurde mit überwältigender Mehrheit angenommen und im folgenden Jahr auch von der Kirchensynode, jedoch mit dem Zusatz, dass Bischöfe nicht gezwungen werden sollten, Frauen zu ordinieren und dass es männlichen Geistlichen erlaubt sein würde, sich von Gottesdiensten, denen Frauen vorstanden, fernzuhalten. Diese sogenannte Gewissensklausel wurde jedoch 1983 abgeschafft.²⁴

Die ersten Ordinationen von Frauen wurden 1960 vorgenommen. Seitdem hat die Zahl der Pfarrerrinnen in der Schwedischen Kirche stetig zugenommen. In manchen Diözesen werden sogar überwiegend Frauen geweiht. In den 1990er Jahren wurden die ersten weiblichen Bischöfe ernannt. Anfänglich war der Widerstand gegen die Frauenordination ziemlich stark, was sich unter anderem in der von hochkirchlichen und altkirchlichen Gruppen ins Leben gerufenen Bewegung „Kirchliche Sammlung für Bibel und Bekenntnis“ manifestierte. Statistische Erhebungen ergaben, dass eine Mehrheit der praktizierenden Gläubigen gegen die Frauenordination war. Aber die neue Stimmungslage in den westeuropäischen Wohlfahrtsgesellschaften der 1960er Jahre, die durch Studentenrevolten und radikalisierte Frauenemanzipation gekennzeichnet waren, ließ die kirchliche Bewegung bald erlahmen und sie zur kirchlichen Subkultur werden. Nicht wenige dieser unzufriedenen Lutheraner konvertierten zur Katholischen Kirche. Gemäß der seit den 1990er Jahren geltenden Ordnung der Schwedische Kirchen ist die Bejahung des Frauenpriestertums für die Ordination eine *conditio sine qua non*, was bedeutet, dass männliche Pfarramtskandidaten vor ihrer Ordination ausdrücklich erklären müssen, dass sie keine Vorbehalte gegenüber dem Pfarramt der Frau haben. Dasselbe gilt auch für ältere Priester, die ein Pfarramt übernehmen oder zum Bischof bestellt werden sollen.²⁵ Aus Protest gegen diese Ordnung haben eine Gruppe evangelischer Theologen eine – vom Standpunkt der Schwedischen Kir-

che aus gesehen schismatische – „Missionsprovinz“ gegründet, die ähnlich wie die St. Piusbruderschaft der Katholischen Kirche unerlaubte Weihen vornehmen und parallele Seelsorgestrukturen aufzubauen versuchen. Diese Missionsprovinz ist aber bei weitem nicht so erfolgreich wie ihr katholisches Pendant.²⁶

In Norwegen standen gemäß dem Beamtengesetz von 1938 den Frauen alle staatlichen Ämter offen. Aber für das Pfarramt galt die Ausnahmeregelung, dass gegen den Willen der Gemeinden keine Frauen geweiht werden sollten. Da es unter den aktiven Gläubigen keinen artikulierten Wunsch nach Priesterinnen gab, wurden auch keine Frauen ordiniert. Doch wurde 1956 unter Hinweis auf die UNO-Deklaration über die politischen Rechte der Frauen diese Ausnahmeregel aufgehoben. Damit war der Weg für die Ordination von Frauen freigegeben; 1961 wurde in Norwegen die erste Frauenordination vorgenommen. Sechs Bischöfe der Norwegischen Landeskirche sprachen sich jedoch offen gegen die Frauenordination aus, die sie als unvereinbar mit dem Zeugnis der Bibel und der christlichen Tradition erklärten. Auch mehrere der großen kirchlichen Laienorganisationen nahmen gegen die Frauenordination Stellung. Die Opposition war keineswegs nur theologisch motiviert, sondern auch dem Umstand zu verdanken, dass die Frauenordination der Kirche vom Staat aufgezwungen worden war. Wegen des starken Widerstandes blieb die Zahl der ordinierten Frauen bis in die 1980er Jahre hinein gering. In den folgenden Jahren wurden jedoch immer mehr Theologiestudentinnen ordiniert und im Jahr 1993 schließlich in der Evangelischen Kirche Norwegens die erste Bischöfin. Heute sind etwa die Hälfte der Pfarramtskandidaten Frauen; die Norwegische Landeskirche hat kürzlich ihre vierte Bischöfin erhalten.²⁷

Auch in Dänemark und auf Island ging die Initiative zur Einführung eines weiblichen Amtes vom Staat aus, aber die

Frage wurde hier anders gehandhabt als in Schweden. Auf Island wurden gemäß des Beamtengesetzes von 1915, das die Geschlechterneutralität staatlicher Stellen festgelegt hatte, die ersten Frauen schon Ende der 1940er Jahre ordiniert und in Gemeinden eingesetzt, die weibliche Geistliche wünschten. Ähnlich verhielt es sich in Dänemark. Nachdem das Dänische Parlament 1947 mit großer Mehrheit ein Gesetz angenommen hatte, das die Frauenordination ermöglichte, wurden die ersten Frauen zu Pfarrerinnen bestellt. In den Zusatzbestimmungen zum neuen Gesetz wurde aber ausdrücklich betont, dass kein Bischof zur Ordination gezwungen werden dürfe und dass die Gemeinden selber zu entscheiden hätten, ob weibliche Geistliche angestellt werden sollten oder nicht. Durch diese Regelung, die als Ausfluss des grundtvigianischen Prinzips der religiösen Selbstbestimmung der Gläubigen betrachtet werden kann, ist die Dänische Volkskirche von größeren Konflikten und Polarisierungen weitgehend verschont geblieben. Im Jahre 1998 bekam die Dänische Volkskirche ihre erste Bischöfin; heute gibt es zwei weibliche Oberhirten.²⁸

In Finnland wurde die Frage der Frauenordination erst in den 1960er Jahren aktuell. Hier ging die Initiative nicht vom Staat, sondern von der Kirche aus. Ein 1983 gestellter Antrag auf Einführung der weiblichen Ordination wurde von der Kirchensynode abgelehnt. Doch wurde ein weibliches Lektorenamt geschaffen, um Theologinnen in den Gemeindedienst einbeziehen zu können. Nach eingehenden kirchlichen Kommissions- und Fachberatungen hat schließlich die Kirchensynode 1986 beschlossen, die Frauenordination einzuführen, wobei die Lektorenstellen in Priesterstellen umgewandelt wurden. Gegenwärtig sind etwa zehn Prozent der Geistlichen der Evangelischen Kirche Finnlands Frauen.²⁹

Die Art und Weise, wie die Konflikte um die Frauenordination gelöst wurden, spiegelt trotz vieler Gemeinsamkeiten doch auch Unterschiede zwischen den kirchenpoliti-

schen Systemen der nordischen Länder. Anders als in Schweden und Finnland, wo die Kirchenzentrale stärkeren Einfluss gegenüber den Gemeinden hat, ist in Dänemark, auf Island und teilweise auch in Norwegen das kirchliche System von unten nach oben strukturiert und das Selbstbestimmungsrecht der Gemeinden seit alters her viel stärker vertreten als in den beiden anderen skandinavischen Ländern. Dass die Entwicklung in Finnland dennoch anders verlief als in Schweden, kann als eine Folge der außenpolitischen Entwicklung und der spezifischen Situation Finnlands während der Zeit des Kalten Krieges angesehen werden, die zu einer Stärkung der moralischen Autorität der Kirche führte.

Heute ist das Pfarramt für Frauen fast in allen kirchlichen Kreisen anerkannt. Dies hängt zum Teil mit der evangelischen Theologie zusammen, deren systematische und kirchliche Lehre keine beweiskräftigen Argumente gegen die Ordination von Frauen vorzubringen vermochte. Man berief sich auf das Zeugnis der Bibel und auf die christliche Tradition. Aber das Traditionsargument hat bekanntlich keinen besonderen Stellenwert in den evangelischen Kirchen; und die exegetischen Befunde gegen die Ordination von Frauen, die in der sogenannten „Exegetendeklaration“ der schwedischen Neutestamentler von 1957 zusammengefasst worden war, erscheinen im Licht der heutigen evangelischen Exegese als mehr oder weniger obsolet.³⁰ Es ist weiter bemerkenswert, dass die zur Frauenordination negativ eingestellten Kirchenmänner während der großen Debatten in den 1950er Jahren nicht in erster Linie theologische Argumente anführten, sondern vor allem zu befürchtende negative Reaktionen der Gläubigen und die Gefahr kirchlicher Abspaltungen ins Feld führten. Die Vertreter der schwedischen Hochkirchlichkeit argumentierten strikt theologisch; da ihre Argumente sich jedoch größtenteils auf das katholische

Amtsverständnis stützen, konnten sie als unevangelisch abgewiesen werden.³¹

Die Regelung der Frauenordination in den nordischen Ländern illustriert die Probleme des evangelischen Staatskirchensystems. Es zeigt sich hier, wie schwach die Möglichkeiten kirchlicher Selbstbestimmung sind, wenn die kirchliche Wertordnung mit der in der übrigen Gesellschaft gelten Ideologie in Konflikt gerät. Dies macht sich sehr deutlich auch auf sozialem Gebiet bemerkbar. So haben sich die Vertreter der evangelischen Volkskirchen gewiss gegen die Legitimierung außerehelicher und homosexueller Gemeinschaften und des Schwangerschaftsabbruchs gewehrt; auch haben kirchliche Gruppen starken Widerstand geleistet. Ein norwegischer Bischof ist sogar von seinem Amt zurückgetreten. In Dänemark führte der Widerstand zur Bildung einer christlichen politischen Partei, der Christliche Volkspartei, heute Christdemokratische Partei.³² Gegenwärtig aber werden sowohl der Schwangerschaftsabbruch als auch homosexuelle Lebensgemeinschaften, die in Schweden demnächst in den Rang einer Ehe gehoben werden sollen, von den evangelischen Volkskirchen weitgehend akzeptiert oder stillschweigend hingenommen.³³ Der Widerstand gegen diese Entwicklung artikuliert sich heute vor allem von den evangelikalen Freikirchen und in der Katholischen Kirche.

4. Schule und Religionsunterricht

Ein weiterer großer Konfliktbereich zwischen Kirche und Staat betraf die Schule, wo kirchliche und säkulare Interessen einander gegenüberstanden. Bis ins 20. Jahrhundert hinein war die Volksschule eng mit der Kirche verbunden, und die Christenlehre hatte eine zentrale Stellung im Volksschulunterricht. Die Verbindung zwischen Kirche und

Schule wurde, wie in anderen westlichen Ländern auch, von liberaler und sozialistischer Seite scharf kritisiert. Die nach dem Ersten Weltkrieg durchgeführten schulpolitischen Reformen haben den Einfluss der evangelischen Landeskirchen auf den Schulunterricht abgeschwächt und zu einer schärferen Grenzziehung zwischen schulischem Unterricht und kirchlicher Christenlehre geführt.³⁴

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden in allen nordischen Ländern – außer Finnland und Island – Schulreformen durchgeführt, die zu einer allmählichen Entkonfessionalisierung des Religionsunterrichts und zum Verlust der wenigen noch verbliebenen kirchlichen Kontrollmöglichkeiten führten. In Schweden markierte das Schulgesetz von 1956, das den säkularen Charakter des Schulunterrichts herausstellte, eine entscheidende Wende. Die noch vorhandene formale Bindung zwischen Kirche und Schule wurde durch die Errichtung regionaler Schulbehörden, welche die Funktionen der Domkapitel auf dem Gebiet der Schule übernahmen, abgeschafft und der konfessionelle Religionsunterricht – mit der Einführung einer obligatorischen neunjährigen Grundschule in den 1960er Jahren – durch eine formal neutrale Religionskunde ersetzt. Diese Veränderungen führten zu scharfen Protesten kirchlicher Gruppen und waren ein direkter Anlass zur Bildung einer christlich-demokratischen Partei, die für die Wahrung der christlichen Grundlagen der Gesellschaft eintrat. Anfänglich wurde diese Christdemokratische Partei fast ausschließlich von evangelikalen und freikirchlichen Gruppen getragen. Heute hat sie eine mehr ökumenische und allgemeinchristliche Ausrichtung, die in der 2006 gebildeten liberal-konservativen Regierung vertreten ist. Die Schwedische Kirche hat versucht, ihren immer schwächer werdenden Einfluss auf das Schulwesen durch verstärkte Einsätze auf dem Gebiet der kirchlichen Jugendarbeit zu kompensieren.³⁵

Wie in Schweden bildete auch in Dänemark und Norwegen die Idee einer gemeinsamen Grundschule den Ausgangspunkt für die nach dem Zweiten Weltkrieg durchgeführten schulpolitischen Reformen. Hier war man von politischer Seite jedoch mehr geneigt, auf die Interessen der jeweiligen Landeskirche Rücksicht zu nehmen. In Dänemark war das Recht der Eltern auf einen im Einklang mit den eigenen Überzeugungen stehenden Schul- und Religionsunterricht ihrer Kinder gesetzlich anerkannt. Bis zum Inkrafttreten des Volksschulgesetzes von 1975 hatte der schulische Religionsunterricht eine deutlich konfessionelle Ausrichtung. Gemäß dem neuen Schulgesetz sollte der Religionsunterricht undogmatisch und religiös neutral, aber dennoch von einem kulturell verstandenen evangelischen Geist geprägt sein. In den Richtlinien für den Religionsunterricht von 1989 und im neuen Schulgesetz von 1993 wird die kulturelle und identitätsstiftende Bedeutung des Religionsunterrichts unterstrichen.³⁶

Die in Norwegen durchgeführten schulpolitischen Reformen weisen ähnliche Züge auf. Auch hier wurde die dogmatisch konfessionelle Prägung des schulischen Religionsunterrichts abgeschwächt unter gleichzeitiger Hervorhebung der Bedeutung der kulturellen und ethischen Aspekte der evangelischen Tradition für die norwegische Gesellschaft. Die Umwandlung des Faches in eine formal neutrale Religionskunde war mit dem neuen Lehrplan von 1997 abgeschlossen. Die Entkonfessionalisierung des Religionsunterrichts war ein wichtiger Faktor bei der 1973 auf Initiative von Vertretern der innerkirchlichen Bewegungen erfolgten Gründung der Christlichen Volkspartei, welche die Wahrung des konfessionell-evangelischen Charakters des Schulunterrichts in ihr Programm aufgenommen hatte.³⁷ Auf Island wird das christliche Fundament der Volksschule auch heute noch ausdrücklich betont; der Religionsunterricht hat dort eine evangelische Ausrichtung. Anders als in Schweden und Norwegen

können auf Island und in Dänemark nicht-evangelische Schüler vom Religionsunterricht befreit werden.³⁸

Auch in Finnland hat der schulische Religionsunterricht seine konfessionell-lutherische Prägung beibehalten. Die kulturpolitische Radikalisierung in den 1960er Jahren brachte zwar Forderungen nach Abbau des kirchlichen Einflusses auf die Schule, aber die Schulgesetze von 1983 und 1998 bestätigten den konfessionellen Charakter des Religionsunterrichts.³⁹ Diese Entwicklung spiegelt die immer noch starke Stellung der Evangelischen Landeskirche in der finnischen Gesellschaft. Für die orthodoxen Christen des Landes gelten ähnliche Regelungen. Die stärkere gesellschaftliche Stellung der beiden Staatskirchen Finnlands macht sich in der Kirchenstatistik deutlich bemerkbar. Auch hier nimmt die Zahl der regelmäßigen Kirchgänger ab. Rund 13 Prozent der Finnen nehmen jedoch mindesten einmal im Monat an einem Gottesdienst teil, und beinahe 50 Prozent halten nach einer 1999 gemachten Umfrage am christlichen Gottesglauben fest. In den anderen nordischen Ländern sind es nur zwischen 18 Prozent (Schweden) und 28 Prozent (Norwegen).⁴⁰

5. Ökumene und religiöse Kultur

Die skandinavischen Nationalkirchen haben seit der Reformation vielerlei Kontakte zu den anderen evangelischen Kirchen Europas, vor allem Deutschlands, unterhalten. Die Theologie der skandinavischen Länder war lange stark von den verschiedenen Strömungen des deutschen Luthertums geprägt. Dies änderte sich nach dem Zweiten Weltkrieg, als sich der angloamerikanische Einfluss auf die Kultur radikal verstärkte.⁴¹ Gleichzeitig wurden die Kontakte zur Anglikanischen Kirche Großbritanniens vertieft, was in dem 1995 abgeschlossenen Abkommen von Borgå (Porvoo) sei-

nen Niederschlag fand. Durch dieses Abkommen, das bis auf die dänische Kirche von allen evangelischen Kirchen Skandinaviens unterzeichnet wurde, erkannten sich die reformatorischen Kirchen Skandinaviens, des Baltikums und Großbritanniens gegenseitig an. Die abweisende Haltung der Dänischen Volkskirche wurde teils mit dem Fehlen einer zentralen Kirchenbehörde, die im Namen der Dänischen Kirche handeln konnte, teils mit der Abneigung gegen das anglikanische Amtsverständnis begründet.⁴²

In ökumenischer Hinsicht unterscheidet sich die Dänische Volkskirche, die auch sonst oft von den anderen evangelischen Kirchen des Nordens abweicht, von ihren Nachbarkirchen. So gehört die Dänische Volkskirche zu den wenigen Kirchen der Welt, welche die ökumenische Vereinbarung über die Rechtfertigung von 1999 nicht unterzeichnet hat.⁴³ Sie unterhält aber gute Beziehungen zu den skandinavischen Schwesterkirchen und ist Mitglied des 1940 gegründeten Nordischen Ökumenischen Instituts. Seit 1920 werden regelmäßige skandinavische Bischofskonferenzen abgehalten. Skandinavische Theologen und Kirchenmänner waren an der Gründung des Lutherischen Weltbundes, dessen erste Generalversammlung 1947 in Lund in Südschweden tagte, und 1948 an der Errichtung des Ökumenischen Rates der Kirchen beteiligt. Die nordischen Volkskirchen engagierten sich auch bei den großen Hilfsaktionen nach dem Zweiten Weltkrieg, die anfänglich vor allem evangelische Glaubensgenossen in den kommunistischen Ländern Osteuropas unterstützen wollten. Hier spielte der 1949 gegründete Deutsch-Nordische Kirchenkonvent eine wichtige Rolle, dessen erstes Treffen in Kopenhagen stattfand. Auch an der Errichtung der Konferenz Europäischer Kirchen 1959, die sich für Frieden, Versöhnung und Ökumene engagierte und die Basis für eine übergreifende Ost-West-Begegnung bot, haben sich skandinavische Kirchenmänner beteiligt. Im Gegensatz zu den

anderen skandinavischen Volkskirchen, wo es zu starken innerkirchlichen Protesten gegen das ökumenische Engagement im Weltkirchenrat kam, hat sich die Schwedische Kirche schon in den 1920er Jahren als eine führende ökumenische Kraft profiliert. So organisierte Erzbischof Nathan Söderblom 1925 in Stockholm eine ökumenische Konferenz, die ein Meilenstein für die weitere Entwicklung der ökumenischen Arbeit wurde. Von großer Bedeutung war auch die Generalversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1968 in Uppsala, an der erstmalig auch die Katholische Kirche beteiligt war.⁴⁴

Seit dem II. Vatikanischen Konzil haben sich die Beziehungen der nordischen, insbesondere der schwedischen Volkskirchen zu der Katholischen Kirche kontinuierlich verbessert. Ein Höhepunkt dieser Entwicklung war der Besuch Papst Johannes Pauls II. in den nordischen Ländern im Sommer 1989. 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, an der auch Vertreter der Schwedischen Kirche und der protestantischen Freikirchen teilnahmen, empfing der Erzbischof von Uppsala vom Papst den Segen. Der in Schweden demonstrierte ökumenische Symbolismus wurde in Rom bei der Feier der 600. Wiederkehr der Heiligsprechung der Heiligen Birgitta wiederholt. Bei dem Vespertagesdienst im Petersdom hat der Papst zusammen mit den katholischen Oberhirten und den beiden lutherischen Erzbischöfen von Finnland und Schweden am Hochaltar gebetet. Es war dies das erste Mal, dass evangelisch-lutherische Bischöfe offiziell den Petersdom besuchten. Die evangelischen Volkskirchen Norwegens und Dänemarks sind zurückhaltender in ihren Beziehungen zur Katholischen Kirche. Aber bei den protestantischen Freikirchen des Nordens, vor allem bei der Pfingstbewegung, zeigt sich eine

neue Wertschätzung der Katholischen Kirche. Hier spielt nicht zuletzt die konsequente Verteidigung der traditionellen Ehemoral und der Rechte der Ungeborenen seitens des katholischen Lehramtes eine bedeutende Rolle.⁴⁵

Die seit Ende des 20. Jahrhunderts von der hochkirchlichen Bewegung der Schwedischen Kirche getragenen liturgischen Reformen haben zu einer weitgehenden Ausgleichung der Liturgie des evangelischen und katholischen Gottesdienstes geführt. Viele katholische Frömmigkeitsformen und alte wie neuere liturgische Bräuche wie z. B. Lichthalter, Marienbilder, Friedensgruß, Volksaltar und Gottesdienstfeier versus populum⁴⁶ sind in den evangelischen Gottesdienst eingeführt worden. In der Finnischen Kirche hat die im Jahre 2000 in Kraft getretene neue Liturgie zu einer Verstärkung der rituellen Aspekte des Gottesdienstes geführt. Ähnliche Tendenzen machen sich auch in der Evangelischen Kirche Norwegens bemerkbar. Die evangelischen Volkskirchen Dänemarks und Islands halten dagegen an überlieferten, evangelischen Gottesdienstformen mit Predigt und Gesang von Kirchenliedern fest.⁴⁷

Die Gottesdienstfrequenz ist jedoch in sämtlichen Ländern niedrig; sie beläuft sich auf etwa 2 bis 4 Prozent. Die Zahl der Gottesdienstteilnehmer steigt aber erheblich bei den großen kirchlichen Hochfesten wie Weihnachten und Ostern. Etwa 10 Prozent der Skandinavier besuchen einmal im Monat einen christlichen Gottesdienst. Die Zahl der Taufen ist auch weiterhin relativ hoch und beläuft sich auf ca. 70 Prozent (Schweden) und 85 Prozent (Finnland); etwa 90 Prozent der Mitglieder der evangelischen Volkskirchen lassen ihre Kinder evangelisch taufen. Rund die Hälfte der Bevölkerung lässt sich kirchlich trauen. In Finnland sind es sogar 80 Prozent. Hier lassen sich außerdem rund 90 Prozent der Jugendlichen confirmieren. In Dänemark und Norwegen sind es ca. 70 Prozent, in Schweden etwa 45 Prozent. In sämtlichen nordischen Ländern wer-

den heute noch rund 90 Prozent der Verstorbenen kirchlich beerdigt.⁴⁸

Diese Zahlen zeigen, dass die Skandinavier trotz niedriger Gottesdienstfrequenz nicht als kirchenfern oder gar unkirchlich gelten können. Aber die Verbundenheit mit der jeweiligen Volkskirche beruht zumeist nicht so sehr auf religiöser Überzeugung und auf einem Autoritätsglauben, sondern vielmehr auf einer Art Volksreligiosität, welche die Kirche mit Geborgenheit und nationalen Traditionen verbindet. Religiös motivierte Forderungen auf persönlichem Gebiet, die im Gegensatz zu den von der Gesellschaft sanktionierten Normen stehen, werden abgelehnt. Durchweg verbreitet ist die Ansicht, dass die Kirche sich den allgemein geltenden Normen und Werteordnungen anpassen solle.⁴⁹ Dies wird durch die große Bedeutung, die den kirchlichen Übergangsriten zukommt, und das Ignorieren beziehungsweise die Umdeutung überlieferter kirchlicher Normen illustriert. Hierfür bietet nicht zuletzt die Forderung nach Zulassung homosexueller Paare zur kirchlichen Trauung ein gutes Beispiel.⁵⁰

Anmerkungen

¹ Peter van der VEER / Hartmut LEHMANN (Hrsg.): *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*, Princeton 1999; Hugh MCLEOD: *Secularization in Western Europe 1848–1914*, London 2000; Kjell BLÜCKERT: *The Church as Nation. A Study in Ecclesiology and nationhood*, Frankfurt a.M. 2000; Olaf BLASCHKE: *Das 19. Jahrhundert. Ein zweites konfessionelles Zeitalter?*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), S. 38–75; vgl. auch Yvonne Maria WERNER: *Norwegen und Schweden*, in: Erwin GATZ (Hrsg.): *Kirche und Katholizismus seit 1945*, Bd. 1: *Mittel-, West- und Nordeuropa*, Paderborn 1998, S. 275–281 und S. 317–332; DIES.: *Schwedentum, Katholizismus und europäische Integration*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 1 (2006), S. 91ff.

² Bo STRÅTH / Øystein SØRENSEN (Hrsg.): *The Cultural Construction of Norden*, Oslo 1997; Daniel ALVUNGER: *Nytt vin i gamla läglar. Socialdemokratisk kyrkopolitik under perioden*

1944–1973, Göteborg 2006; Tim KNUDSEN (Hrsg.): Den nordiske protestantisme og velfærdsstaten, Århus 2000; vgl. auch Björn HETTNE / Sverker SÖRLIN / Uffe ØSTERGÅRD: Den globala nationalismen. Nationalismens historia och framtid, Stockholm 1998, S. 223–235.

³ Vgl. Sven Erik BRODD / Ola TJØRHOM: Protestantism eller katolicitet? Om Kyrkans väsen i en ekumenisk tid, Skellefteå 2001; Göran BEXELL / Henrik STENIUS (Hrsg.): Värde traditioner i nordiskt perspektiv. Rapport från ett symposium i Helsingfors, Lund 1997; vgl. auch Yvonne Maria WERNER: Rätt, religion och katolsk motkultur. Nordiska katoliker mellan katolsk och nordisk rättstradition, in: Lars M. ANDERSSON u. a. (Hrsg.): Rätten. En festskrift till Bengt Ankarloo, Lund 2001, S. 101–128.

⁴ Martin SCHWARZ-LAUSTEN: A Church History of Denmark, Aldershot 2002, S. 229–233.

⁵ Ingmar BROHED (Einführung): Kyrka – statfrågan og de politiska partierna, in: Jens Holger SCHJØRRING (Hrsg.): Nordiske Folkekirker i opbrud. National identitet og international nyorientering etter 1945, Aarhus 2001, S. 165.

⁶ Carl Henrik MARTLING: De nordiska nationalkyrkorna. Från Kalmarunionen till Borgådeklarationen, Stockholm 1997, S. 175.

⁷ Ingmar BROHED: Sverige: Folkkyrkans ordning, staten och de politiska partierna, in: SCHJØRRING (wie Anm. 5), S. 183.

⁸ Yvonne Maria WERNER: Schwedentum, Katholizismus und europäische Integration. Die katholische Kirche in Schweden nach 1945, in: Gerhard BESIER (Hrsg.): Christliche Beiträge zur Europäischen Integration. Die politische Rolle der Kirchen (Kirchliche Zeitgeschichte 19,1), Göttingen 2006, S. 81–106; vgl. auch Bo STRÅTH: The Swedish Image of Europe as the Other, in: DERS. (Hrsg.): Europe and the Other and Europe as the Other, Brussels 2000, S. 360–369.

⁹ SCHWARZ-LAUSTEN (wie Anm. 4), S. 200–233, 239–257; MARTLING (wie Anm. 6), S. 114–122, 148–151.

¹⁰ Harald HEGSTAD: Den lavkirkelige vekkelsebevegelse i Norge, in: SCHJØRRING (wie Anm. 5), S. 258ff, 266; MARTLING (wie Anm. 6), S. 122–127, 152–158.

¹¹ MARTLING (wie Anm. 6), S. 141–148, 175ff.

¹² Vgl. Anders GUSTAVSSON (Hrsg.): Religiösa väckelserörelser i Norden, Lund 1984; Hanne SANDERS: Bondevækkelse og sekulari-

sering. En protestantisk folkelig kultur i Danmark og Sverige 1820–1850, Stockholm 1995; Ulf JONSSON: *Neue Offenheit für Religion in Schweden?*, in: *Stimmen der Zeit* 2 (2006), S. 101–111.

¹³ BROHED: *Kyrka – statfrågan* (wie Anm. 5), S. 163, 174. Einen guten Überblick bieten Peter LODBERG / Björn RYMAN: *Church and Society*, in: Björn RYMAN u. a. (Hrsg.): *Nordic Folk Churches. A Contemporary Church History*. Grand Rapids, Michigan 2005, S. 99–121.

¹⁴ Ingmar BROHED: *Religionsfrihetens och ekumenikens tid. Sveriges kyrkohistoria*, Bd. 8, Stockholm 2003, S. 26–40.

¹⁵ Øyvind NORDERVAL: *Den norske kirke i etterkrigssamfunnet. Konflikt, nyorientering og reformer*, in: SCHJØRRING (wie Anm. 5), S. 191–195, 203–206; BROHED: *Kyrka – statfrågan* (wie Anm. 5), S. 164ff.

¹⁶ Pétur PÉTURSSON: *Island: Kyrkan, självständigheten och politiken*, in: SCHJØRRING (wie Anm. 5), S. 238–241.

¹⁷ BROHED: *Kyrka – statfrågan* (wie Anm. 5), S. 164–168, 171–174.

¹⁸ BROHED: *Sverige* (wie Anm. 7), S. 175–186.

¹⁹ ALVUNGER (wie Anm. 2), S. 170–181.

²⁰ BROHED: *Religionsfrihetens och ekumenikens tid* (wie Anm. 14), S. 276–283.

²¹ Juha SEPPÖ: *Finland: Folkkyrka i ett alltmer pluralistiskt samhälle*, in: SCHJØRRING (wie Anm. 5), S. 213–223.

²² Peter LODBERG: *The Evangelical Lutheran Church in Denmark, 1940–2000*, in: RYMAN: *Nordic Folk Churches* (wie Anm. 13), S. 22–26; Jørgen STENBÆK: *Danmark. Folkekirken og de politiske partier efter 2. Verdenskrig*, in: SCHJØRRING (wie Anm. 5), S. 224–234.

²³ NORDERVAL (wie Anm. 15), S. 191–211; MARTLING (wie Anm. 6), S. 197; Gunnar HEIENE: *Theology and spirituality*, in: RYMAN: *Nordic Folk Churches* (wie Anm. 13), S. 128ff.

²⁴ BROHED: *Religionsfrihetens och ekumenikens tid* (wie Anm. 14), S. 208–215; DERS.: *Sverige* (wie Anm. 7), S. 186–190. Die schwedische Debatte wird eingehend analysiert in Dag SANDAHL: *Kyrklig splittring. Studier kring debatten om kvinnliga präster i Svenska kyrkan (samt bibliografi 1905 – juli 1990)*, Stockholm 1993.

²⁵ BROHED: *Sverige* (wie Anm. 7), S. 189f.; Björn RYMAN: *Väckelse-tradition i ändrade samhällsförhållanden*, in: SCHJØRRING (wie Anm. 5), S. 277ff.; vgl. SANDAHL (wie Anm. 24).

²⁶ Die Missionsprovinz hat Anhänger auch in Dänemark und Nor-

wegen: <http://www.missionsprovinsen.se/>. Vgl. A short history of the Society of Saint Pius X: http://www.sspcx.org/SSPX_FAQs/appendix_iii_history_1.htm

²⁷ NORDERVAL (wie Anm. 15), S. 200ff. Siehe auch: <http://www.kirken.no/>.

²⁸ STENBÆK (wie Anm. 22), S. 226f; <http://www.folkekirken.dk/>. Vgl. Else Marie WIBERG PEDERSEN: *Se min Kjole – De første kvindelige præsters historie*, København 1998.

²⁹ BROHED: *Kyrka – statfrågan* (wie Anm. 5), S. 170.

³⁰ BROHED: *Religionsfrihetens och ekumenikens tid* (wie Anm. 14), S. 208–210.

³¹ Vgl. SANDAHL (wie Anm. 24).

³² NORDERVAL (wie Anm. 15), S. 199f.; Frands Ole OVERGAARD: *Vækkelse – kirke – samfund i efterkrigstidens Danmark*, in: SCHJØRRING (wie Anm. 5), S. 301ff.; HEIENE (wie Anm. 23), S. 138f.

³³ LODBERG / RYMAN: *Church and Society* (wie Anm. 13), S. 105–121. Siehe: <http://www.qx.se/nyheter/artikel.php?artikelid=4881>; <http://www.aalborg.stift.dk/Stiftet/biskoppen/foredrag/aktuelle.php>. In Schweden und Dänemark können homosexuelle Paare eine kirchliche Segnung ihrer Gemeinschaft erhalten. Die Bischöfe der finnischen Kirche haben sich bisher ablehnend zur kirchlichen Segnung homosexueller Paare verhalten.

³⁴ Sven-Åke SELANDER: *Stat, kyrka, skola i ett europeiskt perspektiv*, in: Krister STÅLBERG (Hrsg.): *Det unika Norden*, København 2000, S. 59–78.

³⁵ Lennart TEGBORG: *Svenska kyrkan och den svenska skolan på väg mot ett uppbrott*, in: SCHJØRRING (wie Anm. 5), S. 320–329; BROHED: *Religionsfrihetens och ekumenikens tid* (wie Anm. 14), S. 206.

³⁶ Thorkild C. LYBY: *Danmark: Fra konfessionel til sekulariseret skole*, in: SCHJØRRING (wie Anm. 5), S. 332–339.

³⁷ Sigurd HJELDE: *Norge: Mellom sekularisering og kristendom – forholdet skole-kirke i Norge i etterkrigstiden*, in: SCHJØRRING (wie Anm. 5), S. 340–350.

³⁸ Hjalti HUGASON: *Island: kyrka-skola i det moderna samhället*, in: SCHJØRRING (wie Anm. 5), S. 363–374.

³⁹ Gustav BJÖRKSTRAND: *Finland: Från reell till formell konfessionalitet i religionsundervisningen*, in: SCHJØRRING (wie Anm. 5), S. 352–360.

⁴⁰ http://www.evl.fi/english/pdf/annual_report_2006.pdf; The Status of Traditional Religiosity in the Nordic Countries: <http://www.evl.fi/english/>. Die letztgenannten Ziffern stammen von den EVS-Untersuchungen von 1995/96, welche etwas niedrigere Zahlen für Finnland angeben als die Erhebungen von 1999.

⁴¹ HEIENE (wie Anm. 23), S. 122–128.

⁴² MARTLING (wie Anm. 6), S. 207–213; Peter LODBERG: Den danske folkekirke og det okumeniske samarbejde, in: SCHJØRRING (wie Anm. 5), S. 410f.

⁴³ Stellungnahmen der Mitgliedskirchen: <http://www.wfn.org/1998/04/msg00025.html>.

⁴⁴ LODBERG (wie Anm. 42), S. 399–410; Gunnar HEIENE: Den norske kirke og økumenikken i etterkrigstiden, in: SCHJØRRING (wie Anm. 5), S. 379–397; Björn RYMAN: Into the ecumenical world, in: DERS. (wie Anm. 13), S. 77–98.

⁴⁵ WERNER: Schwedentum (wie Anm. 8), S. 93–99; Kjell BLÜCKERT: Moder, syster eller sköka? Katolska kyrkan i svensk och nordisk kristen press år 1989, Stockholm 2004; vgl. Hanfried KRÜGER: Werden und Wachsen des Ökumenischen Rates der Kirchen, in: Hans Jörg URBAN / Harald WAGNER (Hrsg.): Handbuch der Ökumenik, Bd. 2, Paderborn 1986, S. 53–61.

⁴⁶ *Versus populum* bedeutet, dass der Geistliche und der Altar dem Kirchenvolk zugewandt sind.

⁴⁷ BROHED: Religionsfrihetens och ekumenikens tid (wie Anm. 14), S. 248, 292ff; HEIENE (wie Anm. 23), S. 145–148. Vgl. <http://virtual.finland.fi/net.comm/news/showarticle.asp?intNWSAID025811>; <http://www.kirken.no/index.cfm?event=home>; <http://www.folkekirken.dk/om-folkekirken/folkekirkens-tro.html>.

⁴⁸ Vgl. <http://www.km.dk/kirkestatistik0.html>; <http://www.kirken.no/index.cfm?event=home>; <http://www.evl.fi/english/>; <http://www.kirken.no/index.cfm?event=home>; <http://www.svenskakyrkan.se/statistik/> http://www.evl.fi/english/pdf/annual_report_2006.pdf.

⁴⁹ Susan SUNDBACK: Medlemskapet i de lutherska kyrkorna i Norden, in: Göran GUSTAFSSON / Thorleif PETTERSSON (Hrsg.): Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen, Stockholm 2000, S. 34–73; vgl. Scandinavian Values: How Special are They, in: Thorleif PETTERSSON / Ole RIIS (Hrsg.): Scandinavian Values. Religion and Morality in the Nordic Countries, Uppsala 1994, S. 59–81.

⁵⁰ Anders BÄCKSTRÖM: De kyrkliga handlingarna som ram, relation och välbefinnande, in: GUSTAFSSON / PETTERSSON (wie Anm. 49), S. 134–171. Nach einer neueren Meinungsumfrage befürworten 60 % der Mitglieder der Schwedischen Kirche die Zulassung homosexueller Paare zur kirchlichen Trauung und die Aufwertung homosexueller Partnerschaften zu Ehen; vgl. <http://www.qx.se./nyheter/artikel.php?artikelid=3120>.