

# Da katolisismen kom att til Nordvestlandet

*Anders Aschim*

Høgskolen i Innlandet

**Samandrag:** I løpet av eit knapt hundreår har Den katolske kyrkja gått frå å vere så godt som ikkje-eksisterande på Nordvestlandet til å bli den største religions- og livssynsminoriteten i regionen. Artikkelen dokumenterer og analyserer ei av dei mest markerte endringane i det religiøse feltet i regionen i nyare tid.

**Nøkkelord:** kyrkjehistorie, Den romersk-katolske kyrkja, Møre og Romsdal

## Innleiing

Da den første katolske kyrkjelyden på Nordvestlandet etter reformasjonen blei grunnlagt i Molde i 1923, var det to katolikkar i byen, forutan dei «profesjonelle religiøse» som var komne utanfrå for å reetablere Den katolske kyrkja i området. Ved årsskiftet 2017–2018 hadde dei tre katolske sokna Ålesund, Molde og Kristiansund, som geografisk dekkjer heile Møre og Romsdal fylke, til saman 7557 registrerte medlemmer. Folketalet i fylket var 266 858. Registrerte katolikkar utgjorde altså 2,8 % av befolkninga. På same tidspunkt hadde andre kristne trussamfunn utanfor Den norske kyrkja til saman 5700 medlemmer i fylket, eller 2,1 %. Ikkje-religiøse livssynsorganisasjonar hadde 2682 medlemmer, medan talet på registrerte muslimar var 2641, kvar av desse 1,0 % av befolkninga.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Statistiske opplysningar frå Trondheim katolske stift (e-post 04.07.2019), haldne saman med Statistisk sentralbyrå, Statistikkbanken, tabell 01222 og 08531.

Med andre ord: I løpet av eit knapt hundreår har Den katolske kyrkja gått frå å vere så godt som ikkje-eksisterande på Nordvestlandet til å bli den største religions- og livssynsminoriteten i regionen. Det handlar om ei av dei tydelegaste endringane i det religiøse feltet på Nordvestlandet dei siste hundre åra. Korleis gjekk dette til? Kva for faktorar har medverka til denne utviklinga?

## Det religiøse feltet

Med stikkordet «felt» har eg alt signalisert tilknytning til ein teoretisk tradisjon innan sosiologien, særleg knytt til Pierre Bourdieu. «I sterkt differensierte samfunn er det sosiale kosmos konstituert av eit sett av relativt sjølvstendige sosiale mikrokosmos», seier han. Det er desse som blir kalla «felt». Eit felt kan definerast som «eit nettverk, eller som det indre forholdet av objektive samband mellom posisjonar» (Bourdieu & Wacquant, 1995, s. 82). Dette kan lyde nokså abstrakt. Litt meir konkret blir det når Bourdieu illustrerer empiriske studiar av til dømes det litterære eller det akademiske feltet med kart over posisjonane i slike sosiale rom og aktørane som inntar dei (Bourdieu, 1996, s. 111, 113; 2000, s. 191). Den enklaste tilgangen gir nok likevel spel-metaforen: På same måte som i spel finst det i eit sosialt felt visse reglar som spelarane er samde om, bestemte eigenskapar som blir rekna som ressursar eller «kapital», og ulike aktørar som konkurrerer om dei attraktive posisjonane og om den gevinsten som er rekna som attråverdig i nett dette spelet (Bourdieu & Wacquant, 1995, s. 83–85).

No er Bourdieus modell etter mitt syn meir eigna til å forklare reproduksjon og stabilitet i sosiale felt enn endring, som er temaet i denne boka. Til dette føremålet vender eg meg til Neil Fligstein og Doug McAdams *A Theory of Fields* (2012). Deira innleiande definisjon av omgrepet «felt» er ganske lik Bourdieu sin, men når dei nyttar den talande nemninga «strategiske (handlings)felt», røper dette ei dynamisk og aktørorientert tilnærming til studiet av sosialt samspel:

A strategic action field is a constructed mesolevel social order in which actors (who can be individual or collective) are attuned to and interact with one another on the basis of shared (which is not to say consensual) understandings about the purposes of the field, relationships to others in the field (including

who has power and why), and the rules governing legitimate action in the field.  
(Fligstein & McAdam, 2012, s. 9)

Teorien har omfattande forklaringsambisjonar. For vårt føremål kan vi nøye oss med å hente fram nokre nøkkeelement. For det første: Medan ein forskar som Bourdieu i regelen er opptatt av individuelle aktørar i sosiale felt, utvidar Fligstein og McAdam perspektivet med systematiske studiar av kollektive aktørar. Frå forskning på organisasjonar og folkelege rørsler hentar dei reiskapar for å forstå bakgrunnen for kollektiv handling, samarbeid og konkurranse (2012, s. 24–25).

For det andre: Medan andre teoretikarar gjerne fokuserer på dynamikken innan eitt avgrensa og sjølvstendig felt, insisterer Fligstein og McAdam på at felt er innleira i eit nettverk av felt, dei står alltid i forhold til andre felt. Relasjonane mellom felt kan vere av ulike slag. Dei kan vere nære og fjerne, sterke og svake. Felt kan vere uavhengige av kvarandre, dei kan stå i eit nokolunde likeverdig og gjensidig forhold til kvarandre, men dei kan òg vere avhengige av overordna og meir omfattande felt i ein hierarkisk struktur. Eit godt eksempel på det siste er nettopp den gjennomorganiserte katolske Kyrkja. Eit katolsk sokn kan analyserast som eit avgrensa felt. Samtidig er det, saman med andre sokn, innleira i eit bispedøme, som igjen berre er eitt av mange innan den store Kyrkja. Eit viktig skilje hos Fligstein og McAdam går endeleg mellom statlege og ikkje-statlege felt (2012, s. 18–19, 59–64).

For det tredje: Også i skildringa av dei ulike rollene – eller posisjonane, som Bourdieu seier – innan eit felt merkar ein det dynamiske elementet i teorien. Der Bourdieu sine felt er befolka av «dominerande» og «dominerte», er aktørane hos Fligstein og McAdam omtala som «etablerte» («incumbents») og «utfordrarar» («challengers»; 2012, s. 13–16).<sup>2</sup> I historia som er tema for denne studien, gir det meining å analysere den kollektive aktøren Den katolske kyrkja som ein «utfordrar» i eit regionalt religiøst felt dominert av den «etablerte» og statsstøtta lutherske kyrkja, men der òg frikyrkjer og

2 Omsetjinga av «incumbents» er ei utfordring. Dette er eit etablert omgrep i engelskspråklege studiar av sosiale rørsler. I Fligstein og McAdams versjon handlar det om «those actors who wield disproportionate influence within a field and whose interests and views tend to be heavily reflected in the dominant organization of the strategic action field» (2012, s. 13). Omsetjinga «etablerte» låner eg frå Bjerke & Halvorsen, 2018, s. 48.

lutherske organisasjonar av ulik teologisk og sosiologisk farge er på banen og konkurrerer om posisjonar, tilhengarar og ideologisk hegemoni.

For det fjerde: Fligstein og McAdam legg stor vekt på ein bestemt type aktørar: «institusjonelle entreprenørar», individ med særlege «sosiale evner» («social skills», 2012, s. 16–18). Slike kan finnast både mellom etablerte og utfordrarar. Karakteristisk for desse er «a highly developed cognitive capacity for reading people and environments, framing lines of action, and mobilizing people in the service of broader conceptions of the world and of themselves» (2012, s. 17), evner som mellom anna under visse omstende kan gjere det mogleg å forme nye «politiske koalisjonar» innanfor feltet (2012, s. 15, 110).

For det femte: I sosiale felt finst det til eikvar tid lågmælt konkurranse om posisjonar som kan føre til mindre justeringar, men sjeldan til radikale endringar i maktbalansen. Her skil ikkje Fligstein og McAdam seg frå Bourdieu. Men eit særleg interessant trekk ved teorien deira er den tanken at meir grunnleggjande endringar i eit felt ofte skuldast påverknad frå omveltningar i andre felt, «eksterne sjokk» («exogenous shocks», 2012, s. 19–20).

Emnet for denne studien er historia til dei tre katolske sokna i Møre og Romsdal, fortolka ut frå den lokale katolske Kyrkja sin interaksjon med nære og fjerne sosiale felt. Eg er særleg opptatt av dei fasane der ein kan observere større endringar. Ut frå teorien til Fligstein og McAdam vil hovudhypotesen vere at slike endringar kan ha samanheng med endringar i andre, nære eller fjerntliggjande, felt.

## Kunnskapsstatus og kjelder

Det finst omfattande dokumentasjon om utviklinga av Den katolske kyrkja i Noreg i Kyrkja sine egne historiefamstillingar (særleg Kjelstrup, 1942; Eidsvig, 1993; Nilsen, Oftestad & Hegna, 2016), sjølv om desse til ein viss grad ber preg av institusjonens egne interesser. Her er både materialrike og fagleg kompetente bidrag, men mykje har fokusert på den absolutt største eininga, Oslo katolske bispedøme. Møre og Romsdal høyrer til det mindre Midt-Noreg stift. Ei gruppe aktørar som har vore inngåande studert, er ordenssøstrene (Nilsen, 1993; 2001; 2004; 2016a; Aukrust & Nilsen, 1996; Poels, 2004; 2005; Kristvik [Risholm], 1996, 2000, 2010, 2013). Særleg verdifullt for

denne studien er det betydelege kjeldarbeidet, inkludert intervju med søstret, som er gjort av Poels og Kristvik om St. Carolus Borromeus-søstrene si verksemd nettopp i dei tre mørebyane. I lokallhistorisk litteratur er det den katolske kyrkjelyden og særleg det katolske sjukehuset i Molde som har sett sterkast spor (t. d. Kristvik, 2010; 2013; Gjendem, 2016).

Denne studien byggjer i hovudsak på desse og andre trykte kjelder. Bladet *Kirkelig Tidende*, som skal ha vore meldingsblad for dei katolske sokna i Midt-Noreg i perioden 1931–1940, har det ikkje lukkast meg å finne. Men blada *Klippen*, *Broen* og *St. Olav* formidla mykje lokal informasjon, lenge rett nok hovudsakleg frå prestane og kyrkjeleiinga sin synsvinkel. Aviser kan gi ein peikepinn om merksemd og reaksjonar i lokalsamfunna. Eg har vidare gjennomgått arkivalia frå Midt-Noreg stift. For Ålesunds del kan eg òg byggje på etnografisk arbeid (observasjon og intervju) i toårsperioden 2014–2016 i samband med prosjektet «Ora et labora. Katolske arbeidsinnvandrarar på Sunnmøre».<sup>3</sup>

## Utfordrar i det religiøse feltet

### Etablering

Fastbuande katolikkar var det få av da kyrkjelyden i Molde blei oppretta i 1923. Ekteparet Helga og Peter F. Dahll i Molde hadde konvertert nokre få år tidlegare. I Kristiansund budde franskfødde Lilly Werring; hennar førstefødde son var døypt katolsk, og det blei òg dei to ho fekk seinare. Alt frå starten av var altså både norske konvertittar og katolske innvandrarar og barna deira representerte i kyrkjelyden. Desse første katolikkane hørde til den økonomiske og sosiale eliten i byane sine. Både Peter Dahll og Sigurd Werring, ektemannen til Lilly, hadde konsulttitlar, noko som både vitnar om solid posisjon i næringslivet og om internasjonale kontaktar. Det handla mellom anna om klippfiskeeksport, ikkje minst til katolske land.<sup>4</sup>

Ein sentral aktør i etableringa i Molde var den nyleg (1922) utnemnde apostoliske vikaren for Noreg, den nederlandske biskopen Johannes (Jan)

3 Eg takkar prestar og stiftsadministrasjon i Midt-Noreg for all hjelp og velvilje.

4 Grunnlegginga av kyrkjelyden i Molde er skildra mellom anna i Kjelstrup, 1942, s. 264–267; Eidsvig, 1993, s. 297. Om ekteparet Dahll, sjå mellom anna Austigard & Jakobsen, 1997, s. 24–28; Lilly Werring, sjå Kristvik Risholm, 1996, s. 8; Sigurd Werring, sjå Hoffstad, 1939, s. 941.

Olav Smit. For det katolske hierarkiet var Noreg misjonsmark, og Smit var misjonsmann. Han var nær knytt til landsmannen kardinal Willem van Rossum, som var prefekt for Propagandakongregasjonen, altså leiar for Vatikanets misjonsdepartement.

Smits motto var «Norge tilbake til moderkirken» (Nilsen, 2001, s. 221). Han delte visjonane og strategiane til forgjengaren, luxemburgaren Johannes Olav Fallize. Rekatolisering av Noreg var målet. Midlet var katolsk nærvær i norske lokalmiljø. Til dette høyrde kyrkje og prest, ordenssøstrer og katolsk helseinstitusjon, og – for Fallize, men i mindre grad for Smit – katolsk skole. Geografi var òg ein viktig strategisk faktor (Eidsvig, 1993, s. 288, 290). Det fanst inga katolsk kyrkje mellom Bergen og Trondheim. Molde var eit sentrum for turisttrafikken på Nordvestlandet, og Fallize hadde tatt til orde for katolsk etablering her.

Det blei Smit som sette visjonen i verk. Ekteparet Dahll gav i 1922 tomt til bygging av kyrkje. No skjedde ting fort. Smit sette i gang pengeinnsamling gjennom bladet *St. Olav*. I første omgang blei nybygg for kostbart, og i juni 1923 blei ein bygard i Molde sentrum innkjøpt for å tene som kapell, prestebustad og søsterkommunitet (Kjelstrup, 1942, s. 264; *Romsdals Budstikke*, 06.06.1923, s. 3). Den 14. juni 1923 kom den nederlandskfødde pastor Peter Breukel til byen som sokneprest for den nye St. Sunniva kyrkjelyd (*Romsdals Budstikke*, 13.06.1923, s. 3). Molde var den katolske etableringa som geografisk låg nærast Selja, den gamle heilagstaden knytt til den heilage Sunniva, så namnet var ikkje tilfeldig valt. Fire nederlandske ordenssøstrer frå St. Carolus Borromeus-ordenen kom til Molde 12. juli (Kristvik, 2010, s. 175). Presten og søstrene hadde hendene fulle med å setje huset og kapellet i stand. Alt 26. juli blei kapellet vigsla, og det av kardinal van Rossum sjølv, assistert av biskop Smit (*Romsdals Budstikke*, 28.07.1923, s. 2). Det var stor nasjonal interesse for noregsbesøket til van Rossum, det første kardinalbesøket i landet sidan 1247 (Eidsvig, 1993, s. 301–302).

Det katolske hierarkiet, representert ved biskopen, var altså, ikkje overraskande, eit felt med høgst aktiv påverknad på etableringsprosessen på Nordvestlandet. Svært viktig er òg den sentralkyrkjelege Propagandakongregasjonen, som i desse åra hadde store voner om framgang i Skandinavia. Meir uventa er kanskje den svært tydelege rolla til det nederlandske katolske feltet. Kardinalen, biskopen og den første soknepresten var alle

nederlendarar. Dei appellerte sterkt til landsmennene sine og «knyttet den norske misjon til den nederlandske kirke» (Eidsvig, 1993, s. 289). Dette er utførleg drøfta av Vefie Poels (2004; 2005). Rollene til Smit og van Rossum blei seinare overtatt av menn med annan nasjonal bakgrunn. Viktigare på lang sikt blei dei nederlandske ordenssøstrene, som gjennom nesten sytti år skulle vere ein berebjelke i katolsk kyrkjeliv på Nordvestlandet. Og vanlege katolikkar i Nederland var viktige som moralske, åndelege og ikkje minst økonomiske støttespelarar. Katolikkar var ikkje i majoritet i Nederland, men dei var ein stor og medviten religiøs minoritet (Kristvik Risholm, 2000, s. 23–26; Poels, 2004, s. 192–194; Kristvik, 2010, s. 176–177). Misjonstanken stod sterkt. Det fanst til og med eit eige misjonsblad for Noreg, *Uit het land van St. Olav*, grunnlagt av biskop Smit i 1922 og utgitt heilt til 1975. Svært mange nederlandske ordenssøstrer kom til Noreg i teneste for den katolske misjonen (Poels, 2004, s. 194–197).

Karl Borromeus-søstrene, i heimlandet kjende som «Zusters onder de Bogen» etter moderhuset i Maastricht, var ein veletablert kongregasjon med karitativt arbeid som si særlege oppgåve. Mange var velutdanna og erfarne sjukepleiarar. Sjukepleie skulle òg vere oppgåva til dei fire som kom til Molde sommaren 1923 under leiing av moder Fulgentia (Nilsen, 1993, s. 223–224; Kristvik Risholm, 2000, s. 50–51; Poels, 2005, s. 265–269). Dermed kjem vi i kontakt med eit anna samfunnsfelt som var viktig i samband med den katolske etableringa, nemleg helsevesenet. Norsk helsevesen i mellomkrigstida var i utstrekt grad bygd på offentleg-privat samarbeid, og katolske institusjonar hadde alt i lang tid vore viktige element mange stader i landet (Schiøtz, 2003, s. 180). Søstrene i Molde etablerte raskt ein liten klinikk i lokala sine.

Kjelstrup (1942) omtalar konsekvent dei norske katolske etableringane som «misjonsstasjonar». Dette var kjende tonar for kristenfolk i Noreg. Slik sett var dei ikkje ulike dei stasjonane norske lutherske misjonsorganisasjonar hadde grunnlagt til dømes i Sør-Afrika (jf. Hovland, 2013) eller på Madagaskar (jf. Skeie, 2013). Også her hørde kyrkje, skole og helseinstitusjonar med i den samla strategien.

I 1931 blei Den katolske kyrkja i Noreg reorganisert. Mellom-Noreg, det vil seie Møre og Romsdal og Trøndelag, blei skilt ut som eige «kyrkjedistrikt» med eigen overhyrding (Kjelstrup, 1942, s. 285–288; Eidsvig,

1993, s. 320–321). Frå no av fekk ein tysk prestekongregasjon, dei såkalla Picpus-patrane, det geistlege ansvaret for Mellom-Noreg. Tyske prestar og nederlandske nonner fekk altså den store oppgåva å rekatolisere Nordvestlandet, med utgangspunkt i ei forsamling bestående av nokre få norske konvertittar og katolske innvandrarar.

Den direkte misjonen var prestane si oppgåve. Søstrene si misjonsoppgåve var meir indirekte. Gjennom kontakt med lokalbefolkninga og gode gjerningar skulle dei skape sympati og interesse for Den katolske kyrkja. Frå det rike intervjumaterialet til Poels, Kristvik, Aukrust og Nilsen går det fram at mange søstrer hadde eit ambivalent forhold til oppdraget. Ei sjukepleieutdanna søster med lang fartstid i Noreg kan stå som døme på den realitetsorienteringa mange opplevde:

På en måte opplevde jeg meg som misjonær. Vi fikk altså dette misjonskurset, og trodde nok at det var en slags misjonsmark vi kom til. Vi hadde ikke mye kjennskap til Norge. Jeg husker en gang på toget at en ung mann stilte følgende spørsmål: «Hva gjør dere her, vi er ikke hedninger.» Jeg svarte: «Vi er her for å hjelpe katolikkene.» Nordmenn kunne bli støtt, for de er jo ikke hedninger. (Aukrust & Nilsen, 1996, s. 97)

Distriktet fekk oppgradert statusen sin til apostolisk prefektur i 1935, og til apostolisk vikariat med eigen biskop i 1953, i samband med 800-årsjubileet for opprettinga av erkebispesetet i Nidaros i 1153, da Noreg blei eigen kyrkjeprovin i mellomalderen. Først i 1979 kom det ei ny oppgradering til sjølvstendig prelatur, eller «stift», som ein valde å kalle det i Noreg, uavhengig av Propagandakongregasjonen (*Broen*, 2/1979, s. 12). Midt-Noreg var altså ikkje meir å forstå som misjonsdistrikt.

Den første prefekten, pater Cyprian Witte, var alt sokneprest i Molde. Han valde å bli buande her og ikkje flytte til Trondheim, som var det naturlege senteret for kyrkjedistriktet. Noko av det første han gjorde, var å etablere Den katolske kyrkja i Kristiansund, først med eit lite kapell som anneks til Molde (1932), frå 1934 som eige sokn med fast prest. Kyrkjelyden fekk namnet St. Eystein. Fire Borromeus-søstrer etablerte samtidig klinikken «Stella Maris», som snart hovudsakleg blei fødeklinikk (Kjelstrup, 1942, s. 333–334; Kristvik Risholm, 1996, s. 11–13; 2000, s. 66–67). Private initiativ var kjærkomne i Kristiansund; kommunen hadde elendig økonomi



i mellomkrigstida (Aass, 1991, s. 308–389). Slik fekk Lilly Werring oppfylt det store ønsket sitt om katolsk kyrkje i heimbyen. Framleis var familien hennar dei einaste lokale katolikkane (Kristvik Risholm, 1996, s. 20).

I Ålesund tok prosessen meir tid. Den første katolske kvinna skal ha slått seg ned i byen i 1933 (*Klippen*, 4/1954, s. 4). Fleire følgde, både i byen og i sunnmørsbygdene. I 1950 rapporterer bladet *Klippen* (2/1950, s. 3) om eit par katolske familiar som får besøk av Molde-presten annakvar veke. Første søndag i advent 1954 innvigde biskopen eit lite rom i ein privatbustad til katolsk kapell. I 1958 kjøpte Den katolske kyrkja eit hus i Nørvasundet, og tre Borromeus-søstrer etablerte «Mariaheimen», eit lite sjukehus, seinare pleieheim. Kyrkjelyden blei skipa året etter med 45 medlemmer (Vu Manh Hung, 2004).

## Konkurransen

Attende til starten i Molde. Korleis endra den katolske etableringa det lokale religiøse feltet? Interesse for kardinalbesøket og vigslinga av kapellet i Molde var svært stor (*Romsdals Budstikke*, 24.07.1923, s. 1; 28.07.1923, s. 2). I eit intervju seinare på året med *Aftenposten* (01.12.1923, s. 6), som hadde lagt merke til den fornya katolske innsatsen i Noreg, fortalde pastor Breukel: «Kirken er alltid fuld. Denne store tilslutning tilskriver jeg at en stor religiøs trang er tilstede.» Han meiner «at sympatien i Norge overfor vor kirke er storartet – men det maa indrømmes, at det er et langt skridt derfra til overgang til kirken».

Breukel hadde gode grunnar til å vere nøktern, konversjonane lét vente på seg. Men han var offensiv. Alt i august 1923 annonserte han eit kurs i katolsk truslære i avisa, under overskrifta «Nu er tiden inne» (*Romsdals Budstikke*, 25.08.1923, s. 3). Han fekk svar på tiltale i eit kort, men retorisk kraftig lesarinnlegg med same tittel av sokneprest Johan Nyhagen, den lokale forvaltaren av det lutherske statskyrkjelege hegemoniet. Soknepresten åtvare både mot intern splitting og mot «fremmede Lærdomme». Innlegget var slått opp på første side, saman med ein artikkel om «Romerkirken» som påstod at katolikkar blei nekta å lese Bibelen. Breukel imøtegjekk begge artiklane nokre dagar seinare, i same avisa som formidla kunngjeringa om at den sterkt omdiskuterte teologen Jens Gleditsch var blitt vigsla til biskop i statskyrkja

(*Romsdals Budstikke*, 30.08.1923, s. 1; 03.09.1923, s. 2). Breukel såg eit konkurransefortrinn, Nyhagen ein fare, i den interne lutherske kyrkjestridenten. Imot luthersk mangfald og usemje kunne Den katolske kyrkja marknadsførast som ein fast, stabil og tradisjonstru institusjon. Det hjelpte likevel lite. Om kardinal van Rossums besøk i Noreg hadde vekt stor interesse, stakk han sjølv kjeppar i hjula i etterkant ved å publisere eit lita bok om noresferda som provoserte mange norske lutheranarar (Slotsvik, 2009, s. 59–61).

Også lekkatolikken Helga Dahll ytra seg offentleg. I innlegget «Hvor er Kristi kirke?» kontrasterte ho katolske og protestantiske misjonærar, til fordel for dei første. Både soknepresten og representantar for Det Norske Misjonsselskap tok til motmæle. Nyhagen omtala henne noko nedlatande som «en neppe fireårig proselyt» (*Romsdals Budstikke*, 12.01.1924, s. 1; 14.01.1924, s. 2; 25.–26.01.1924). Molde var ein by med høg grad av religiøs aktivitet. Den lokale indremisjonsforeininga hørde til ein sterk lekmannsorganisasjon som stod på luthersk og statskyrkjeleg grunn, men kunne utfordre det geistlege hegemoniet. Både Frelsesarmeen og Metodistkyrkja var etablerte i byen (Abrahamsen, 1992, s. 330–333). Ved sida av katolisismen var adventismen ein annan ny utfordrar i det lokale religiøse feltet på 1920-talet. Evangelist T. S. Valén tok for seg både den katolske og den lutherske soknepresten i ein møteannonse (*Romsdals Budstikke*, 06.05.1924, s. 3).<sup>5</sup>

Noka stor utfordring for statskyrkja blei den katolske misjonen likevel ikkje. Å kome inn i det lokale helsefeltet viste seg òg vanskeleg. Den vesle katolske klinikken fekk nesten ikkje pasientar det første året. Kristvik lanserer to moglege forklaringar på dette: at behovet for helsetenester i Molde alt var dekt, med to lokale sjukehus og primærhelseteneste både i kommunal og ideell regi, og/eller at det fanst ein religiøst begrunna skepsis mot katolsk nærvær (Kristvik Risholm, 2000, s. 51–52; Kristvik, 2010, s. 178–180). I 1926 ville leiinga for Karl Borromeus-søstrene i Nederland leggje ned verksemda i Molde på grunn av lokal motstand, for lite arbeid og manglande inntekter. Når dei likevel heldt fram, var det etter press frå hierarkiet. Biskop Smit skreiv til kardinal van Rossum at om søstrene forlét Molde, ville det bety misjonsstasjonens død, og van Rossum overtala kongregasjonen (Poels, 2004, s. 205; 2005, s. 278). Her kjem det til syne ei spenning mellom ulike

---

5 Om T. S. Valen (eller Valén), sjå Valen, 2000.

felt innanfor den mangfaldige katolske kyrkjestrukturen. Ordenssamfunn og kongregasjonar er ikkje utan vidare underlagde biskopen; mange har sin eigen overnasjonale styringsstruktur. Samarbeid blir regulert gjennom avtalar. Biskop Fallize hadde hatt eit konfliktfylt forhold til somme søsterkongregasjonar han forsøkte å overstyre (Nilsen, 2001, s. 112–117, 126–142).

Søstrene viste seg svært tilpasningsdyktige til behova i helsefeltet. Samarbeidet med tuberkulosesjuehuset Reknes sanatorium frå 1928 blei ein nøkkel for den vidare utviklinga. I 1934 kunne søstrene opne det nybygde St. Carolus sjukehus, finansiert av moderhuset i Nederland, der moder Fulgentia no var blitt generalforstandarinne for heile kongregasjonen. Ho var ein tydeleg «institusjonell entreprenør» innan det katolske feltet, med ein klar strategi for søstrene sitt nærvær i distriktet: Sjølv om gjennomslaget for katolisismen var uteblitt, såg ho det som kongregasjonen si oppgåve å sørgje for at det fanst «mange tabernakel» i Noreg. Tabernaklet er den staden i katolske kyrkjer der den innvigde hostien, Kristi lekam, blir oppbevart, der Kristus sjølv etter katolsk sakramentsyn er til stades, til velsigning for nærmiljøet. Utan søstrer ville det ikkje vere prest, kyrkje og tabernakel på staden (Poels, 2005, s. 207–208).

Det høyrer med til historia at det etter debatt i Molde bystyre om konsesjon for sjukehuset ved fleirtalsvedtak blei lagt inn eit vilkår om at ein ikkje skulle leggje «hindringer i veien for at pasienter, som ønsker betjening av andre trossamfunds sjelesørgere, kan få det» (Abrahamsen, 1992, s. 293). Den katolske verksemda var altså omdiskutert og til dels mistenkeleggjort i byen. Det nye sjukehuset hadde 36 senger, og bustader og kapell for søstrene. Behovet for sengeplassar til tuberkulosepasientar gjekk opp og ned, men St. Carolus fann andre næringsvegar, dels i samarbeid med fylkessjukehuset, dels med private spesialistar. Det var verken auge- eller øyre/nase/hals-avdeling ved fylkessjukehuset, og St. Carolus blei ein viktig faktor i utviklinga av spesialisthelsetenesta i Møre og Romsdal (Kristvik Risholm, 2000, s. 54–58; Kristvik, 2010, s. 180–181; Gjendem, 2016, s. 13–21).

## Krig

Andre verdskrig var ei endring i det verdspolitiske feltet med direkte og dramatiske konsekvensar også for dei små katolske kyrkjelydane i Molde

og Kristiansund. Begge byane blei bomba og sette i brann i april dagane 1940 (Abrahamsen, 1994, s. 30–50; Aass, 1991, s. 520–531). Dei katolske kapella gjekk med i bybrannane, men St. Carolus sjukehus og Stella Maris fødeklinnikk var uskadde, og kapella til søstrene blei nytta som soknekyrkjer under krigen og dei første etterkrigsåra (Kristvik Risholm, 1996, s. 21; Kristvik, 2010, s. 182–183). Nesten alle dei katolske prestane i Mellom-Noreg var tyske, inkludert prefekt Cyprian Witte i Molde og sokneprest Pantaleon Stelzmann i Kristiansund. Dei hamna i ein delikat situasjon, ikkje berre på grunn av konflikten mellom opphavlandet og det nye landet deira, men òg fordi mange av dei tyske militære var katolikkar og søkte til den lokale kyrkja. I Molde blei løysinga ei separat messe for dei tyske soldatane (Kristvik Risholm, 2000, s. 56).

Ordenssøstrene, på si side, var nederlendarar, frå eit land som til liks med Noreg var okkupert. Ikkje berre kapella, men også institusjonene deira blei svært viktige under krigen, ikkje minst i Kristiansund, der store delar av infrastrukturen i byen var øydelagd. Mange katolske sjukehus rundt i landet var rekvirerte til krigslasarett av okkupasjonsmakta (Nilsen, 2004, s. 228–229; 2016a, s. 150–151). Det var planar om å gjere det same med Stella Maris, men dei blei skrinlagde etter protestar frå legane i byen fordi «klinikken var helt uerstattelig i den nedbrente by» (Kristvik Risholm, 1996, s. 14).

I det heile ser det ut til at Den katolske kyrkja kom gjennom krigen med auka respekt i lokalmiljøet. Pater Witte, som alt var norsk statsborgar, døydde plutselig i april 1945, like før freden. Han fekk ein sympatisk nekrolog i *Romsdals Budstikke* (18.04.1945, s. 2). Pater Stelzmann fekk norsk statsborgarskap i 1948. «Før krigen inntok han en konsekvent holdning mot den tyske nazismen, og under okkupasjonen stilte han seg avgjort og uredd i opposisjon til okkupasjonsmakten», skreiv lokalavisa *Tidens Krav* (25.06.1948, s. 1).

Ryggdekninga frå det katolske hierarkiet spelte nok òg ei rolle for dei lokale kyrkjelydane. Rett nok har det vore stilt spørsmål ved pavestolen si haldning, særleg knytt til konkordata (avtalane) med Mussolini-regimet i 1929 og med Hitler-regimet i 1933. Men særleg frå og med den pavelege ensyklikaen «Mit brennender Sorge» (1937) posisjonerte Den katolske kyrkja internasjonalt seg som ein viktig kritikar av nazistisk ideologi. Jacob

Mangers, den katolske biskopen i Oslo, markerte seg tydeleg i forhold til okkupasjonsmakta. Mellom anna gjorde han felles sak med Den norske kyrkja i kritikken av den obligatoriske ungdomstenesta som NS-regimet kunngjorde i 1942. Resultatet var trugsmål om utvising av alle utanlandske prestar og ordenssøstrer. Dette blei likevel ikkje sett i verk (Eidsvig, 1993, s. 348–352; Nilsen, 2004, s. 218–220).

Både lokalt og nasjonalt har altså Den katolske kyrkja solidarisert seg med dei okkuperte mot okkupasjonsmakta. I ei krisetid viser både biskop, prestar og søstrer seg som institusjonelle entreprenørar. Den felles kyrkjekampen ser ut til å ha bidratt til eit mildare klima og aukande gjensidig sympati i etterkrigsåra, og til å dempe inntrykket av Den katolske kyrkja som eit framandelement i det norske samfunnet.

## Bygging og barnehagar

I løpet av desse første tiåra var Den katolske kyrkja blitt ein del av bybildet i Molde og Kristiansund, først og fremst gjennom helseinstitusjonane som søstrene dreiv. Men konversjonane som misjonsideologane hadde sett for seg, blei det ikkje mange av. I 1948 var det framleis ikkje meir enn om lag 35 medlemmer i kyrkjelyden i Molde (Kristvik, 2010, s. 183). I Kristiansund stod det enda magrare til. Da familien Werring flytta frå byen i 1945, var presten og søstrene dei einaste medlemmene. I 1948 tok ein langsam auke til med to belgiske menn som flytta til byen med familiane sine (Kristvik Risholm, 1996, s. 21–22). Også seinare var denne «vikariatets minste menighet» sårbar for mobilitet. Våren 1950 kunne sokneprest Hünen melde om «en aldri så liten blomstring» i kyrkjelyden. I tillegg til dei seks søstrene ved fødeklubben «Stella Maris» var det 13 andre medlemmer. Av desse var åtte barn under sju år. Men alt same sommar flytta åtte av desse personane, to norske barnefamiljar, frå byen (*Klippen*, 1/1950, s. 3; 3/1950, s. 3).

Byggeverksemd var eit stort løft for heile samfunnet i gjenreisings-tida etter krigen, også for dei katolske kyrkjelydane og for den nye overhyrden Johannes Rühth, som i 1953 blei vigsla til biskop (Eidsvig, 1993, s. 339–341; Müller, 2010, s. 37). No blei det endeleg høve til å bygge prestebustader og etter kvart kyrkjer, med biskopen både som pådrivar

og som pengeinnsamlar i sitt heimland Tyskland. Men her var ein òg avhengig av det offentlege, statlege og kommunale, feltet: Å få byggeløyve til kyrkjer tok tid; bustadbehovet hadde prioritet i dei raserte byane, og Molde-kyrkjelyden fekk i første runde avslag på søknaden (*Klippen*, 4/1955, s. 4). St. Sunniva kyrkje kunne endeleg vigslast og takast i bruk i 1957, på den tomte som ekteparet Dahll hadde gitt til formålet 35 år tidlegare. Året etter var turen komen til Kristiansund og St. Eystein kyrkje. Kyrkjelydane kunne no flytte ut av kapella til søstrene og ta sine nybygde soknekyrkjer i bruk. Alt i 1960 stod Vår Frue kyrkje i Ålesund ferdig. I alle tre byar var det òg bygd prestebustader.

Søstrene og helseinstitusjonane deira – St. Carolus sjukehus i Molde, Stella Maris fødeklinikk i Kristiansund, og etter kvart Mariaheimen i Ålesund – var framleis ein nøkkelfaktor i Den katolske kyrkja si verksemd, både økonomisk, i praktisk kyrkjelydsarbeid og når det gjaldt kontaktflaten med lokalsamfunnet. Søstrene bidrog med eit større beløp til bygginga av St. Sunniva kyrkje i Molde, og i Kristiansund gav dei tomt til St. Eystein kyrkje og prestegard (Kristvik Risholm, 1996, s. 20; 2000, s. 59, 69). Endringar i feltet for helsetenester påverka den kyrkjelege verksemda. Det blei oppretta fødeavdeling ved det nybygde sjukehuset i Kristiansund i 1956 (Schjøtz, 2003, s. 323–324). Det førte til at Stella Maris blei nedlagt som fødeklinikk, for straks å gjenoppstå som pleieheim med nær tilknytning til det same sjukehuset (*Klippen*, 2/1956, s. 3; Kristvik Risholm, 1996, s. 15–16; 2000, s. 69).

Etter krigen fann søstrene dessutan eit nytt arbeidsområde og ein ny næringsveg, nemleg barnehagar. Dette var noko Borromeus-søstrene hadde erfaring med. Fleire var òg utdanna barnehagelærarar. Alt i 1940 hadde dei starta St. Torfinn barnehage på Hamar, den einaste staden der dei hadde verksemd i Noreg utanfor Møre og Romsdal. I 1951 starta søstrene i Molde ein liten barnehage under temmeleg enkle forhold, utan offentleg godkjenning. Da prestegarden stod ferdig i 1953, fekk dei nye lokale der og utvida verksemda. Eit avisoppslag om St. Sunniva barnehage førte til debatt i Molde menighetsblad og i lokalpressa. Nokre frykta katolsk påverknad på barna, men fleire var takknemlege for at søstrene bidrog til å dekkje eit reelt behov. I Kristiansund blei det bygd barnehage under meir ordna forhold. Stella Maris barnehage opna i 1955 og blei svært

positivt mottatt i byen (Kristvik Risholm, 1996, s. 16–20; 2000, s. 80–85; Kristvik, 2010, s. 185–186; Poels, 2005, s. 455–460). Barnehagedrift kunne altså bli oppfatta som eit nytt utfordrande utspel i det religiøse feltet, men sette òg Den katolske kyrkja i kontakt med andre samfunnsfelt. Barnehagar var på denne tida stort sett drivne av private eller ideelle institusjonar, men området var i ferd med å bli sterkare regulert av det offentlege, i første omgang forstått som barnevernsinnretningar, først seinare som pedagogiske tiltak (Korsvold, 2005, s. 78–83).

## Konsil og reform

På 1960-talet skjedde den største endringa i nyare tid i Den katolske kyrkja internasjonalt. Under Andre Vatikankonsil (1962–1965) bles ein reformvind over Kyrkja, sett i gang under pave Johannes 23. med slagord som «aggiornamento» – «oppdatering». Mellom oppdateringane var eit endra samtaleklima med andre kristne og ei rad liturgiske reformar.

Alt før konsilet kunne ein merke eit mildare klima mellom protestantar og katolikkar her på berget. Medan Antonius Deutsch, prefekten i dei første etterkrigsåra, framleis hadde som mål å «fortelje protestantane sanninga» og godt kunne ta ordet i Studentersamfunnet i Trondheim for å «rundjule protestantar» (Müller, 2010, s. 17), var tonen annleis hos etterfølgjaren som overhyrde i Midt-Noreg, biskop Johannes Rùth. Da han blei innbeden til 800-årsjubileet for Nidaros erkebispestol i 1953 i Erkebispegarden, nytta han dette bibelsitatet i talen til den lutherske kollegaen: «La det ikke være trette mellom meg og deg. Vi er jo brødre ... Drar du til venstre, vil jeg dra til høyre» (1 Mos 13, 8–9; Eidsvig, 1993, s. 341). Med denne invitasjonen til arbeidsdeling framfor konkurranse opptre biskop Rùth tydeleg som institusjonell entreprenør. I Ålesund opplevde den nye katolske kyrkjelyden å få støtte av ein annan slik, nemleg den lutherske soknepresten Monrad Norderval, seinare biskop i Nord-Hålogaland (*Klippen*, 3/1961, s. 4).

Eit særleg konsekvensrikt resultat av konsilet var høvet til å feire liturgien på nasjonale språk i staden for på latin. Den liturgiske fornyinga førte òg med seg endringar i kyrkjerommet. Presten kunne no forrette messa ståande bak altaret, vend mot kyrkjelyden, ikkje med ryggen til. «Den nye posisjonen uttrykker fellesskap mellom prest og folk – i

Kristus», skriv Oftestad (2016, s. 193). Prestane i mørebyane var ivrige i oppfølginga. I løpet av året 1966 hadde ein gjennomført endringar i koret i alle dei tre kyrkjene i Ålesund, Molde og Kristiansund (*Klippen*, 4/1966, s. 3–4; 1/1967, s. 3). Den musikalske pater Athanasius Kulbach i Levanger, seinare sokneprest i Molde, komponerte òg tonar til den norske messe-liturgien og andre liturgiske songar. Det blei rett nok dominikanaren Thoralf Norheim sine messetonar som fekk størst gjennomslag til den norske liturgien, men pater Kulbach har framleis fleire liturgiske omkved i den katolske salmeboka *Lov Herren*. Det var forresten òg Kulbach som fekk den pedagogiske oppgåva å forklare at latin slett ikkje var avskaffa i den katolske gudstenesta, heller ikkje i Noreg (*Klippen*, 1/1977, s. 7–8). At det var naudsynt, viser at det ikkje har vore heilt fritt for intern uro rundt dei liturgiske endringane (jf. Oftestad, 2016, s. 194).

I åra under og etter konsilet opplevde Den katolske kyrkja i Europa ein markant nedgang i preste- og ordensskall. Denne «kallskrisa» råka òg dei kvinnelege kongregasjonane i Nederland, mellom dei Karl Borromeus-søstrene (Poels, 2004, s. 586). Nokre har oppfatta dette som ein direkte verknad av konsilet, andre har peikt på andre faktorar i samtida (Nilsen, 2012, s. 114–119). Resultatet var uansett at det blei vanskelegare å rekruttere ordenssøstrer til teneste i Noreg, noko som kom til å få konsekvensar også for dei katolske sokna på Nordvestlandet.

## Velferdsstat og kyrkje

Under gjenreisningen etter krigen ble helsesektoren generelt utvidet og modernisert. Sykepleien ble mer profesjonalisert. De katolske sykehusene gjorde sitt beste for å følge med, og i 1960-årene foregikk ordenssøstrenes aktivitet og tjeneste stort sett i disse institusjonene. Ti år senere, i 1970-årene, var flertallet av de katolske sykehusene borte. (Nilsen, 2012, s. 114)

Etterkrigstida bar ikkje berre preg av gjenoppbygging, men òg av utbygginga av velferdsstaten. Dette førte til sterk utvikling og endring i feltet for helsetenester, ikkje minst når det gjaldt sjukehusstrukturen. Det handla om ny medisinsk kunnskap, om spesialisering og profesjonalisering, om modernisering av institusjonane, og om sterkare offentleg engasjement



og styring. Etter mange års arbeid kom det ei sjukehuslov i 1969 som samordna sektoren (Seip, 1994, s. 313–356; Schiøtz, 2003, s. 309–347).

I Molde blei St. Carolus sjukehus selt til fylket i 1968. Fleire av søstrene heldt fram som tilsette ved sjukehuset. Pleieheimen Stella Maris i Kristiansund blei nedlagd i 1971 (Kristvik Risholm, 2000, s. 58, 69–70). Mariaheimen i Ålesund stengde òg ved utgangen av dette året. «Det var 2 faktorer som gjorde at styret for søstrenes kongregasjon bestemte seg for at Mariaheimen skulle stenge sine dører: Bestemmelser i den nye sykehusloven, og mangel på ordenscall», refererer *Klippen* (1/1972, s. 12). Dette er representativt for mange nedleggingar av katolske helseinstitusjonar i 1960- og 70-åra (Nilsen, 2012, s. 116–117). «Paradokset er at den velferdsstaten som søstrene bidro til å skape gjennom sine sykehus, til slutt gjorde disse institusjonene overflødige», oppsummerer Else-Britt Nilsen presist (2016b, s. 142).

Borromeus-søstrene la no ned kommunitetane i Ålesund og Kristiansund og konsentrerte seg om Molde og Austlandet. I Kristiansund blei Stella Maris barnehage seld til kommunen i 1971 fordi søstrene flytta frå byen (Kristvik Risholm, 2000, s. 85). I Molde dreiv søstrene St. Carolus barnehage heilt til 1986. Da overtok kommunen, men søster Hilde Geers heldt fram som styrar heilt til 1990, da søsterkommuniteten i Molde blei nedlagd (Kristvik, 2010, s. 185).

Også seinare har det vore ordensfolk i Molde, rett nok med andre og mindre utadretta oppgåver. Hausten 1991 kom augustinarcorherren Brian McNeil til Molde som sokneprest saman med ein medbror og skipa eit lite kloster. Det blei oppløyst etter få år (*Broen*, 5/1991, s. 10; 1/1995, s. 22). Men i 1999 oppretta tre filippinske søstrer frå The Missionary Servants of the Holy Trinity kommuniteten Stella Maris i Molde (*Broen*, 1/2000, s. 1, 15). Den er der framleis, og søstrene har sentrale oppgåver i kyrkjelydsarbeidet.

Med helseinstitusjonane blei òg noko av det økonomiske grunnlaget for den kyrkjelege verksemda borte. Men samtidig skjedde ei viktig endring på eit anna felt, nemleg den norske statens religions- og livssynspolitikk. *Lov om trdomssamfunn og ymist anna* frå 1969 var eit viktig skritt på veggen mot jamstilling i religions- og livssynsfeltet. I § 19 fastsette lova at registrerte trus- og livssynssamfunn hadde krav på statleg og kommunal stønad pr. medlem tilsvarande løyvingane til Den norske kyrkja, som enno var statskyrkje.

Frå 1970-talet auka òg dei økonomiske bidraga frå tyske katolske institusjonar til dei nordiske katolske kyrkjene (Eidsvig, 1993, s. 388). Ikkje minst har det kome store bidrag til bygge- og renoveringsarbeid, til dømes i Molde. Ombygginga av St. Carolus' hus, der søsterkommuniteten held til, og bygginga av nytt kyrkjelydslokale var i det vesentlege finansiert med midlar frå Tyskland (*Broen*, 3/2001, s. 27).

## Migrasjon og mangfald

Mørebyane har alltid vore involverte i internasjonale nettverk gjennom handel, skipsfart og industri, noko som òg har ført katolske migrantar til Nordvestlandet. Migrasjon er den faktoren som har bidratt sterkast til medlemsvekst i dei katolske kyrkjelydane, og til dei største endringane i den demografiske samansetjinga deira. Her er sambandet med andre nære og fjerne felt særleg tydeleg. Det handlar om lokal og internasjonal arbeidsmarknad, om statleg innvandringspolitikk, og ikkje minst om fjerne politiske og militære kriser.

Migrasjon er òg den faktoren som har medført dei største endringane i det religiøse feltet i regionen samla sett. På den eine sida har den lutherske folkekyrkja mange stader vist seg mindre eigna til å inkludere kristne immigrantar enn frikyrkjer med meir oversiktlege og tettare fellesskap. På den andre sida gjer den overnasjonale karakteren til Den katolske kyrkja det naturleg for katolske immigrantar å oppsøkje ei lokal katolsk kyrkje. Migrasjon har bidratt til ei ny arbeidsdeling innan det religiøse feltet, og til vekst både innan frikyrkjer og innan Den katolske kyrkja.

Etter oppstanden i Ungarn i 1956 kom ungarske katolikkar til regionen som flyktningar. Også seinare har katolske flyktningar frå ulike delar av verda funne ei hamn på Nordvestlandet. Frå 1970-talet og utover kom ein del chilendarar og nokre vietnamesarar. Tamilar frå Sri Lanka blei eit markert innslag frå 1980-talet, særleg i Ålesund. Dei seinaste åra har det kome ein del eritreiske flyktningar til dei katolske kyrkjelydane. Gjennom åra har det òg kome eit mindre tal personar med flyktningbakgrunn frå Afrika, frå Midt-Austen og frå Balkan.

Frå 1980-talet og i mange år framover var personar med filippinsk bakgrunn den største gruppa i alle dei tre kyrkjelydane. Mellom filippinarane

er kvinner i stort fleirtal. Ein god del har helsefagleg utdanning. Mange har gifta seg med norske menn. Det har òg vore mange yngre filippinske kvinner som har vore i distriktet ein periode som au pair. Innslaget av filippinske menn har vore lågare, men somme sjøfolk som har jobba på norske skip, har slått seg ned i Noreg (Henriksen, 2007, s. 158–165).

EU-utvidinga austover i 2004 og den opne arbeidsmarknaden innan EU/EØS-området har, saman med etterspurnad etter arbeidskraft innan industri, sjømatnæring og byggeverksemd, ført til stor arbeidsinnvandring særleg frå Polen og etter kvart frå Litauen. Dette er land der katolikkar utgjer ein majoritet. Denne plutselige tilstrøyminga var ei utfordring for Den katolske kyrkja. Alt før EU-utvidinga var det eit stort tal polske sesongarbeidarar på jordbærplukking om sommaren, særleg i Valldal. Dei fekk eit kyrkjeleg tilbod ved at ein polsk prest vikarierte for soknepresten i Ålesund under sommarferien. Under utbygginga av Ormen Lange-anlegget på Aukra (2004–2007) fungerte ein polsk katolsk prest og ein norsk luthersk prest som anleggsprestar.<sup>6</sup> Det aukande behovet for polsk sjelesorg blei løyst gjennom avtalar med polske bispedøme som sender prestar til Noreg på åremålskontraktar. I dag utgjer polakkar fleirtalet av medlemsmassen i dei fleste katolske kyrkjelydar i Noreg, mellom anna i dei tre i Møre og Romsdal.

Å få til geistleg betening for den etter kvart store gruppa litauiske katolikkar har vore vanskelegare. Litauen har, ulikt Polen, ikkje overskot av prestar. Det er berre to litauiske prestar i Noreg, noko som betyr at dei fleste kyrkjelydar berre sporadisk kan gi tilbod om kyrkjelege tenester på litauisk. Det har vist seg vanskeleg for Den katolske kyrkja i Noreg å halde kontakt med dei litauiske migrantane. Likevel finn ein, særleg i Molde, at litauarar tar aktiv del i den kyrkjelege verksemda (Låver, 2019, s. 49).

## Det lokale katolske feltet

Hovudperspektivet i denne studien har vore dei katolske kyrkjelydane i mørebyane sitt forhold til ulike sosiale felt: det regionale religiøse feltet; det katolske hierarkiet og ordensvesenet; nederlandsk, tysk og polsk

6 Opplysningar frå intervju med to ulike prestar.

katolisisme spesielt; dei norske felta for helsetenester og omsorg for barn; det internasjonale og det norske politiske feltet (særleg helse-, migrasjons- og livssynspolitik); den lokale og internasjonale arbeidsmarknaden. Vi har sett korleis endringar i både nære og fjerne felt har vore med på å påverke utviklinga av lokalt katolsk kyrkjeliv. Men ein katolsk kyrkjelyd har òg sin indre dynamikk og kan analyserast som eit sosialt felt i og for seg.

Heilt frå starten fann vi to grupper representerte i dei katolske kyrkjelydane i Møre og Romsdal: konvertittar og katolske migrantar. Kyrkja sine ambisjonar har vore klart misjonerande, særleg i den første tida. Likevel har Den katolske kyrkja på Nordvestlandet alltid vore talmessig dominert av medlemmer med migrantbakgrunn. For det meste av historia gjeld dette også nasjonalt i Noreg (Hovdelien, 2016, s. 89–91), men tendensen er enda tydelegare her. Det tyder ikkje at konvertittar har vore marginale. Tvert om, ofte har dei inntatt «etablerte» snarare enn «utfordrar»-posisjonar, for å bruke Fligsteins og McAdams terminologi. Kyrkjelydane har hatt og har mange ressurssterke konvertittar som har hatt formelle eller uformelle leiarposisjonar. Til dels har dei òg fungert som brubyggjarar mellom migrantane og det nye lokalsamfunnet deira. Bakgrunnane for konversjonane kan ha vore ulike. Somme har funne vegen til Den katolske kyrkja gjennom sin katolske ektefelle, andre har hatt sympatiske møte med Kyrkja gjennom katolsk verksemd i lokalmiljøet, atter andre har vore frustrerte over utviklingstrekk i Den norske (lutherske) kyrkja.

Forholdet mellom prestar, ordenssøstrer og lekfolk er viktig i katolske kyrkjelydar, ikkje minst under dei små forholda som lenge rådde på Nordvestlandet. I hovudsak ser tilhøvet lokalt ut til å ha vore harmonisk. Ser ein berre på den autoriteten katolsk kyrkjerett legg til biskop og sokneprest, kan ein kome til å overvurdere prestane sin maktposisjon i det lokale katolske feltet. Ordenssøstrene har spelt ei svært viktig og sjølvstendig rolle internt i kyrkjelydane. Prestane har vore heilt avhengige av deira praktiske og økonomiske støtte og hjelp (Kristvik Risholm, 1996, s. 20–22; Standal og Molka-Danielsen, 2002; 2003; Poels, 2004, s. 206). Den norskfødde Picpus-pater Olav Müller (mellom anna sokneprest i Ålesund 1967, Kristiansund 1968 og 1988–1998) har i anekdotiske glimt skildra forholdet mellom fattigdomen til prestane på 1950-talet, utan løn

eller lomme pengar, og den velordna økonomien i institusjonane til søstrene. «Det gjaldt derfor å holde seg på god fot med søstrene, særleg med moder priorinne» (2010, s. 40–41). Mange av søstrene var dyktige leiarar og må kunne karakteriserast som institusjonelle entreprenørar i Fligstein og McAdams forstand.

I Picpus-patrane si tid var det betydeleg grad av kontinuitet i den geistlege beteninga; nokre få prestar veksla på å ha ansvar for dei ulike sokna, gjerne i 8–10 år av gongen. Men denne prestekongregasjonen la ned verksemda i Midt-Noreg i år 2000 etter langvarige konflikthar med biskop Georg Müller, som sjølv hørde til ordenen.<sup>7</sup> I seinare år har prestskapet vore meir samansett, og gjennomtrekken har vore høgare, særleg i Molde og Kristiansund. Samtidig har talet på katolikkar vist ein bratt auke, i takt med auka innvandring til Noreg og til regionen. Først i 1988/1989 passerte medlemstalet 100 personar i Kristiansund og Molde, samtidig med at den største kyrkjelyden, Ålesund, passerte 200. Alt i 2011 nærmar Molde seg 1000 medlemmer, medan Ålesund har passert 2500. I 2019 er medlemstala 4398 i Ålesund, 1620 i Molde og 1243 i Kristiansund.<sup>8</sup>

## Frå misjonsstasjon til sjømannskyrkje?

Katolske migrantar kan finne ikkje berre eit religiøst, men òg eit sosialt og kulturelt fellesskap i ein katolsk kyrkjelyd (Giskeødegård & Aschim, 2016; Halvorsen & Aschim, 2016; 2017). Her kan ein møte likesinna, folk som snakkar same morsmål og har same kulturelle bakgrunn, og kan skje til og med få messa og andre kyrkjelege tenester på eins eige språk. Slik sett kan dei katolske kyrkjene i Noreg i dag minne meir om norske

7 Det var offentleg kjent, også frå avisene, at det i årevis var høgt konfliktnivå rundt Georg Müller, som i 2009 gjekk av som biskop av heilt andre grunnar, nemleg ei overgrepssak. Pater Heinz-Josef Catrein (sokneprest i Ålesund og sokneadministrator i Molde 1995–2000, frå 2009 provinsial for Picpuspatrane sin tyske provins) har gitt ei openhjartig framstilling av sitt samansette forhold til Müller i Baumberger & Meland, 2017.

8 Medlemstala for 2019 er rapportert pr. e-post frå sokneprestane. Eldre statistiske opplysningar i Tande, 1994; 2008; 2010; 2012; 2014; Statistikk, 1994; 2001; jf. <http://www.katolsk.no/organisasjon/norge/statistikk>. Dei nyaste tala i dei publiserte statistikkane er noko usikre. Oslo katolske bispedøme blei felt ved dom i Oslo tingrett 08.12.2017 for ulovleg medlemsregistreringspraksis i perioden 2011–2014, og denne problematikken råkar truleg òg Midt-Noreg stift. 2019-tala er korrekte etter opprydding i medlemsstatistikken.

sjømannskyrkjer i utlandet enn om misjonsstasjonar (Tjørhom, 2014, s. 232; Mæland, 2016, s. 56, 238).

Ei slik samanlikning har noko for seg, særleg når det gjeld dei største innvandrargruppene i Kyrkja, som filippinarar og polakkar. Om kommuniteten frå Missionary Servants of the Holy Trinity i Molde skreiv biskopen: «Søstrenes oppgave i Midt-Norge, i tillegg til [å undervise i Den katolske tro], er å være støtte for filippinere som er bosatt i området» (Müller, 2004). Den store veksten i polsktalande medlemmer har ført til at Den katolske kyrkja i Noreg har gjort avtalar med bispedøme i Polen om geistleg betening (Mæland, 2016, s. 156–163; Erdal, 2016). I alle kyrkjelydane på Nordvestlandet er det tilbod om messe på polsk kvar søndag.

Likevel haltar samanlikninga med sjømannskyrkja, av tre grunnar: For det eine er det ikkje mogleg i kyrkjelydar med små ressursar å gi tilbod på mange ulike språk, slik tilfellet er i storbyar som Oslo, Bergen og Stavanger. I mørebyane er det berre regelmessig tilbod om messe på norsk og polsk, og noko sjeldnare på engelsk. Katolikkar som talar litauisk, tagalog (Filippinane), tamil (Sri Lanka), tigrinja (Eritrea), spansk (inkludert Latin-Amerika) eller fransk (inkludert store delar av Afrika) – for å nemne nokre av dei største gruppene i området – får sjeldan eller aldri messe på sine språk. For det andre blir det lagt vekt på å utvikle ein stadeigen norsk katolisisme i konglomeratet av språk og kulturar, ikkje minst gjennom liturgi og salmesong på norsk. Og for det tredje er nettopp vektlegginga av Kyrkja sin katolisitet, som verdsospennande institusjon med ein tydeleg og felles organisasjonsstruktur og ideologi, eit berande element. «I andre kyrkjer blir immigrantar møtt med ønsket 'velkomen til *vår* kyrkje'. Hos oss kan vi seie 'velkomen til *di* kyrkje'», lyder ei karakteristisk utsegn frå ein sentral leikperson i ein av kyrkjelydane, ein norsk konvertitt (Giskeødegård & Aschim, 2016, s. 126).

## Frå «*ei heilag katolsk Kyrkje*» til *parallele kyrkjelydar*?

Trass i dei ideologiske føringane i retning av ein universell katolisisme med stadeigen norsk farge er spørsmålet i tittelen på Sidsel Mælands

doktoravhandling velgrunna: «Hva har vi felles?» (2016, s. 8, 239). Utsegna er eit sitat frå ein informant og siktar både til det breie kulturelle mangfaldet i Den katolske kyrkja og til den organiserte oppdelinga i nasjonale grupper, gjerne knytt til nasjonalspråklege prestar og messefeiringar. Kyrkja har faktisk plikt til å gi kyrkjelege tenester til migrantar på deira eige språk, om nødvendig. Dette er organisert under den såkalla innvandrarsjelesorga (Mæland, 2016, s. 30–31; Oslo katolske bispedøme, 2014).

Spørsmålet er om denne multikulturelle strategien likevel fører til den situasjonen ein har kalla «parallellkyrkjelydar», der to eller fleire separate fellesskap deler dei same lokala, men elles har lite eller inkje med kvarandre å gjere (Erdal, 2016, s. 263–264; Hovdelien, 2016, s. 97). No er situasjonen av reint praktiske og ressursmessige grunnar annleis utanfor dei store byane. I sokna på Nordvestlandet er det eigentleg berre den store polske gruppa som har høve til å forme eit slikt separat fellesskap, sjølv om dei engelske messene, i alle fall i Ålesund, får eit tydeleg filippinsk preg gjennom frammøte, musikkval og andre uttrykk. Langt på veg er det mogleg for polakkane å leve i eit reint polsk fellesskap rundt den polske presten og den polske messa. Polsk katolisisme kan slik sett opplevast som ein utfordrar til den etablerte norske katolisismen, på liknande vis som Marta Trzebiatowska har vist for Skottland (2010).

Likevel er det mange trekk som motseier dette bildet. I ei spørjeundersøking blant polske kyrkjegjengarar i Ålesund våren 2015 oppgav heile 43 % at dei også gjekk til norskspråkleg messe, ikkje berre til polsk. Kor ofte seier ikkje svara noko om, men funnet er likevel interessant. Om ein legg til ei betydeleg polsk investering i form av dugnad og annan innsats for kyrkjene (Aschim & Giskeødegård, 2017), og fellestiltak for heile kyrkjelyden som den store Corpus Christi-prosesjonen i Ålesund, høver kanskje uttrykket «felles sokn» («shared parish», Hoover, 2014) betre enn «parallellkyrkjelydar» som skildring av situasjonen. Sjølv om ein til dagleg opererer som separate felt – til dels av reint praktiske grunnar; kyrkjene har for liten plass i forhold til behovet –, er det likevel ein betydeleg grad av utveksling og samhandling mellom ulike grupper i kyrkjelyden. Her finst eit potensial for interne konfliktar mellom grupper i kyrkjelyden, ikkje minst om tid og rom, men òg eit stort og interessant spelarom for institusjonelle entreprenørar. I feltarbeid i Ålesund har vi registrert

både prestar, norske konvertittar, innvandrarakar med lang butid i Noreg og særleg aktive «nye» immigrantar i slike roller.

Eit interessant trekk i fleire av kyrkjelydane er det ein må kunne karakterisere som interne vekkingsrørsler. I Kristiansund har ein sidan 2006 hatt misjonærgrupper sende ut av den neokatekumenale rørsle, ei katolsk «indremisjonsrørsle». I Ålesund samlar gruppa «Stella Maris» eit stort tal engasjerte polske katolikkar til felles bøn og andre aktivitetar (jf. Giskeødegård & Aschim, 2016, s. 132–134).

## Konklusjon

Frå ein beskjeden start har Den katolske kyrkja i Møre og Romsdal vakse til å bli den største religions- og livssynsminoriteten i regionen. Den opphavlege visjonen om rekatolisering av Noreg gjennom intensiv misjonsinnsats viste seg rett nok raskt som urealistisk. Den katolske kyrkja blei aldri nokon reell utfordrar til det lutherske hegemoniet i det lokale religiøse feltet. Det katolske nærværet blei likevel halde ved lag, men med andre grunngevingar, dels for å støtte dei få lokale katolikkane som fanst, men tanken om at sjølve nærværet av Kyrkja og sakramentet var viktig for lokalsamfunnet, uavhengig av medlemstal, var òg eit argument. Ordenssøstre og institusjonane deira hadde ei heilt avgjerande rolle i denne fasen.

Erfaringar frå Andre verdskrig og eit mildare økumenisk klima i etterkrigsåra fekk konsekvensar også for det lokale religiøse feltet. Ein kan nok ikkje tale om eit utstrekt samarbeid mellom Den katolske kyrkja og den lutherske folkekyrkja, men ei strategiendring frå konkurranse til arbeidsdeling er tydeleg. Medlemstalet i dei katolske kyrkjelydane har vakse i takt med den aukande innvandringa i etterkrigstida, særleg på 2000-talet. Den store veksten har altså kome etter avviklinga av ordenssøstre sine kommunitetar og institusjonar. Men det var langt på veg desse som hadde skapt den infrastrukturen som gjorde veksten mogleg.

Denne lokale kyrkjehistoria i Møre og Romsdal er eit døme på korleis Den katolske kyrkja på den eine sida er ein stabil, gjennomorganisert og tradisjonstung institusjon, på den andre sida fleksibel og i stadig endring, i samspel med og påverka av ulike samfunnsmessige prosessar.



## Kjelder og litteratur

### Kjelder

*Klippen. Katolsk menighetsblad* (1950–1978)

*Broen* (1979–2009; 2004–2009 på nett: <http://www.katolsk.no/organisasjon/norge/kirkebladet/broen>)

*St. Olav* (2010– på nett: [http://www.katolsk.no/organisasjon/norge/kirkebladet#arkiv](http://www.katolsk.no/organisasjon/norge/kirkebladet#arkivhttp://www.katolsk.no/organisasjon/norge/kirkebladet#arkiv)) [www.katolsk.no](http://www.katolsk.no)

*Romsdals Budstikke*, Molde

*Sunnmørsposten*, Ålesund

*Tidens Krav*, Kristiansund

*Statistisk sentralbyrå*

- Tabell o1222: Endringar i befolkninga i løpet av kvartalet, for kommunar, fylke og heile landet (K) 1997K4 – 2019K1 <https://www.ssb.no/statbank/table/o1222/>
- Tabell o8531: Medlemmer i trus- og livssynssamfunn som mottek offentleg stønad og er utanfor Den norske kyrkja, etter religion/livssyn (F) 2010–2018 <https://www.ssb.no/statbank/table/o8531>

*Trondheim katolske stift, arkiv*

*Intervju med katolske prestar og lekfolk i Ålesund sokn*

### Litteratur

Abrahamsen, O. A. (1992). *Molde bys historie 3. 1916–1940. Fra brann til bombing*. Molde: Molde kommune.

Abrahamsen, O. A. (1994). *Molde bys historie 4. 1940–1964. Krig – gjenoppbygging – vekst*. Molde: Molde kommune.

Aschim, A. & Giskeødegård, M. F. (2017). 'Vi gjer det for Gud ... og for oss sjølve'. Polske innvandrarar på dugnad. *Kirke og kultur*, 121(2), 203–218.

Aschim, A., Hovdelien, O. & Sødal, H. K. (Red.) (2016). *Kristne migranter i Norden*. (Kyrkjefag Profil, 28.) Kristiansand: Portal.

Aukrust, K. & Nilsen, E.-B. (1996). *Bak klosterets port. Nonner i Norge forteller*. Oslo: Solum.

Austigard, B. & Jakobsen, S. (1997). *Nøisomhed gjennom 200 år*. Molde: Hakon Møre.

Baumberger, B. & Meland, S. I. (2017, 14. januar). Biskopens siste vokter. *Adresseavisen, Ukeadressa*, s. 7–15.

Bjerke, P. & Halvorsen, L. J. (2018). *Kulturtidsskriftene. En analyse av kulturtidsskriftene i Norge*. Bergen: Fagbokforlaget.

Bourdieu, P. (1996 (1984)). *Homo academicus* (Moderna franska tänkare, 27.) Stockholm: Symposion.

- Bourdieu, P. (2000 (1992)). *Konstens regler. Det litterära fältets uppkomst och struktur* (Moderna franska tänkare, 31.). Stockholm: Symposion.
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. J. D. (1995 (1991)). *Den kritiske ettertanke. Grunnlag for samfunnsanalyse*. Oslo: Samlaget.
- Eidsvig, B. I. (1993). Den katolske kirke vender tilbake. I E. Gunnes, J. W. Gran & L. R. Langslet (Red.), *Den katolske kirke i Norge fra kristningen til idag* (s. 143–426). Oslo: Aschehoug.
- Erdal, M. B. (2016). 'When Poland became the main country of birth among Catholics in Norway'. Polish migrants' everyday narratives and Church responses to a demographic re-constitution. I D. Pasura & M. B. Erdal (Red.), *Migration, transnationalism and Catholicism: 259–289*. London: Palgrave Macmillan.
- Fligstein, N. & McAdam, D. (2012). *A theory of fields*. Oxford: Oxford University Press.
- Giskeødegård, M. F. & Aschim, A. (2016). «Da hadde jeg et stykke Polen her.» Den katolske kirke som transnasjonalt rom for fellesskap og tilhørighet. I A. Aschim, O. Hovdelien & H. K. Sødal (Red.), *Kristne migranter i Norden*. (Kyrkjefag Profil, 28.) (s. 123–141). Kristiansand: Portal.
- Gjendem, O. (2016). *St. Carolus. Fra sykehus og kloster til moderne kontorbygg*. Molde: Molde bymuseum.
- Halvorsen, L. J. & Aschim, A. (2016). Å ta del. Polske innvandrere, Den katolske kyrkja og lokalsamfunnet. I A. Aschim, O. Hovdelien & H. K. Sødal (Red.), *Kristne migranter i Norden*. (Kyrkjefag Profil, 28.) (s. 102–122). Kristiansand: Portal.
- Halvorsen, L. J. & Aschim, A. (2017). Religion som ressurs. Polske arbeidsmigranter og Den katolske kyrkja på Sunnmøre. I J. R. Andersen, E. Bjørhusdal, T. Årthun & J. G. Nesse (Red.). *Immateriell kapital. Fjordantologien 2016* (s. 88–108). Oslo: Universitetsforlaget.
- Henriksen, K. (2007). *Fakta om 18 innvandregrupper i Norge* (Rapporter 2007/29). Oslo: Statistisk sentralbyrå.
- Hoffstad, E. (1939). *Hvem er hvem i næringslivet? Merkantil biografisk leksikon*. Oslo: Halvorsen & Larsen.
- Hoover, B. C. (2014). *The shared parish. Latinos, Anglos, and the future of U.S. Catholicism*. New York: New York University Press.
- Hovdelien, O. (2016). En verdenskirke i miniatyr. Ordenssøstre, prester og kirkelig ansatte om Den katolske kirke i Norge som migrantkirke. I A. Aschim, O. Hovdelien & H. K. Sødal (Red.), *Kristne migranter i Norden*. (Kyrkjefag Profil, 28.) (s. 87–101). Kristiansand: Portal.
- Hovland, I. (2013). *Mission station Christianity. Norwegian missionaries in colonial Natal and Zululand, Southern Africa 1850–1890*. (Studies in Christian Mission, 44.) Leiden: Brill.
- Kjelstrup, K. (1942). *Norvegia catholica. Moderkirkens gjenreisning i Norge. Et tilbakeblikk i anledning av 100-årsminnet for opprettelsen av St. Olavs menighet i Oslo, 1843–1943*. Oslo: Apostoliske vikariat.

- Korsvold, T. (2005). *For alle barn! Barnehagens framvekst i velferdsstaten* (2. utg.). Oslo: Abstrakt.
- Kristvik Risholm, J. (1996). Stella Maris. St. Carl Borromeus-søstrenes liv og virksomhet i Kristiansund, 1934–71. *Årbok for Nordmøre*, 5–30.
- Kristvik Risholm, J. (2000). «For kirken og verden». *Katolske ordenssøstres møte med det norske samfunn 1923–1990*. Hovedoppgåve i historie. Trondheim: NTNU.
- Kristvik, J. (2010). St. Carolus i Molde – katolske nonner i helsevesenet 1923–1990. «de hadde så mange rare forestillinger om den katolske kirke og nonner». *Romsdalsmuseet. Årbok*, 174–187.
- Kristvik, J. (2013). St. Carolus og Borromeussøstrene. I G. Eldøen, K. E. Strømskag, T. A. Johnsen & M. Langnes (Red.), *Sjukehusbyen Molde 1713–2013* (s. 90–105). Molde: Romsdalsmuseet.
- Låver, K. (2019). Fra drøm om måneferd til rosenes by. Min menighet: Molde. *St. Olav*, 131(2), 46–51.
- Müller, G. (2004). *Den katolske kirke i Midt-Norge*. Manuskript. Midt-Norge stift, arkiv.
- Müller, O. (2010). *Pateren dypper pennen. Katolsk skjemt og alvor*. Oslo: St. Olav.
- Mæland, S. (2016). «Hva har vi felles?» *En studie i kulturell kompleksitet og multikulturelle prosesser i Den katolske kirke i Norge*. Dr. philos.-avhandling. Oslo: Universitetet i Oslo.
- Nilsen, E.-B. (1993). Ordenssøstrenes virke i Norge – en oversikt. I E. Gunnes, J. W. Gran & L. R. Langslet (Red.), *Den katolske kirke i Norge fra kristningen til idag* (s. 447–468). Oslo: Aschehoug.
- Nilsen, E.-B. (2001). *Nonner i storm og stille*. Oslo: Solum.
- Nilsen, E.-B. (2004). Religious identity and national loyalty. Women religious in Norway during the Second World War. I Y. M. Werner (Red.), *Nuns and sisters in the Nordic countries after the reformation. A female counter-culture in modern society* (s. 213–253) (Studia Missionalia Svecana, 89.). Uppsala: Swedish Institute of Mission Research.
- Nilsen, E.-B. (2012). Ordenssøstre i Norge under dobbel ild? I B. Løvlie, K. Norseth & J. Schumacher (Red.), *Kirke kultur politikk. Festskrift til professor dr. theol. Bernt T. Oftestad på 70-årsdagen* (s. 111–120). Trondheim: Tapir akademisk.
- Nilsen, E.-B. (2016a). Katolsk kirkeliv under krigen. I E.-B. Nilsen, B. T. Oftestad og L. Hegna (Red.), *Katolsk kirkeliv i Norge gjennom 1000 år* (s. 147–167). Oslo: St. Olav.
- Nilsen, E.-B. (2016b). Nonner i Norge i nyere tid. I E.-B. Nilsen, B. T. Oftestad og L. Hegna (Red.), *Katolsk kirkeliv i Norge gjennom 1000 år* (s. 129–145). Oslo: St. Olav.
- Nilsen, E.-B., Oftestad, B. T. & Hegna, L. (Red.) (2016). *Katolsk kirkeliv i Norge gjennom 1000 år*. Oslo: St. Olav.
- Oftestad, B. T. (2016). Nasjonal katolisisme og økumenisk konsil. I E.-B. Nilsen, B. T. Oftestad og L. Hegna (Red.), *Katolsk kirkeliv i Norge gjennom 1000 år* (s. 180–199). Oslo: St. Olav.

- Oslo katolske bispedømme (2014). Retningslinjer for innvandrersjelesorgen i Oslo katolske bispedømme. Henta frå <http://www.katolsk.no/organisasjon/okb/innvandrersjelesorg/retningslinjer-for-innvandrersjelesorgen-2014>
- Poels, V. (2004). Expanding the number of tabernacles. Dutch women religious in the Norwegian mission. I Y. M. Werner (Red.), *Nuns and sisters in the Nordic countries after the reformation. A female counter-culture in modern society* (s. 191–212) (Studia Missionalia Svecana, 89.). Uppsala: Swedish Institute of Mission Research..
- Poels, V. (2005). *Een roomse droom. Nederlandse katholieken en de Noorse missie, 1920–1975*. Nijmegen: Valkhoff Pers.
- Schiøtz, A. (2003). *Folkets helse – landets styrke. 1850–2003*. (Det offentlige helsevesen i Norge 1603–2003, 2.). Oslo: Universitetsforlaget.
- Seip, A.-L. (1994). *Veiene til velferdsstaten*. Oslo: Gyldendal.
- Skeie, K. H. (2013). *Building god's kingdom. Norwegian missionaries in highland Madagascar, 1866–1903*. Studies in Christian Mission, 42.
- Slotsvik, T. N. (2009). «Alt for Norge. Ikke ogsaa for katoliker?» *Den katolske minoriteten i Norge 1905–1930*. Masteroppgåve i historie, Universitetet i Bergen.
- Standal, B. & Molka-Danielsen, J. (2002). *Den katolske kirken og arbeidet i Molde. St. Sunniva Menighet i Molde*. Manuskript. Midt-Norge stift, arkiv.
- Standal, B. & Molka-Danielsen, J. (2003). Våre menigheter. St. Sunniva – Molde. *Broen*, 45(5), 3.
- Statistikk. (1994). Registrerte katolikker i Norge. *Broen*, 35(2), 24.
- Statistikk. (2001). Katolikker i Norge, etter fødeland (2000). *Broen*, 42(1), 15–18.
- Tande, C. (1994). Katolikker i Norge etter fødeland. *Broen*, 35(4), 16–19.
- Tande, C. (2008). Den katolske kirke i Norge – en verdenskirke i miniatyr. *Broen*, 49(5), 14–17.
- Tande, C. (2010). Statistikk 2010. Katolsk i Norge. En innvandringspreget kirke i rask forandring. *St. Olav*, 122(2), 26–29.
- Tande, C. (2012). Den katolske kirke i Norge – hvem er vi? En statistisk milepæl rundes. *St. Olav*, 124(3), 26–29.
- Tande, C. (2014). Hvor bor katolikkene? *St. Olav*, 12–15.
- Tjørhom, O. (2014). *Fornyelsen som forsvant. Et kritisk blikk på Den katolske kirkes utvikling fra 1850 til i dag*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Trzebiatowska, M. (2010). The advent of the 'EasyJet priest'. Dilemmas of Polish Catholic integration in the UK. *Sociology*, 44(6) 1055–1072.
- Valen, S. (2000). T. S. Valen (1888–1977). En stridsmann i Guds verk. *Aktiv Pensjonstid*, 11(2), 12–15.
- Vu Manh Hung, J. (2004). Våre menigheter. Vår Frue menighet – Ålesund. *Broen*, 45(3), 3.
- Aass, E. (1991). *Byen som brant. Kristiansund 1900–1942, 2. del*. Kristiansund: Kristiansund kommune.