

schlagkräftige karitative Organisation überflüssig sei. Anfangs waren an der Caritasarbeit vor allem Angehörige des katholischen Bildungsbürgertums interessiert, die die aktuellen Probleme der modernen Gesellschaft wahrnahmen und ihnen offensiv begegnen wollten, auch wenn sie dafür Argumente und Überlegungen von Kirchenfeinden übernehmen mussten. Die Furcht der Bischöfe, dass der Caritasverband die bischöfliche Autorität in ihrer Diözese beschneiden könne, erwies sich als besonderes Problem für die Gründer, unter denen sehr bald der Freiburger Domkapitular Lorenz Werthmann hervorragte. Ihm gelang es, die Vorbehalte auszuräumen und den Verband als theologisch rechtgläubige Institution darzustellen. Eine kompliziert-komplexe Satzung, die ein Mitwirken von Einzelmitgliedern, Anstalten und Korporationen vorsah, konnte die Furcht vor einem karitativen Zentralismus verringern. Notwendig war vor allem die Überwindung der lokalen Schwäche des Verbandes, denn nur durch möglichst viele Einzelmitglieder konnten zunächst die Gelder aufgebracht werden, die für den Ausbau der Verbandes, seine Publikationen und Schulungsmöglichkeiten nötig waren.

Der Erste Weltkrieg veränderte die Grundlagen der Caritasarbeit. Der Verband bewährte sich bei der Organisation der praktischen Arbeit, wichtiger war noch, dass die Fuldaer Bischofskonferenz 1917 bereit war, den Caritasverbandes als „legitime Zusammenfassung“ der karitativen Arbeit in den Diözesen anzuerkennen. Ebenso wichtig war die Anerkennung durch die staatlichen Stellen. Stärker als das protestantisch geprägte Kaiserreich verstand sich die Weimarer Republik als Wohlfahrtsstaat, in dem das Zentrum als politische Interessenvertretung der deutschen Katholiken eine Schlüsselstellung einnahm, stellte es doch von 1920 bis 1928 den für die Sozialpolitik verantwortlichen Reichsarbeitsminister, den Priester Heinrich Brauns. In Zusammenarbeit mit der Inneren Mission errang der Caritasverband bald eine führende Stelle unter den Wohlfahrtsverbänden, fungierte oft genug als deren Stimmführer und konnte durch die Verteilung staatlicher Zuschüsse an die ihm angeschlossenen Einrichtungen auch eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber den Diözesanverwaltungen und regionalen Interessen wahren. Auf diese Weise blieb erkennbar, dass die Caritas nicht mit der Amtskirche identisch war, auch wenn das Führungspersonal mehrheitlich aus Geistlichen bestand und in den anderen katholischen Organisationen gut verankert war. Mit dem Ausbau der eigenen Organisation ging eine deutliche Professionalisierung der Mitarbeiter einher, die die Durchsetzungskraft des Verbandes

erhöhte. All dies rief die Kritiker auf den Plan, die auf die Gefahren der Bürokratisierung und der Professionalisierung hinwiesen und fragten, ob die Caritas noch wirklich ein katholisches Profil habe. Solche Fragen konnten die Verantwortlichen der Caritas aus der Anfangsphase der Caritasarbeit zur Genüge, daher konnten sie auf die seinerzeit benutzten Argumente zurückgreifen und ohne große Mühe diese Angriffe zurückweisen. Die Caritas war zu einer zentralen Agentur des katholischen Milieus in Deutschland geworden.

Am Beispiel der Caritas macht die VfIn die Bedeutung der konfessionellen Wohlfahrtsarbeit deutlich. Zusammen mit der Inneren Mission gelang es der Caritas, die duale Struktur der Wohlfahrtsarbeit in Deutschland dauerhaft zu sichern. Vermittelt durch ihre Sozialverbände beteiligten sich die Kirchen an der Ausbildung des modernen Sozialstaats, ja prägten ihn zu einem guten Teil. Erfreulicherweise beschränkt sich die VfIn nicht auf eine Institutionengeschichte, sondern bettet diese in eine soziologisch angelegte Darstellung des Milieus ein, in dem die Caritas agierte. Dabei werden auch die prägenden Vorstellungen der Verantwortlichen im Umfeld der deutschen Gesellschaft zwischen 1890 und 1933 gut herausgearbeitet. Tabellen zur Mitgliederbewegung, zu deren regionaler Verteilung und zum Finanzaufkommen sowie ein Anhang mit den Satzungen des Verbandes ergänzen die Darstellung; Orts- und Personenregister beschließen das Buch.

Hannover

Hans Otte

*Thomas Thorak:* Wilhelm Weskamm. Diasporaseelsorger in der SBZ/DDR, Würzburg: Echter 2009

In der Diskussion über das Verhalten der katholischen Kirche in totalitären Diktaturen wird oftmals übersehen, dass die Bischöfe weniger politisch als vielmehr seelsorgerisch handelten. Dies herauszuarbeiten ist das Ziel der vorliegenden biografischen Studie, einer an der Theologischen Fakultät der Universität Erfurt angenommenen kirchenhistorischen Dissertation (2). Sie rückt den Lebensweg des fast vergessenen Berliner Bischofs Weskamm in den Mittelpunkt. Das Beispiel ist gut gewählt: Über den aus der hessischen Diaspora des Paderborner Erzbistums stammenden und vor seiner Berliner Bischofszeit (1951–1956) als Propst und Weihbischof in Magdeburg wirkenden Weskamm liegen nur wenige archivistisch gestützte Untersuchungen vor. Diese konzentrieren sich aber vornehmlich auf sein kirchenpolitisches Wirken und arbeiten dessen seelsorglich motivierte Zurückhaltung in den

vom sozialistischen Kirchenkampf bestimmten Jahren der frühen DDR heraus; Weskamms Maxime unterschied sich von der seines Vorgängers wie seines Nachfolgers im Amt, der Berliner Kardinäle von Preysing und Döpfner. Thorak bestätigt diesen Befund durch seine intensiven Quellenforschungen und spricht von einem „auf politischer Abstinenz beruhende[n] pastorale[n] Ansatz Weskamms“ (352).

Im Anschluss an ein Lebensbild Weskamms (9–54: „Biographisches“) entfaltet der Verfasser seine These in vier systematisch angelegten Kapiteln, in denen die pastoralen Grundanliegen Weskamms beschrieben werden: eine theologisch fundierte Diasporaseelsorge (55–114: „Theologische Ansätze“), das Bemühen um die Einheit des Bistums Berlin und Deutschlands (115–164: „Dienst an der Einheit – Geteiltes Deutschland, geteiltes Bistum“), Aufbau und Organisation eines Ausbildungsnetzes für katholische Priester (165–218: „Programmatische Zukunftsorientierung“) und die Einigung der Ordinarien unter dem Dach einer ostdeutschen Regionalkonferenz (217–270: „Zentralisierung der Kirchenleitung in der DDR“). Erst das letzte Kapitel befasst sich mit der „Kirche im diktatorischen Staat“ (271–346) und unterstreicht anhand ausgewählter, schon bekannter kirchenpolitischer Konfliktfelder, dass Weskamm trotz politischer Abstinenz keineswegs ein „unpolitischer“ Bischof war. Ob dieser damit auch die Fundamente für den kirchenpolitischen Kurs Kardinal Bengschs (1961–1979) legte (345), wie u. a. die Stichworte „Einheit“ und „Zentralisierung“ andeuten, bedürfte weiterer Nachforschungen über den nach der Zäsur des Mauerbaus unter anderen Bedingungen entschlossen agierenden Berliner Kardinal.

Insgesamt wird durch die Studie deutlich, wie zahlreich und vielfältig die Herausforderungen waren, denen sich Weskamm vor allem als Bischof von Berlin gegenüber sah, aber auch welche neuen Anstöße auf ihn zurückgehen. Dennoch bleibt ein unbefriedigender Gesamteindruck. Dafür sind vor allem zwei Gründe ausschlaggebend: Zum einen verfolgt Thorak sein angepeiltes Ziel, die leitmotivische „Innenseite“ im Handeln Weskamms herauszuarbeiten, nicht konsequent genug. Zum anderen erscheint die hervorgehobene kirchenpolitische Führungsgestalt innerhalb der katholischen Kirche der DDR unzureichend begründet.

Zum ersten Punkt: Das Hauptfundament der Studie bilden nicht seelsorgliche, sondern kirchenpolitische Quellen. Der Verfasser wertet insbesondere jene Akten aus, die er in den Nachlässen Weskamms und des Paderborner

Erzbischofs Jaeger gefunden hat; hinzu kommen einige wenige, die Vorgänge in der DDR betreffende Akten des Kölner Kardinals Frings. Schließlich zieht Thorak die für seine Leitfrage nur begrenzt aussagekräftigen Protokolle der ostdeutschen Berliner Ordinarienkonferenz heran. Bei den seelsorglichen Quellen hingegen handelt es sich fast ausschließlich um gedrucktes Schrifttum aus der Feder Weskamms. Ansprachen, Hirtenschreiben und seelsorgliche Anweisungen des Bischofs bleiben unberücksichtigt, ebenso diözesane Seelsorgsakten zur kirchlichen Verwaltung, zum Klerus, Organisationen, Schule, Presse, Seelsorge, Liturgie sowie Finanzen.

Infolgedessen bietet das Kapitel über die „Theologischen Ansätze“ zwar interessante Einblicke in das theologische und seelsorgliche Denken Weskamms. Der Autor führt wichtige Stichworte wie „Katholische Aktion“, „liturgische Erneuerung“, „Ökumene“, „Priestertum aller Getauften“ an und gruppiert sie um Weskamms bischöflichen Wahlspruch „Aedificare Corpus Christi“ herum. Er lotet sie jedoch in ihrer faktischen Bedeutung für das alltägliche kirchliche Leben nicht aus. Dementsprechend wird auch das prägende persönliche Umfeld des Berliner Bischofs, das sich keineswegs nur auf den Berliner Theologen Pinski und den jungen Magdeburger Seelsorgeamtsleiter und späteren Erfurter Bischof Aufderbeck beschränkte, lediglich skizziert.

Die weiteren Ausführungen (115–270) nehmen zwar ebenfalls wichtige pastorale Themen auf. Sie erscheinen aber nicht als konsequente Umsetzung von Weskamms pastoralem Denken. Dazu hätte es aufschlussreich sein können, die katholische Kirche im geteilten Deutschland der 1950er Jahre aus pastoraler Perspektive (erodierende Mehrheitsmilieus hüben und „doppelte Diaspora“ drüben) zu betrachten, die theologische, spirituelle und ästhetische Innenseite der von Erich Kleineidam aufgebauten, zukunftsweisenden Priesterausbildung zu behandeln oder den weiteren Ausbau der Seelsorge und Verwaltung in der Diaspora Berlins bzw. der übrigen DDR vergleichend zu problematisieren. Das in den 1950er Jahren noch eng mit dem Erzbistum Paderborn verbundene Kommissariat Magdeburg sowie das noch nicht vollständig geteilte Bistum Berlin hätten dafür idealtypische „Laboratorien“ geboten. Solche Perspektiven werden aber dadurch verdeckt, dass der Autor allzu sehr auf jene Gegner Weskamms im Berliner Domkapitel abhebt, die dessen kirchenpolitischen Kurs hinter seinem Rücken zu unterminieren suchten. Damit aber rückt unweigerlich der Staat-Kirche-Konflikt und die Frage nach dem richtigen kirchenpolitischen „Kurs“ in das Zentrum seiner Argumentation.

Das führt zum zweiten Punkt: Im Rahmen dieser Argumentation streicht Thorak die Bedeutung heraus, die Weskamm für die Zentralisierung der katholischen Kirchenleitung in der DDR hatte. Ob dieser Führungsanspruch des Berliner Bischofs auch von den übrigen Mitgliedern der Berliner Ordinarienkonferenz fraglos mitgetragen wurde, bleibt undeutlich. So sind beispielsweise zu bedenken: die erhebliche Skepsis, die der Paderborner Erzbischof Jaeger Weskamms Aufbau eines Regionalpriesterseminars entgegenbrachte, die Schwierigkeiten, einheitliche pastorale Leitlinien in der Jugendweihe-Frage zu erarbeiten, die Auftritte des Erfurter Generalvikars am Rande der Parteitage der Ost-CDU oder nicht zuletzt das beinahe jegliche Kooperation unterlaufende Verhalten des Meißener Bischofs Wienken. Ob darüber hinaus – im Gegensatz zur bisherigen Forschungsmeinung – Weskamm die richtungweisende kirchenpolitische Handlungsmaxime von der politischen Abstinenz des Klerus entscheidend präzisiert und für die katholische Kirche in der DDR verbindlich gemacht hat (sog. „Weskamm-Erlass“), ist zweifelhaft. Thoraks geführter Nachweis scheidet daran, dass er die „Erklärungen zu Zeitfragen“ fälschlich und entgegen bereits vorliegender Forschungsergebnisse in das Jahr 1954 einordnet anstatt sie auf den 2. Juli 1957 und damit in die Amtszeit von Weskamms Amtsnachfolger Döppner zu datieren (vgl. Akten Deutscher Bischöfe seit 1945. DDR 1957–1961, bearb. von Thomas Schulte-Umberg, Dok. 50, S. 144f.; M. Höllen, *Loyale Distanz*, Bd. 2, S. 59, Anm. 140, wo die in Band 1 irrtümlich vorgenommene Einordnung in das Jahr 1954 korrigiert wird).

Alles in allem eröffnet die biografische Studie über Wilhelm Weskamm aufschlussreiche Einsichten in das Leben und Wirken eines Bischofs, der sich unter schwierigen kirchenpolitischen Rahmenbedingungen in erster Linie als Diasporaseelsorger verstand. Dieser Perspektive auch am Beispiel anderer „Diasporabischöfe“ in Ost wie West nachzugehen, erscheint lohnenswert. Die Befunde über die kirchenpolitische Bedeutung des Berliner Bischofs bestätigen bereits erreichte Forschungsergebnisse, wobei einzelne gravierende Mängel den Gesamteindruck trüben.

Bonn

Christoph Kösters

Wagner-Höher, Ulrike-Johanna: *Die Benediktinerinnen von St. Gabriel/Bertholdstein (1899–1919)* (Studien zur monastischen Kultur, Bd. 1), St. Ottilien: EOS 2008. XLIII, 618 S., 51 Abb., kart., ISBN 978–38306–7343–9

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine umfangreiche und gründliche Studie zur Geschichte der Benediktinerinnenabtei St. Gabriel/Bertholdstein, die im Jahr 2007 in Graz als Dissertation im Fach Kirchengeschichte eingereicht wurde. Wenn auch – wie bereits dem Titel des Buches zu entnehmen ist – der Schwerpunkt auf die Anfänge des Klosters in Smichov bei Prag gelegt wurde, ist die spätere und durchaus interessante Entwicklung bis (fast) zur Gegenwart keineswegs ausblendet.

Als Stifterin des Klosters gilt die Gräfin Gabrielle von Swéerts-Spork (1847–1884), deren Vermögen nach ihrem Tod für die Gründung des Klosters verwendet wurde. Man könnte aber auch von einer Familienstiftung sprechen, da ohne die aktive Unterstützung der Mutter und der Schwester der Stifterin, Gräfin Adele von Nostiz und Gräfin Josephine von Chotek, dieses Projekt wohl nie realisiert worden wäre. Auf die Stifterin gehen auch intensive Kontakte zur Beuroner Kongregation zurück, die im Jahr 1880 die ehemalige Abtei Emaus wiedererrichtet und sich damit ein eigenes Standbein in Prag geschaffen hatte. Es war daher nur folgerichtig, das geplante Frauenkloster mit Hilfe von Beuron zu errichten und in dessen Verband zu integrieren. St. Gabriel wurde überhaupt das erste Frauenkloster innerhalb der Beuroner Kongregation, deren Konstitutionen erst 1884 von Rom bestätigt wurden.

1887 wurde ein Grundstück für den Klosterbau in Smichov bei Prag angekauft und im folgenden Jahr mit den Bauarbeiten begonnen. Im Juli 1887 reiste der Erzabt der Beuroner Kongregation, Maurus Wolter, nach Salzburg und erbat sich von der Äbtissin des Benediktiner-Frauenstifts Nonnberg, Magdalena Klotz, eine Gründungsfamilie für das geplante Kloster. Dieser Bitte wurde auch entsprochen, weshalb am 12. November 1889 von Salzburg aus fünf Chorschwestern, eine Postulantin, zwei Laienschwestern und drei Kandidatinnen nach Smichov aufbrachen. Zur Priorin (und späteren ersten Äbtissin) wurde Adelgundis Berlinghoff bestimmt. Das Salzburger Frauenstift stellte nicht nur die Gründungsfamilie, sondern nahm auch Einfluss auf den Bau des Klostergebäudes und die Gestaltung der Konstitutionen dieser Klostergründung in Böhmen. Bei der Ausarbeitung der Konstitutionen kam allerdings der Beuroner Einfluss stärker zu tragen, was an einer merklichen Verschlechterung der Stellung der Laienschwestern erkennbar ist. Dies dürfte auch der Grund gewesen sein, weshalb die beiden Salzburger Laienschwestern 1893 wiederum in das Mutterkloster zurückkehrten.