

eine bloße Zusammenfassung bereits vorliegender Forschungsergebnisse darstelle, so hat dieser in der vorliegenden Gestalt, durch bemerkenswertes Quell- und Ortswissen angereichert, durchaus originellen Charakter und ist vor allem für den nicht ganz Eingeweihten als Einführung unentbehrlich. Schon die Periodisierung suggeriert, daß hier nicht nur isolierte Ordensgeschichte, sondern ein exemplarischer Beitrag zur Katholizismusforschung um das Erste Vaticanum geliefert werden soll. Es war eine Kirchlichkeit, die nicht frei von Spannungen und Antinomien war, der man aber eines, eine erstaunliche Strahlungskraft, nicht absprechen kann. Schon in den ersten Jahren der Tätigkeit der Brüder Wolter wirkten die Beurer Mönche, beflügelt durch die Nöte des Kulturkampfes, durch Neugründungen in England, Belgien, Böhmen, Österreich und bald auch in Übersee. Auch für das traditionelle Mönchtum, das die Säkularisation überstanden hatte, wurde Beuron Ansporn und Herausforderung für analoge Reformbestrebungen. Der Leser wird dankbar sein, schlüssig zu erfahren, wie auch dieses Reformmönchtum vom Widerstreit der Ideale getrieben war. Einsamkeits- oder Kulturkloster war auch das Dilemma der Gründung des 19. Jahrhunderts. Die Brüder Wolter dachten sich zeitweise das Kloster fast im Sinn der Aufklärer als Akademie für die intellektuellen Glaubenskämpfe der Zeit. Da waren die Beziehungen zu Georg Hermes, zu Anton Günther und zu den späteren Altkatholiken, was die Beurer an ihrer Loyalität für Konzil und Papst nicht hinderte. Die Beziehungen zu dem Wiener Privattheologen und Hegelianer Anton Günther wurden zwar schon von P. Wenzel monographisch behandelt, trotzdem war es lehrreich, diese wichtigen Aspekte in neuem Zusammenhang zu sehen.

II. enthält eine Geschichte der von Beurer Mönchen stammenden geistlichen Literatur und ihrer Wirkung innerhalb und außerhalb der Klöster. Es werden Analysen des Gertrudenbuchs, des Psalmenkommentars „Psallite sapienter“ und der „Elementa“ von Erzabt Maurus Wolter geboten. Von den übrigen Verfassern Beurer „Bekenntnisschriften“ ist Benedikt Sauter, der Abt von Emaus in Prag, mit drei Werken gut vertreten. Mit dessen Regelkommentar geht die Verfasserin etwas scharf ins Gericht, ohne daß die Kriterien ihres Verdikts dem Leser völlig klar werden. Denn einige ausgewählte Zitate reichen dazu wohl nicht ganz aus. In diesem Teil II. konnte die Verfasserin auch

der Gefahr weitgehender Kompliation nicht ganz entgehen.

S. 293 erwartet sich der Leser eine gründlich durchdachte Zusammenfassung, damit die teilweise überaus gehaltenen Direktzitate nicht unausgewertet bleiben. Das Kapitel über die zeitgenössischen Rezensionen (250–257) fand ich sehr lehrreich. Nur hätte z. B. das lange kritische Zitat des Limburger Zisterzienserbischofs Dominikus Willi (257) eine nähere Auslegung verdient. Der Rezensent wunderte sich in diesem Zusammenhang, daß zwar über Georg Hermes und Anton Günther Erhellendes berichtet wird, daß aber der Name Friedrich Hegel nicht aufscheint. Das monastische „Preubentum“, das Dominikus Willi kritisiert, könnte wohl auch als entfernte Frucht des von kirchlicher Seite im 19. Jahrhundert wiederholt bemängelten Hegelianismus gedeutet werden.

III. faßt folgende Charakteristiken einer Beurer „Spiritualität“ zusammen: Mittelweg zwischen Kontemplation und Seelsorge; die objektive Liturgie und das persönlich betrachtende Gebet; außerliturgische Frömmigkeit, besonders die Heiligenverehrung; Askese und Buße; Studium; Arbeit; Laienbrüder; Ämter und Autorität. Dieser Teil ersetzt teilweise die Lektüre einer allgemeinen Frömmigkeitslehre. Die Verfasserin schreibt z. B. Grundsätzliches über Meditation und Betrachtung. Bei der Darstellung ergab sich das methodische Problem der Erstellung des historischen Umfelds etwa für die Marienfrömmigkeit, Askese, Arbeit und Autoritätsverständnis des 19. Jahrhunderts. Die Autorin hätte eine konsequentere Straffung von III. erreichen können, wenn sie diese *background*-Fragen im historischen Teil I untergebracht hätte.

Der Dokumentenanhang 605–662 läßt sich etwa für Seminarübungen sehr gut gebrauchen und ist insgesamt überaus zu begrüßen.

Salzburg Gerhard B. Winkler

Jürgen Michael Schulz: *Kirche im Aufbruch.*

Das sozialpolitische Engagement der katholischen Presse Berlins im Wilhelminischen Deutschland (= Beiträge zur Kommunikationsgeschichte 1), Berlin-New York (Walter de Gruyter) 1994, 10, 376 S., Ln. geb., ISBN 3-11-014044-6.

Die im folgenden anzuzeigende Studie entstand unter der Leitung von Bernd Sösemann als geschichtswissenschaftliche Dissertation an der Freien Universität Ber-

lin. Inhaltlicher Ausgangspunkt wurde eine Tagung, welche „die historische Dimension des Problemfeldes religiöser und kirchlicher Seelsorge und Diakonie“ am Beispiel der Metropole Berlin zum Thema hatte. Sie umfaßt chronologisch vornehmlich die 1890er Jahre Berlins, ein Jahrzehnt, das der Autor in einer sehr belebten, klugen und differenzierten Einleitung in verschiedenen Dimensionen als Übergangsjahrzehnt kennzeichnet: zunächst im endgültigen Übergang von der Agrar- zur Industriegesellschaft, sodann in machtpolitischen Verschiebungen durch die Entmachtung Bismarcks, die Etablierung des „persönlichen Regiments“ Wilhelms II. und die verbesserten Partizipationschancen des Zentrums, letztlich im durch die Sozialdemokratie herbeigeführten Wandel des gesellschaftlichen Gefüges und Empfindens. Alle drei Entwicklungen hatten entscheidende Auswirkungen auf Handlungen und Haltungen der Katholiken (*Volkverein für das katholische Deutschland*, Arbeitervereine, Unternehmerverband *Arbeiterwohl*, „*Rerum novarum*“ etc.). Ziel der Studie ist es, „sich auf dem Weg der Untersuchung katholischer Zeitungen und Zeitschriften den Motiven, Zielen und Methoden des sozialen Katholizismus im Wilhelminischen Deutschland zu nähern“ (16). Dies geschieht vor allem auf der Basis einer Inhaltsanalyse der Periodika des Berliner Katholizismus (*Germania*, *Märkisches Kirchenblatt*, *Schwarzes Blatt*, *Katholische Volkszeitung*, alle aus der *Germania*-Verlagsgruppe, *Märkische Volkszeitung* als Konkurrenzunternehmen des Sozial- und Preßkauplans Georg Friedrich Dasbach, *Der Arbeiter* als Vereinsblatt des *Verbandes katholischer Arbeitervereine*). Leider standen keine Verlags- und Redaktionsarchive oder biographischen Notizen der Mitarbeiter zur Verfügung. Darunter leidet die analytische Kraft der Arbeit, was unten noch im einzelnen zu diskutieren sein wird, ohne daß diese vielfach kriegsbedingte Schmälerung der Quellengrundlage vom Autor zu verantworten wäre.

Diese Periodika stellt Schulz zunächst in ihrem geschäftlichen und redaktionellen Personal, in den Motiven ihrer Gründung und dem Gepräge ihrer Entwicklung, in ihrer Leserschaft und in ihrem publizistischen Kurs vor. Dabei stellen sich zwei Konstanten heraus: einerseits die enge personelle Verflochtenheit der Geschäftsleitungen und Redaktionen mit dem Katholizismus Berlins wie mit den Führungsetagen des Vereinslebens und des Zentrums, andererseits die elementare

Schwierigkeit dieser Schicht, sich aus dem argumentativen Grundgefüge des Kulturkampfes herauszubeben (z.B. 34f). Gleichzeitig werden auch die Differenzierungen ausgeleuchtet, die sich vor allem aus der Funktion der *Germania* als „Zentralorgan“ des gesamten deutschen Katholizismus wie aus den eher lokal-, regional- oder gruppenspezifischen Leserkreisen der übrigen Printmedien ergaben. Sie betreffen deren Chancen, aber auch deren Abhängigkeiten; und sie betreffen redaktionelle Gewichtungen zwischen politischen, religiösen und unterhaltenden Anteilen. Es ist nicht ohne Bedeutung für das Verständnis der vermeintlich so wohlorganisierten katholisch geprägten Öffentlichkeit, das Verhältnis dieser Zeitungen als wirtschaftliches Konkurrenzverhältnis zu begreifen, mit allen Folgen für Klientelsuche, Auflagenentwicklung und bisweilen desaströse finanzielle Grenzexistenz.

Das zweite Kapitel entfaltet die „Dispositionen“ der katholischen Presse Berlins. Deren wichtigste sind die Wendung gegen eine Prolongierung der Sozialistengesetze und für eine geistige Auseinandersetzung mit der Sozialdemokratie; die grundsätzliche Solidarität mit den Arbeitern (87, 91), auch im Bergarbeiterstreik von 1889, gekoppelt an die Erwartung, daß soziale Gerechtigkeit die weltanschaulichen Prägungserfolge der Sozialisten rasch zunichte machen werde; wichtig dann die konzeptionelle Selbstbindung, die Lösung der sozialen Frage von einem moralischen Gesinnungswandel unter der Voraussetzung der „Kirchenfreiheit“ (92) und von einer Restitution mittelalterlich-korporativer Gesellschaftsmodelle zu erwarten (91) – freilich mit klarem Blick auf unumkehrbare Wandlungen und Modifikationsnotwendigkeiten. Gerade diese Beobachtung verbietet es, solche Sozialkonzeptionen in den Bereich illusionärer Sozialromantik zu verweisen; eine Versuchung, der der Autor nicht immer entgangen ist, indem er sich in den folgenden Kapiteln zunehmend in latente Aversionen gegen diese Perspektiven hineinschrieb. (Beispiele: „Solange aber die kirchliche Handlungsfreiheit nicht oder nicht genügend vorhanden war, brauchte die Behauptung, daß die Kirche institutionell in der Lage sei zur Lösung der sozialen Frage wirksam beizutragen, für die Belange der Gegenwart wenigstens nicht bewiesen zu werden.“ [188] – „Indem sie [nicht mehr kommentierungsbedürftige Stereotypen] idealtypisch und undifferenziert als Abgrenzung zu Gegenwart und Antike vermittelt wurden, boten sie nämlich den

Vorteil, daß sie als Argumente zu allgemein und unverbindlich blieben, um in der aktuellen Diskussion in Frage gestellt werden zu können.“ [194]]

Das dritte Kapitel – Religion als Faktor katholischer Sozialismuskritik – widmet sich vor allem dem Konkurrenzverhältnis zwischen Katholizismus und Sozialdemokratie auf der Suche nach dem je besten Weg zur Lösung der sozialen Frage. Die katholische Presse benannte hier auch klar die Strukturprobleme der Pastoral in den unaufhaltsam wachsenden Städten und gerade in den Unterschichtenvierteln (Kirchennot und Priesterangel, 101ff.; vgl. auch 292ff.). Gleichzeitig verdeutlicht sie nochmals explizit die Geschlossenheit des katholischen Weltbildes, dessen gedankliches Zentrum stets, auch und gerade vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen mit der Sozialdemokratie, in der Gottesfrage und dem Atheismusvorwurf bestand. Hier konnten Liberalismus, Sozialismus und Anarchismus, Darwinismus, moderne Wissenschaft und Antijudaismus (bestürzend 121, 127) usw. erneut zu jenem Amalgam verschmolzen werden, der latenten oder offenen Integralismus einschloß (z.B. 115). Die Arbeit zeigt gerade hier die Typik katholischen Zusammen Denkens, die Tendenz, durch Vereinfachung zu verbinden und so komplexe Pluralität zu dualisieren: hie wahre Gottesverehrung und sozialer Friede, dort moderne Gottesleugnung und Umsturz. Diese Geschlossenheit religiöser Grundannahmen und mentaler Selbstverständlichkeiten und Konstanten hätte den sich ausprägenden unterschiedlichen Richtungen des sozialen Katholizismus hinterlegt werden können, um beides deutlicher und verständlicher zu machen: die Zusammengehörigkeitsgewißheit innerhalb des Katholizismus wie gleichermaßen die Divergenzen bezüglich konkreter Ziele, Strategien und Organisationsformen. Gleichzeitig hätten die Konturen wie die Schwierigkeiten katholischer Argumentation gegenüber dem revisionistischen Flügel der Sozialdemokratie eher erklärt als desavouiert werden können; der Schwerpunkt der Darstellung hat sich hier deutlich vom Titel wegverlagert: Nicht mehr das sozialpolitische Bestreben, sondern eher die antisozialdemokratische Agitation dominiert die Darstellung, ohne daß deutlich reflektiert würde, inwiefern diese Verschiebungen durch die Historie selbst oder deren Wahrnehmung bestimmt sind.

Das vierte Kapitel über „das soziale Sendungsbewußtsein der Kirche“ kann dies

Defizit nur bedingt korrigieren, zeitigt aber interessante Ergebnisse zur Wirkungsgeschichte päpstlicher und bischöflicher Verlautbarungen. Es dominiert neben einem durchaus dilatorischen Umgang der Versuch der Presse, „die Aussagen der Kirchenführung – bisweilen in interpretativ modifizierter Form – in ihre eigenen Konzepte einzubeziehen.“ (177) Ansonsten offenbart dieses Kapitel in seinen sehr breiten Spiegelungen doch auch eine gewisse Schmalbrüstigkeit wenn nicht des Themas, dann des Quellenfundus. Die Abschnitte „Agitation für eine christliche Gesellschaft“ und „Elemente des kirchlichen Lösungsangebotes“ erweisen sich vielfach als modifizierte Reminiszenzen, welche die Darstellung deutlich an vorantreibender Kraft verlieren lassen. Hier hätte Straffung not und gut getan. Das fünfte Kapitel erweitert die Faccette vor allem um die Elemente katholisch-konservativer Kooperationsbestrebungen und -hemmnisse. Wichtig erscheint dann nochmals das sechste Kapitel in seinen Beobachtungen zur Vorgeschichte des Gewerkschaftsstreites; gewichtig vor allem deshalb, weil es gerade an den Berliner Presseorganen erkennen läßt, daß es in den 1890er Jahren alles andere als eine klar abgrenzbare „Berliner Richtung“ gab, so sehr auch Georg Kopp und Franz von Savigny ihren Einflußraum erweiterten (287ff., 305ff., 318ff.).

Die Folgerungen präsentiert Schulz in einem ausführlichen und subtil gewichtenden Schlußwort. Zentral und einführend ist die Beobachtung, daß sich die katholisch-konfessionelle Publizistik „weder strukturell noch ideell als eine Einheit auswies“; die abweichenden Positionen wertet der Autor als „Indikatoren und Deutungshilfen für die Ausrichtung unterschiedlicher Interessengruppen im deutschen Katholizismus“ (332). Gesinnungsreform und Sozialreform, bisher zusammengedacht, seien keineswegs „Bestandteile eines synergetischen Konzepts“ (333). Die Gesinnungsreform habe „keine nennenswerten Inhalte“ angeboten, welche es ermöglicht hätten, „das kirchliche Instrumentarium den Erfordernissen der modernen Industriegesellschaft anzupassen.“ (333) Die Gesinnungsreform erscheine reduziert auf die „Propagierung eines christlichen Arbeitsethos“, in dem „die christlichen Werte Demut, Entsagung und Gottvertrauen in der Absicht vermittelt [wurden], bei den Arbeitern die Bereitschaft zu wecken, sich mit ihrer materiellen Lage und damit zugleich auch mit der herrschenden Gesellschaftsordnung

abzufinden.“ Daraufhin, so Schulz, stelle sich die Frage nach der „Ernsthaftigkeit, mit der in der katholischen Presse die materielle Besserstellung der ärmeren und von der industriellen Entwicklung belasteten Menschen vorangetrieben wurde.“ Diese (mit Sozialreform offenbar gleichgesetzte) Ernsthaftigkeit zeige sich in der „Analyse sozialer Mißstände“ und in der „Diskussion über praktische Maßnahmen zur Verbesserung der Lage der Arbeiter.“ (334) Es hat nun den Anschein, als hätten sich Gesinnungs- und Sozialreform in einem antagonistischen, ja gegenläufig rezipierten Verhältnis entwickelt, seien von den vielfach changierenden Presseorganen mindestens so propagiert worden, wobei der Autor im unklaren läßt, ob dies als „Kritik an der sozialpolitischen Kompetenz der Kirche“ oder als „deklarative Hinwendung zum weltanschaulich als zuverlässiger empfundenen Mittelstand“ (336f) zu verstehen sei: Auf Dauer, so die These, bildete gerade die sozialpolitische Komponente des Katholizismus ein Gruppenbewußtsein und ein „beachtliches Äquivalent zur fehlenden Parteibasis“ und über die Auseinandersetzung mit der Sozialdemokratie einen Integrationseffekt aus, der aber andererseits „von den Sonderinteressen einzelner Gruppen und Richtungen innerhalb des politischen Katholizismus“ konterkariert wurde. (342f) Die verästelten Konsequenzen dieser Sonderinteressen im Blick auf Möglichkeiten einer „christlich-konservativ-sozialen Politik“ im Bündnis mit dem Kaiser und entsprechenden protestantischen Kräften können nicht im einzelnen wiedergegeben werden. Entscheidend ist, daß sie im folgenden unter Berufung auf Wilfried Loth einem „Bündnis zwischen kirchlicher Hierarchie und bürgerlichen Honoratioren“ (348) zugeschrieben werden gegen die Idee einer genossenschaftlich organisierten Selbsthilfe der Arbeiter. Die Wirkungsgeschichte aber dieser Sonderinteressen sei begrenzt gewesen, indem „der episkopale Druck und der Einspruch während des Gewerkschaftsstreites die ideelle und organisatorische Vervollständigung der katholischen Arbeiterbewegung in Berlin höchstens stören, nicht aber aufhalten konnte.“ (350) Vor diesem Hintergrund erschienen „die Versuche als problematisch, die Katholiken im deutschen Kaiserreich als geschlossen handelnde und homogene gesellschaftliche Gruppe [...] darzustellen“, wie dies mit den Begriffen vom „katholischen Milieu“ oder der „katholischen Subkultur“ geschehen sei. Diese Begriffe verfehlten

ihren wissenschaftlichen Nutzen dort, „wo es notwendig wird, die Entwicklungslinien einzelner katholischer Interessengruppen nachzuzeichnen.“ (351)

Die Schwierigkeit dieses Ansatzes besteht darin, daß er implizit die Milieukoalitionsthese von Wilfried Loth aufnimmt und mit dieser argumentiert, ohne allerdings erstens ihre Anwendung vorher hinreichend plausibel gemacht zu haben und zweitens ohne das katholische Milieu explizit zu behandeln und zu Begriff und Sache klärend Stellung zu nehmen. Es konnte aus den vorgelegten Quellen nicht hinreichend gezeigt werden, daß die unterschiedlichen Richtungen innerhalb des sozialpolitischen Diskussionspektrums mit unterschiedlichen Partizipationsweisen am Wirtschaftsprozeß zusammenhängen. Das war bei der ausgewählten Quellengruppe auch nicht anders zu erwarten: Wenn nur die Artikel selbst zur Verfügung stehen, aber nicht klar ist, wer sie geschrieben hat und vor welchem Hintergrund (Zeitungsarchive fehlen), dann kann eine solche These weder verifiziert noch falsifiziert werden. Wer auf Loths Ansatz rekurriert, müßte ihn auch diskutieren, sich mit seinen Bestreitungen in der Zeitgeschichtsforschung und den Modifikationen auseinandersetzen, die er von der Hand seines Autors selbst erfahren hat.

Immerhin macht die Studie deutlich, daß in Bezug auf Begriff und Sache des „Milieus“ weiterer Klärungsbedarf besteht. Es bleibt ein Desiderat der Milieuforschung, die Homogenität der Außerscheidung des Milieus, auch seine zentrale Kategorie der religiösen Erfahrung, mit den scharfen Diskrepanzen seiner Binnengliederung zu vermitteln. Dieses Desiderat ist von Wilfried Loth auf wirtschafts- und sozialpolitischem Gebiet klar gesehen, mit der Milieukoalitions-Theorie aber nur unbefriedigend beantwortet worden, weil diese den Milieubegriff auf eine bestimmte Form der ökonomischen Teilhabe am Produktionsprozeß reduzierte und erst darüberhinaus gemeinsame Werthaltungen, kulturelle Deutungsangebote, Traditionen und Erfahrungen berücksichtigte. Wenn man aber – dem entgegen – den multidimensionalen Milieubegriff, wie er bei Lepsius eingeführt und bei Schmitt fortgeführt wurde, vor allem auf die Teilhabe an einer „kollektive[n] Sinndeutung“ (vgl. sehr instruktiv AKKZG, Katholiken zwischen Tradition und Moderne, in: Westf Forschungen 1993, S. 606) beschränkt, hat man lediglich die von Loth problematisierten wirt-

schafts- und sozialpolitischen Diskrepanzen umgangen, nicht aber diejenigen, welche eben diese kollektiven Sinndeutungen betreffen. Das Dilemma des Loth'schen Ansatzes, wie trotz heterogener Interessen innerhalb des Milieus von *einem* Milieu gesprochen werden kann, löst sich nicht durch Ausgrenzung der jeweils disparat erscheinenden Strukturdimension; *alle* diese Strukturdimensionen einschließlich der jüngst favorisierten weisen solche Heterogenitäten auf. Dennoch bleibt es offenbar sinnvoll, im Blick auf den Katholizismus der Jahrhundertwende, seine historische Morphologie wie sein Selbstverständnis, von *einem*, allerdings mit einer komplexen Binnengliederung versehenen katholischen Milieu auszugehen. Hier scheint die Verfeinerung, nicht die Verabschiedung dieses begrifflichen Instrumentariums anzustehen.

Die Sprache der Studie ist, wenn auch bisweilen latent emotional, klar und differenziert. Aber: Gerade bei einem verlagsseitig so sorgfältig und aufwendig gestalteten Band ist die wenig umsichtige, ja geradezu nachlässige Fahren- und Umbruchkorrektur (mehr als 25 z.T. gravierende Druckfehler, Zitatdoppelungen, Auslassungen, Satzbau- und Anschlußfehler) bedauerlich, zumal sie zentrale Textpassagen unrezipierbar machen.

Fazit: Sehr belesen, auch sozialgeschichtlich; sehr gründlich, wenn auch im Mittelteil nicht ohne Redundanz; in seinen theoretischen Implikationen ein Ansatz, der keine Synthese herbeiführen, aber die Wahrnehmung differenzieren und die Diskussion anregen kann. Insgesamt ein kluges Buch, aus dem gerade der viel lernen wird, der die Einzelinformationen und Interpretationsangebote in die größeren Zusammenhänge der gesamten Katholizismus- und Kaiserreichsforschung hineinstellt.

Münster

Andreas Holzem

Ludwig Windthorst: *Briefe 1834–1880*. Bearbeitet von Hans-Georg Aschoff und Heinz-Jörg Heinrich (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen 45), Paderborn – München – Wien – Zürich (Ferdinand Schöningh) 1995, 58, 589 S., Ln. geb., ISBN 3-506-79885-5.

Ludwig Windthorst, der große Gegenspieler von Otto von Bismarck und der bedeutendste Vertreter des politischen Ka-

tholizismus in Deutschland im 19. Jahrhundert, hat leider die Vernichtung seiner Korrespondenz nach seinem Tode angeordnet. So standen die Herausgeber vor der Notwendigkeit, Briefe von Windthorst in z.T. weit verstreut lagernden Nachlässen seiner Briefpartner zu suchen. Nur ein Teil der Briefe von Windthorst ist erhalten geblieben. Trotzdem gelang es, mehrere tausend Schriftstücke von Windthorst aufzuspüren. Für die Edition wurde eine Auswahl getroffen, die sich auf Schriftstücke konzentriert, die für die innere Entwicklung von Windthorst charakteristisch sind und seine Haltung zu zentralen innenpolitischen Problemen, seine kirchenpolitischen Ansichten und sein Wirken als Vorsitzender der Zentrumsparterie verdeutlichen. Der vorliegende 1. Band enthält Briefe aus der Zeit von 1834–1880. Ein weiterer Band wird die Briefe aus den Jahren 1881–1891 vorlegen.

Für den Kirchenhistoriker sind besonders die Stellungnahmen von Windthorst zum 1. Vatikanischen Konzil und zum Kulturkampf, aber auch seine Mitwirkung bei der Gründung des Volksvereins für das katholische Deutschland von Interesse. In seinen Briefen über das erste Vatikanische Konzil äußerte sich Windthorst gegen die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit, weniger aus theologischen als aus kirchenpolitischen Gründen. Die Stellungnahme der deutschen Bischöfe von Fulda zur Konzilsberufung vom September 1869 begrüßte er. Durch Eingaben an Kardinalstaatssekretär Antonelli, der angeblich auch gegen die Definition der Infallibilität sein sollte, versuchte Windthorst eine Dogmatisierung zu verhindern. Aber hier war Windthorst über die Haltung von Antonelli falsch informiert. Der Brief von Antonelli kam – gegen den Willen von Windthorst – an die Öffentlichkeit und wurde in der Augsburger Allgemeinen Zeitung im Juni 1870 veröffentlicht. Darin wandten sich Windthorst, Reichenskerger und Malinckrodt gegen die Dogmatisierung. Malinckrodt erklärte jedoch, daß allein Opportunitätsgründe für ihr Vorgehen ausschlaggebend gewesen seien. Sie würden jede dogmatische Erklärung eines ökumenischen Konzils als Ausspruch des unfehlbaren Lehramtes anerkennen.

Nach dem Konzil schrieb Windthorst am 12. Oktober 1870 an Reichenskerger, man solle nicht vergessen, daß nach dem Konsens aller die Primatsrechte des Papstes unzweifelhaft und notwendig, und daß dafür die Unabhängigkeit des päpstlichen Stuhles absolut erforderlich sei. Er verurteilte entschieden die Polemik von