

**Protestantisch-katholische Einheitsbestrebungen
im Zeitalter der Aufklärung
Der Piderit-Böhm-Plan (1776–1782)
und die „apostolische“ Unionskirche
des Johann Baptist von Salis-Soglio
und des Gottfried Lebrecht Masius (1785/86)**

Wolf-Friedrich Schäufele

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vollzog sich im Verhältnis der beiden protestantischen Konfessionen in Deutschland eine stille Revolution. Obwohl keine förmlichen Einigungsbemühungen mehr unternommen wurden wie in den 200 Jahren vom Marburger Religionsgespräch 1529 bis zum Regensburger Vereinigungsconclusum von 1722, verbreitete sich innerhalb weniger Jahrzehnte unter Theologen und Gläubigen die Überzeugung von der wesentlichen Übereinstimmung von Lutheranern und Reformierten im Glauben. Es waren die Grundsätze der Aufklärung, die in diesen Jahren auf breiter Front in den Protestantismus einzog, die das Empfinden für die kirchentrennende Bedeutung der alten Kontroverslehren über Christologie, Prädestination und Abendmahl schwinden ließen. Es bedurfte nur noch entsprechender äußerer Rahmenbedingungen, wie sie die Umwälzungen der napoleonischen Epoche schufen, um in verschiedenen Territorien unierte protestantische Kirchen entstehen zu lassen.

Auch die Bemühungen um eine Wiedervereinigung von Katholiken und Protestanten haben im Zeitalter der Aufklärung neue Impulse erhalten. Eine ganze Reihe entsprechender Unionsvorschläge und -projekte ist in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu verzeichnen. Allerdings war ihnen kein der innerprotestantischen Annäherung dieser Jahre vergleichbarer Erfolg beschieden. Wir wollen im folgenden versuchen, die Eigenart dieser Unionsbemühungen unter dem Vorzeichen der Aufklärung herauszuarbeiten und die Gründe für ihr Scheitern festzustellen.

Anders als bei den Einigungsbestrebungen des Reformationsjahrhunderts und den Verhandlungen von Rojas, Leibniz und Bossuet steht die Erforschung der Initiativen des späteren 18. Jahrhunderts noch immer am Anfang. Ich greife daher hier – einer Anregung von Ludwig Cardauns aus dem Jahre 1910 folgend¹ – nur zwei besonders bemerkenswerte Unionsprojekte heraus,

¹ Ludwig Cardauns, Zur Geschichte der kirchlichen Unions- und Reformbestrebungen von 1538-1542. Rom 1910, S. 294, Anm. 4 (Bibliothek des Königlich Preußischen Historischen Institutes in Rom 5).

die auf die unmittelbare Einleitung praktischer Einigungsschritte zielten: den Piderit-Böhm-Plan (1776-1782) und die „apostolische“ Unionskirche des Johann Baptist von Salis-Soglio und des Gottfried Lebrecht Masius (1785/86). Dagegen müssen die irenischen Bemühungen der Kardinäle Quirini und delle Lanze ebenso außer Betracht bleiben wie die in erster Linie literarischen Unionsvorschläge, die katholischerseits der Trierer Weihbischof Hontheim mit seinem „Febronius“², der Jesuit Benedikt Stättler und die Benediktiner Beda Mayr und Maximilian Prechtel und evangelischerseits der Darmstädter Oberhofprediger Johann August Starck vorgelegt haben³.

Im folgenden sollen zunächst die beiden ausgewählten Unionsprojekte einzeln vorgestellt werden. In einer vergleichenden Analyse werden sodann Gemeinsamkeiten und Differenzen herausgearbeitet und versuchsweise allgemeine Schlußfolgerungen formuliert. Ausdrücklich sei darauf hingewiesen, daß hinsichtlich der historischen Abläufe und Hintergründe im einzelnen noch erheblicher Klärungsbedarf besteht. Es ist daher durchaus möglich, daß weitere Untersuchungen in Zukunft eine Revision unserer Ergebnisse erfordern werden.

1. Der Piderit-Böhm-Plan (sog. „Fuldaer“ Unionsplan)

Für das erste der hier zu betrachtenden Unionsvorhaben hat sich in der Forschung der Name „Fuldaer Unionsplan“ eingebürgert. Bereits diese Bezeichnung verrät die Defizite der Forschung. Weder wurde der betreffende Plan zuerst in Fulda gefaßt noch erfolgte hier seine Ausarbeitung und schriftliche Fixierung. Allerdings waren es Fuldaer Benediktiner, die auf katholischer Seite das Unternehmen koordinierten, und ihnen hatte naturgemäß das besondere Augenmerk der päpstlichen Nuntien gegolten, aus deren Berichten Ludwig Cardauns 1910 erste Nachrichten über das Projekt mitteilte⁴. In der Folge waren es dann vor allem Erforscher der fuldischen Territorial- und Lokalgeschichte sowie katholische Kirchenhistoriker, die sich damit befaß-

² Vgl. den Beitrag von Harm Klüeting in diesem Band.

³ Zu den katholisch-protestantischen Unionsbestrebungen vor allem des 17. und 18. Jahrhunderts im Überblick vgl. Wolf-Friedrich Schäufele, Art. Kirchliche Unionen III. Unionen der protestantischen Kirchen mit der römisch-katholischen Kirche (vor allem im 17. und 18. Jahrhundert). In: Theologische Realenzyklopädie 34 (2002), S. 319-323. – Zu delle Lanze vgl. Gottfried Hornig, Hindernisse auf dem Wege zur Kirchenvereinigung. Jerusalems Beitrag zum ökumenischen Gespräch der Aufklärungszeit. In: Wilfried Theilemann (Hg.), 300 Jahre Predigerseminar 1690-1990. Riddagshausen - Wolfenbüttel - Braunschweig. Festschrift zum 300jährigen Jubiläum des Predigerseminars der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig. Wolfenbüttel 1990, S. 161-166.

⁴ Cardauns, Unions- und Reformbestrebungen (wie Anm. 1), S. 281-303.

ten⁵. Die Vorgänge außerhalb Fuldas und insbesondere der Anteil der protestantischen Verhandlungspartner sind immer noch nicht hinreichend aufgearbeitet.

Dies ist um so bedauerlicher, als die Initiative zu dem sogenannten „Fuldaer Plan“ offenbar wesentlich von protestantischer Seite ausging⁶. Tatsächlich geht er auf eine Begegnung zwischen dem reformierten Kasseler Professor Piderit und den dem Benediktinerorden angehörenden Fuldaer Professoren Böhm und Eberth in Kassel Ende September 1776 zurück. Offiziell waren die beiden Benediktiner auf einer Dienstreise zur Vorbereitung der Einrichtung einer öffentlichen Bibliothek in Fulda. Designierter Leiter der neuen Bibliothek war Petrus Böhm⁷ (1747-1822), Professor für Experimental-

⁵ Gregor Richter, Ein „Fuldaer Plan“ zur Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen in Deutschland. In: Fuldaer Geschichtsblätter 10 (1911), S. 1-8, 17-32, 57-64, 184-192; Gisbert Menge, Versuche zur Wiedervereinigung Deutschlands im Glauben. Beiträge zur Kirchengeschichte. Steyl 1920, S. 207-210; Wilhelm Maurer, Aufklärung, Idealismus und Restauration. Studien zur Kirchen- und Geistesgeschichte in besonderer Beziehung auf Kurhessen 1780-1850. Bd. 1. Gießen 1930, S. 12-15; Beda Menzel, Der „Fuldaer Plan“ zur Kirchenunion und der Braunauer Abt Stefan Rautenstrauch (1779-1783). In: Heimat und Volk. Forschungsbeiträge zur sudetendeutschen Geschichte. Festschrift für Universitätsprofessor Dr. Wilhelm Wostry. Hg. von Anton Ernstberger. Brünn 1937, S. 409-424; Heribert Raab, „Ad reuniendos dissidentes“. Zur Geschichte der kirchlichen Reunionsbestrebungen im ausgehenden 18. und im beginnenden 19. Jahrhundert. In: Jahrbuch für das Bistum Mainz 8 (1960), S. 128-147, hier S. 132-135; Ders., Kirchliche Reunionsversuche. In: Hubert Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. 5. Freiburg/Basel/Wien 1970, S. 554-570, hier S. 567f.; Ders., Das Fürstbistum Fulda (1752-1802/03). Aufklärung - kirchliche Reunion - Säkularisation. In: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 41 (1989), S. 173-201, hier S. 189-197; Werner August Mühl, Die Aufklärung an der Universität Fulda mit besonderer Berücksichtigung der philosophischen und juristischen Fakultät (1734-1805). Fulda 1961 (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda 20); hier S. 65-74; Manfred Paul Fleischer, Katholische und lutherische Ireniker. Unter besonderer Berücksichtigung des 19. Jahrhunderts. Göttingen/Frankfurt/Zürich 1968, S. 79-81; Eduard Hegel, Zum Verhältnis der Konfessionen in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts. In: Zwischen Polemik und Irenik. Untersuchungen zum Verhältnis der Konfessionen im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert. Hg. von Georg Schwaiger. Göttingen 1977, S. 11-28 (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 31), hier S. 22f.; Klaus Wittstadt, Der Bibliotheksgründer Fürstbischof Heinrich VIII. von Bibra (1759-1788). In: Artur Brall (Hg.), Von der Klosterbibliothek zur Landesbibliothek. Beiträge zum zweihundertjährigen Bestehen der Hessischen Landesbibliothek Fulda, Stuttgart 1978, S. 269-293 (Bibliothek des Buchwesens 6), hier 280-286.

⁶ Siehe unten Anm. 28.

⁷ Deutsches Biographisches Archiv (Microfiches) I 116, 410; II 145, 173; Gregor Richter, Die bürgerlichen Benediktiner der Abtei Fulda von 1627 bis 1802. Fulda 1911, S. 151ff. (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und Diözese Fulda 7); Mühl, Aufklärung (wie Anm. 5), S. 67, Anm. 21.

physik an der Adolphsuniversität Fulda; später erhielt er den Lehrstuhl für Dogmatik und Kirchengeschichte. Auf zwei Dienstreisen in den Jahren 1776 und 1778 sollte Böhm sich die notwendigen bibliothekarischen Kenntnisse aneignen⁸. Auf der ersten dieser Reisen, die ihn vom 21. September bis zum 21. Oktober 1776 nach Hersfeld, Rotenburg an der Fulda, Kassel, Minden, Göttingen, Wolfenbüttel, Braunschweig, Goslar, Duderstadt, Heiligenstadt, Vacha und Geisa führte und ihm u. a. die Bekanntschaft von Lessing, Heine, Jerusalem und Piderit eintrug, wurde er von seinem Ordensbruder Konrad Eberth⁹ (1733-1786) begleitet. Vierzehn Jahre älter als Böhm, war Eberth Professor für Kirchengeschichte in Fulda und zugleich fürstbischöflicher Geistlicher Rat; 1781 wechselte auf den Lehrstuhl für Kanonisches Recht. Er dürfte die Reise in erster Linie zur Anknüpfung akademischer Kontakte genutzt haben. Daß sie von vornherein der Anbahnung eines kirchlichen Unionsvorhabens hätte dienen sollen¹⁰, ist aus den Quellen nicht zu belegen und erscheint unwahrscheinlich. Allerdings wird man bei den beiden Fuldaern durchaus ein gewisses Interesse an solchen Bestrebungen voraussetzen dürfen. Dafür spricht nicht nur ihre Prägung durch die katholische Aufklärung, sondern auch das Vorbild ihres Superiors Karl von Piesport¹¹ (1716-1800), der bereits 1768 in einem Briefwechsel mit dem Göttinger lutherischen Pfarrer und philosophischen Extraordinarius Rudolph Wedekind¹² (1718-1778) die Gründung einer Gesellschaft zur Vorbereitung einer Union vorgeschlagen hatte¹³.

Der Kasseler Gesprächspartner der beiden Benediktiner war Johann Rudolph Anton Piderit¹⁴ (1720-1791), seit 1766 Professor für Philosophie und

⁸ Vgl. Richter, Fuldaer Plan (wie Anm. 5), S. 58f.; Mühl, Aufklärung (wie Anm. 5), S. 68. – Böhms ausführlicher handschriftlicher Bericht über diese Reisen lag noch seinem späteren Adlatus Hausmann vor, seit dem Ende des 19. Jahrhunderts ist er verloren.

⁹ Deutsches Biographisches Archiv (Microfiches) I 263, 164-167; Richter, Benediktiner (wie Anm. 7), S. 134ff.; Mühl, Aufklärung (wie Anm. 5), S. 69, Anm. 30.

¹⁰ So Mühl, Aufklärung (wie Anm. 5), S. 71.

¹¹ Deutsches Biographisches Archiv (Microfiches) I 957, 444-446; Mühl, Aufklärung (wie Anm. 5), S. 30-39; Rainer Polley (Hg.), Die Adolphsuniversität Fulda 1734-1805. Marburg 1984, S. 50 (Schriften des Hessischen Staatsarchivs Marburg 2).

¹² Deutsches Biographisches Archiv (Microfiches) I 1338, 294-299.

¹³ Mühl, Aufklärung (wie Anm. 5), S. 69; Raab, „Ad reuniendos dissidentes“ (wie Anm. 5), S. 134f.; Ders., Fürstbistum Fulda (wie Anm. 5), S. 191f.

¹⁴ Zu Piderits Biographie vgl. Adolf Link, Art. Johann Rudolph Anton Piderit. In: Allgemeine Deutsche Biographie 26 (1888), S. 110f.; Deutsches Biographisches Archiv (Microfiches) I 957, 66-144; II 1006, 322; Heinrich Meyer zu Ermgassen, Art. Johann Rudolph Anton Piderit. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 7 (1994), Sp. 589-592; Maurer, Aufklärung (wie Anm. 5), S. VII, 12-15; Franz Gundlach (Bearb.), Catalogus Professorum Acade-

orientalische Sprachen am Collegium Carolinum, einer 1709 von Landgraf Karl von Hessen-Kassel gegründeten und 1766 von Landgraf Friedrich II. reformierten und universitätsähnlich ausgebauten Lehranstalt, die als Mittelinstanz und Bindeglied zwischen Gymnasium und Universität dienen sollte¹⁵. Die zahlreichen Streitigkeiten, in die ihn zeit seines Lebens mißgünstige Gegner und eigene Kompromißlosigkeit – Wilhelm Maurer nannte ihn einen „Vilmar des 18. Jahrhunderts“¹⁶ – verwickelten, machen es schwierig, Piderits Charakter und Standpunkte zutreffend zu charakterisieren und gerecht zu bewerten. In Pyrmont geboren und in Homberg aufgewachsen, hatte Piderit in Jena, Erfurt und Marburg philosophische und theologische Studien betrieben. In Marburg hatte er noch Christian Wolff gehört und sich zu einem dezidierten Wolffianer gebildet¹⁷. 1747 wurde er ordentlicher Professor der Philosophie in Marburg. Seine Neigung ging indessen zur Theologie, die er zum Mißvergnügen der Fachtheologen in Schriften und Lehrveranstaltungen traktierte. Besonders in dem 1746 berufenen Theologieprofessor Johann Wilhelm Krafft¹⁸ (1696-1767) erwuchs ihm ein erbitterter Gegner. Unverdient wurde Piderit so schon während der ersten Jahre seiner Lehrtätigkeit als Kryptolutheraner und Leugner der Autorität der Heiligen Schrift verschrien¹⁹. Weitere Feinde machte er sich als Prorektor in den drei aufeinander-

miae Marburgensis. Die akademischen Lehrer der Philipps-Universität in Marburg von 1527 bis 1910. Marburg 1927, S. 289, Nr. 498 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck 15).

¹⁵ Die unglückliche Zwischenstellung der Anstalt im Bildungswesen der Landgrafschaft ließ die Studentenzahl nie über 50 steigen. Im Jahre 1792 wurde das Carolinum unter Versetzung der meisten Professoren nach Marburg aufgelöst. – Zu Geschichte und Konzeption des Collegium Carolinum vgl. Theodor Hartwig, Mitteilungen aus der Geschichte des Collegium Carolinum in Kassel. In: Zeitschrift des Vereins für Hessische Geschichte und Landeskunde 41 = N.F. 31 (1908), S. 68-96; Wolf von Both/Hans Vogel, Landgraf Friedrich II. von Hessen-Kassel. Ein Fürst der Zopfzeit. München 1973, S. 72-81 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 27,2); Jörg Meidenbauer, Aufklärung und Öffentlichkeit. Studien zu den Anfängen der Vereins- und Meinungsbildung in Hessen-Kassel 1770 bis 1806. Darmstadt/Marburg 1991, S. 56-59 (Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte 82).

¹⁶ Maurer, Aufklärung (wie Anm. 5), S. 12.

¹⁷ Gundlach, Catalogus (wie Anm. 14), S. 289; Maurer, Aufklärung (wie Anm. 5), 12f. – Aufschlußreich für seinen theologischen Standpunkt ist Piderits Stellungnahme „Vom Erdbeben zu Lissabon“ (Marburg 1755); vgl. dazu Ulrich Löffler, Lissabons Fall – Europas Schrecken. Die Deutung des Erdbebens von Lissabon im deutschsprachigen Protestantismus des 18. Jahrhunderts. Berlin/New York 1999, S. 239-241, 254-256 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 70).

¹⁸ Gundlach, Catalogus (wie Anm. 14), S. 31, Nr. 48.

¹⁹ Zu Piderits Schwierigkeiten mit der Zensur während seiner Marburger Jahre vgl. ausführlich Thomas Sirges/Ingeborg Müller, Zensur in Marburg 1538-1832. Eine lokalgeschichtliche

derfolgenden Jahren 1758-1760 und als landgräflicher Kommissar für die Einquartierungen und das Polizeiwesen in Oberhessen während des Jahres 1760 – eine Tätigkeit, die ihm eine böse Verleumdungskampagne eintrug. Obwohl Piderit 1759 den theologischen Doktorgrad erwerben konnte, war an eine Berufung in die Marburger theologische Fakultät nicht ernsthaft zu denken. Wohl aus diesem Grunde folgte er 1766 dem ehrenvollen, aber wenig einträglichen Ruf als Professor primarius der Philosophie und der orientalischen Sprachen an das aufblühende Carolinum in Kassel; dabei behielt er sich ausdrücklich die Abhaltung theologischer Kollegs vor. Doch schon im Jahr darauf nahm das Konsistorium eine Dissertation Piderits, in der er gefordert hatte, von der bloßen Hinnahme der biblischen Offenbarungswahrheiten zu ihrer selbständigen Einsicht fortzuschreiten²⁰, zum Anlaß, ihm jede theologische Lehr- und Publikationstätigkeit zu untersagen.

Trotz dieses Verbots trat Piderit acht Jahre später erneut mit einer theologischen Publikation an die Öffentlichkeit. In den Jahren 1775-1776 erschienen aus seiner Feder zwei Bände „Beyträge zur Vertheidigung und Erläuterung des Canons der Heil. Schrift und der Christlichen Religion überhaupt“, die aus seiner Lehrtätigkeit als Professor für orientalische Sprachen hervorgegangen waren. Piderit nahm hier die im Erscheinen begriffene kritische Ausgabe des Alten Testaments von Benjamin Kennicott (1718-1783) und die textkritischen und historisch-philologischen Studien von Johann David Michaelis (1717-1791) zum Anlaß einer Abrechnung mit der rationalistischen Bibelkritik. Bereits die Publikation des ersten Bandes verwickelte Piderit in mehrere Auseinandersetzungen (u. a. mit dem bekannten Neutestamentler und Semler-Schüler Johann Jakob Griesbach, 1745-1812) und brachte ihm auf Betreiben feindlich gesonnener Kasseler Kollegen eine strenge Verwarnung durch den Staatsminister Martin Ernst von Schlieffen (1732-1825) ein. Trotzdem ließ er im folgenden Jahr den zweiten Band folgen, zu allem Überfluß mit einer 168seitigen Widmung an das Corpus Evangelicorum, worin er die evangelischen Reichsstände zum Einschreiten gegen die zahllosen aufklärerischen Neuerungen in den protestantischen Kirchen aufrief; dabei attackierte er neben anderen Neologen auch Semler, mit dem sich daraufhin eine kurze literarische Fehde entspann²¹. Wegen der erneuten Übertretung

Studie zum Bücher- und Pressewesen. Marburg 1984, S. 62-78 (Marburger Stadtschriften zur Geschichte und Kultur 12).

²⁰ Piderit, *Dissertatio theologica de demonstrationum in theologia revelata meritis*. Kassel 1767.

²¹ Auf eine Entgegnung Semlers in einer Hamburger Zeitung verteidigte sich Piderit mit seiner „Antwort auf Hn. D. Semlers zu Halle S. 16 der gelehrten Beyträge zur Hamburger Neuen Zeitung bekannt gemachten Erklärung und darin an ihn geschehenen Herausforderung“. Frankfurt 1776.

des Publikationsverbots und der eigenmächtigen Anrufung des Corpus Evangelicorum wurde Piderit am 27. September 1776 von der landgräflichen Regierung seines Amtes enthoben. Eine Petition an den Landgrafen und die Fürsprache des Geheimen Rates und Oberappellationsgerichtsdirektors Karl Philipp Kopp²² (1728-1777) führten jedoch bereits am 4. Oktober 1776 zu seiner Wiedereinsetzung, die mit der Rücksicht auf seine große Familie²³ begründet wurde.

Das Treffen mit den beiden Fuldaer Benediktinern Böhm und Eberth muß ziemlich genau in die kritischen Tage der vorübergehenden Suspendierung Piderits gefallen sein. Im Gespräch scheint dessen Kontroverse mit Semler eine Rolle gespielt zu haben, jedenfalls widmete Piderit Böhm bei dieser Gelegenheit ein Exemplar seiner „Antwort“ an den Hallenser²⁴. Es wird seinen Eindruck auf Piderit nicht verfehlt haben, gerade zum Zeitpunkt des erbitterten Streits um die Autorität der Bibel und das Recht der Offenbarung in den Fuldaern Gleichgesinnten zu begegnen, die ihm in diesen Grundfragen näher standen als viele protestantische Glaubensgenossen. In dieser Situation mochte es lohnend erscheinen, dem Umfang der Gemeinsamkeiten weiter nachzuspüren. Bereits ein Vierteljahrhundert zuvor hatte Piderit mit eigenwilligen Versuchen einer polemischen Anknüpfung mit dem Katholizismus von sich reden gemacht²⁵. Im Jahre 1750 hatte er Papst Benedikt XIV. (Papst 1740-1758) eine kommentierte Neuausgabe zweier reformatorischer Traktate gegen den Ablass gewidmet²⁶; im darauffolgenden Jahr eignete er dem Mainzer Erzbischof Johann Friedrich Karl von Ostein (Erzbischof 1743-1763) eine polemische Abhandlung über das Schlüsselamt²⁷ zu, die auf dessen Beschwerde hin konfisziert werden mußte.

Bei dem Kasseler Zusammentreffen im Jahre 1776 vereinbarten die drei Theologen die Gründung einer gelehrten Gesellschaft zur Anbahnung einer konfessionellen Annäherung. Vielleicht machten sich die beiden Fuldaer Böhm und Eberth Hoffnungen, angesichts der inneren Zerrissenheit der protestantischen Kirche günstige Ausgangsbedingungen für ein Unionsangebot zu finden. Der eigentliche Anstoß zu dem Vorhaben scheint nach einer spä-

²² Ilgen, Art. Karl Philipp Kopp. In: Allgemeine Deutsche Biographie 16 (1882), S. 690.

²³ Piderit hatte aus zwei Ehen acht Söhne und sechs Töchter (Deutsches Biographisches Archiv [Microfiches] I 957, 97).

²⁴ Richter, Fuldaer Plan (wie Anm. 5), S. 185.

²⁵ Sirges/Müller, Zensur (wie Anm. 19), S. 62-68 (mit Faksimilia).

²⁶ Johann Rudolf Anton Piderit (Hg.), Ludovici Bolognini nec non Felini Sandei Tractatus de indulgentiis. Marburg 1750 (vorh. Universitätsbibliothek Tübingen).

²⁷ Johann Rudolf Anton Piderit, Von den Schlüsseln des Himmelreichs. Marburg 1751.

teren Andeutung Böhms²⁸ jedoch von Piderit ausgegangen zu sein, der sich von der Verbindung mit den Katholiken angesichts der auflösenden Tendenzen der Aufklärung eine Stärkung der bekennnistreuen Kräfte in der evangelischen Kirche versprechen mochte²⁹. Allerdings könnte es sich von seiner Seite aus auch um einen Versuch gehandelt haben, in schwieriger Lage die Gunst des Landgrafen Friedrich II. (1760-1785) zu gewinnen, der 1749 – als erster reformierter Fürst seit Graf Johann VIII. von Nassau-Siegen im Jahre 1612 – unter nicht ganz geklärten Umständen zum Katholizismus konvertiert war³⁰. Zwar war der Landgraf als Anhänger der Aufklärung und der französischen Kultur konfessionellem Eifer abhold; entsprechend der Religions-Assekurationsakte von 1754 unterließ er jeglichen Eingriff in den Konfessionsstand des Landes, und Friedrich der Große behauptete in einem Brief an d’Alembert geradezu, der Landgraf sei lediglich um der Sinnenfreudigkeit des katholischen Kultus willen konvertiert³¹. Dennoch mochte ein Unionsplan geeignet sein, Piderit seinem katholischen Fürsten zu empfehlen, und seine rasche Wiedereinsetzung ins Amt konnte bei Beobachtern entsprechenden Argwohn erwecken. 1787 wollte ein Ungenannter in der „Berliner Monatsschrift“ sogar wissen, Piderit habe das ganze Unternehmen überhaupt nur im Auftrag der katholischen Hofprediger des Landgrafen begonnen³².

Bei dem persönlichen Zusammentreffen in Kassel können nur die Grundzüge des Unionsplans besprochen worden sein. In den folgenden Jahren

²⁸ Vgl. das unverdächtige Zeugnis Böhms in seinem Brief an den Braunauer Abt Stefan Rautenstrauch vom 26.6.1781 (bei Menzel, Fuldaer Plan [wie Anm. 5], S. 414) sowie die entsprechende Notiz in seinem verlorenen Reisejournal (Richter, Fuldaer Plan [wie Anm. 5], S. 58).

²⁹ Maurer, Aufklärung (wie Anm. 5), S. 14.

³⁰ Zur Biographie Friedrichs II. vgl. Wolf von Both. In: Neue Deutsche Biographie 5 (1961), S. 508f.; Both/Vogel, Landgraf Friedrich II. (wie Anm. 15). – Zu seiner Konversion immer noch maßgeblich: Theodor Hartwig, Der Übertritt des Erbprinzen von Hessen-Kassel zum Katholizismus. Kassel 1870.

³¹ Brief Friedrichs an d’Alembert vom 18.12.1770, ediert in: Oeuvres de Frédéric le Grand. Bd. 24. Berlin 1854, S. 519-523; hier S. 522: „Les hommes veulent des objets qui frappent leurs sens, et qui nourrissent leur imagination. Nous le voyons chez les protestants, qui, se trouvant attachés à un culte trop nu, trop simple, se font souvent catholiques pour l’amour des fêtes, des cérémonies et des beaux motets dont la religion catholique, apostolique et romaine a décoré les fariboles dont elle a surchargé la simple morale du Christ; témoins le landgrave de Hesse, Pöllnitz, et tant d’autres.“ Vgl. Carl Eduard Vehse, Die Höfe zu Hessen. Hg. von Wolfgang Schneider. Leipzig/Weimar 1991, S. 71.

³² Richter, Fuldaer Plan (wie Anm. 5), S. 188. Vgl. die Notiz in Hirschings „Historisch-literarischem Handbuch“, der Landgraf habe „den wärmsten Theil daran“ genommen (in: Deutsches Biographisches Archiv [Microfiches] I 957, 124).

wurde er durch Piderit und vielleicht einige seiner Freunde³³ weiter ausgearbeitet. Spätestens 1779 lag der Plan vollständig vor; aus diesem Jahr stammt das einzige bekannte handschriftliche Exemplar, das 516 Oktavseiten umfaßt³⁴.

Es ist bezeichnend für den Piderit-Böhm-Plan, daß er keinerlei inhaltliche Konsensvorschläge enthält. Nicht eine innovative Neuformulierung dogmatischer Kontroverslehren, nicht Reformvorschläge für Kirchenverfassung und Gottesdienst stehen am Anfang, sondern rein und allein der Wille zur gegenseitigen Anerkennung und Verständigung. Dementsprechend besteht der Plan eigentlich nur aus einem raffinierten und bis in die Details ausgeführten technischen Prozedere für die Führung von Unionsverhandlungen, ohne diese bereits a priori inhaltlich zu determinieren. Insofern kommt im Piderit-Böhm-Plan eine Konzeption von „Irenik als Kommunikationsform“ (Hans-Joachim Müller)³⁵ zur Geltung.

Institutioneller Träger des Einigungsvorhabens sollte eine geheime Gesellschaft von Privatleuten sein. Die Anzahl ordentlicher Mitglieder war auf zwölf beschränkt: je sechs Katholiken und sechs Protestanten, unter diesen drei Lutheraner und drei Reformierte. Die Bestellung der ordentlichen Mitglieder mußte in gegenseitigem Einvernehmen erfolgen, sie hatten sich mit ihrer Unterschrift zur Einhaltung der Statuten zu verpflichten und sollten förmliche Mitgliedsausweise erhalten. Darüber hinaus sollte es jedem ordentlichen Mitglied freistehen, eine beliebige Anzahl außerordentlicher Mitglieder als Konsulenten und Mitarbeiter ohne eigenes Stimmrecht zu kooperieren. Die katholische wie die protestantische Fraktion sollte jeweils von einem Direktor geleitet werden, dem in der protestantischen Fraktion noch ein Vikar der jeweils anderen Konfession beigeordnet sein sollte. Einer der beiden Direktoren sollte gleichzeitig als Präsident der gesamten Vereinigungsgesellschaft fungieren. Alle ordentlichen Mitglieder der Gesellschaft sollten sich nach einem genau festgelegten Turnus jährlich in der Verwaltung dieser Ämter ablösen.

Die Einzelheiten des vorgesehenen Geschäftsgangs, der sich durch strikte konfessionelle Parität und Kollegialität auszeichnete, sind andernorts hinrei-

³³ Darauf deutet Böhms Bemerkung gegenüber Rautenstrauch hin, „einige der gelehrtesten protestantischen Theologen“ hätten den Plan ausgearbeitet (Menzel, Fuldaer Plan [wie Anm. 5], S. 414).

³⁴ Richter, Fuldaer Plan (wie Anm. 5), S. 60.

³⁵ Vgl. Hans-Joachim Müller, Irenik als Kommunikationsform im Umfeld des Thorner *Colloquium Charitativum* von 1645. In: Heinz Duchhardt/Gerhard May (Hg.), Union - Konversion - Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert. Mainz 2000, S. 61-82 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Beiheft 50).

chend beschrieben worden³⁶ und können für unseren Zweck auf sich beruhen bleiben. Am Anfang hatte die Einigung über den ersten zu behandelnden Gesprächsgegenstand zu stehen. Alle Parteien sollten dann die Position ihrer Kirche in diesem Punkt darlegen und nach Kenntnisnahme der Position der Gegenseite Vorschläge zu einer Einigung unterbreiten. Als Argumentationsbasis sollte lediglich die Heilige Schrift zugelassen sein, und zwar – wie schon ein Jahrhundert zuvor im sogenannten „Mainzer“ Unionsplan von 1660 vorgesehen³⁷ – vornehmlich in ihrem hebräischen, aramäischen und griechischen Urtext und erst in zweiter Linie in der Übersetzung der Vulgata. Die Apokryphen und die Schriften der Kirchenväter und späterer Gelehrter sollten nur als ergänzende Zeugnisse ohne eigene Beweiskraft gelten³⁸. Wenn eine substantielle Einigung unter den Mitgliedern der Vereinigungsgesellschaft gelungen sei, die weder den geltenden Bekenntnis- und Lehrverpflichtungen noch der Rechtsstellung der Kirchen Abbruch tun durfte, sollten zunächst Gutachten von kirchenleitenden Organen, theologischen Fakultäten und namhaften Gelehrten eingeholt werden, bevor die Ergebnisse im Druck öffentlich zur Diskussion gestellt werden sollten.

Der erste Schritt zur Konstituierung der projektierten Vereinigungsgesellschaft bestand in der Anwerbung der ordentlichen Mitglieder. Auf katholischer Seite übernahm der betriebsame Böhme diese Aufgabe. Dabei stand ihm ein ganzer Kreis von Fuldaer Ordensbrüdern zur Seite. Neben Eberth gehörten dazu der Domkapitular, ehemalige Theologieprofessor und jetzige Superior des hochadeligen Konvents und Geheimer Rat Karl von Piesport³⁹ und die Professoren Sturm Bruns und Kolumban Becker⁴⁰. Auch der Domdechant Lothar von Breidbach zu Bürrenheim (1778-1794) und Fürstbischof Heinrich von Bibra⁴¹ (1711-1788) sollen über das Vorhaben informiert gewesen sein.

³⁶ Vgl. v.a. Cardauns, Unions- und Reformbestrebungen (wie Anm. 1), S. 285f.; Richter, Fuldaer Plan (wie Anm. 5), S. 17-23.

³⁷ Anton Philipp Brück, Der Mainzer „Unionsplan“ aus dem Jahre 1660. In: Jahrbuch für das Bistum Mainz 8 (1960), S. 148-162.

³⁸ §§35-37; Richter, Fuldaer Plan (wie Anm. 5), S. 22.

³⁹ Zur Biographie siehe oben Anm. 11.

⁴⁰ Mühl, Aufklärung (wie Anm. 5), S. 67. – Bruns lehrte seit 1773 orientalische Sprachen, später wechselte er in die theologische Fakultät. Becker war seit 1775 Professor für Logik und Metaphysik, später für Physik und seit dem 1.1.1778 unter Böhme zweiter Bibliothekar.

⁴¹ Deutsches Biographisches Archiv (Microfiches) I 98, 343-346; II 120, 79; Marina von Bibra, Heinrich VIII. – Fürstbischof von Fulda. In: Gerhard Pfeiffer (Hg.), Fränkische Lebensbilder. Neue Folge der Lebensläufe aus Franken 4 (1971), S. 213-229; Werner Kathrein, Art. Heinrich Reichsritter von Bibra. In: Erwin Gatz (Hg.), Die Bischöfe des Heiligen Römi-

Der Nestor dieses Fuldaer Unionszirkels war Piesport, der sich als Vertreter der katholischen Aufklärung weit über Fulda hinaus einen Namen gemacht hatte und bereits ein Jahrzehnt zuvor mit Unionsplänen umgegangen war. Als ordentliches Mitglied der Vereinigungsgesellschaft sollte in Fulda jedoch allein Eberth firmieren, der der Absprache in Kassel beige-wohnt hatte. Das Exemplar der Statuten, das er vermutlich 1779 vereinbarungsgemäß unterzeichnete, hat Gregor Richter in Fulda wiederentdeckt⁴². Neben Eberth begnügte sich der jüngere Böhm, zweifellos die treibende Kraft auf katholischer Seite, mit der Rolle des Geschäftsführers und Korrespondenten des Fuldaer Kreises.

In den folgenden Jahren entfalteten die Fuldaer eine rastlose Werbetätigkeit unter katholischen Hochschullehrern und Politikern. Sicher hat Böhm auch seine zweite Studienreise im Jahre 1778 nach Hanau, Aschaffenburg, Frankfurt, Mainz, Worms, Mannheim, Speyer, Heidelberg und Würzburg zu diesem Zweck genutzt. Im Juli 1779 konnte er bereits von Mitarbeitern in Mainz, Kurpfalz, Hessen, Würzburg, Salzburg, Freiburg, Hildesheim und Fulda berichten⁴³, im Frühsommer 1781 gab er an, elf auswärtige katholische Theologen hätten sich zur Mitarbeit bereit erklärt⁴⁴.

Nur einige dieser Verbindungen sind bislang bekannt geworden. In Trier hatte man auf Anraten Eberths den Staatsminister Jakob Georg Freiherrn von Spangenberg (1695-1779) gewinnen wollen, einen zum Katholizismus konvertierten Bruder des Herrnhuter-Bischofs August Gottlieb Spangenberg (1704-1792). Jakob Georg hatte ehemals als Mitarbeiter Hontheims bei der Entstehung des „Febronius“ eine nicht unwesentliche Rolle gespielt⁴⁵; hohes Alter und schlechte Gesundheit hielten ihn jetzt jedoch von einer Beteiligung ab. Dafür erklärte sich der Trierer Bibelwissenschaftler Johann Gertz⁴⁶ (1744-1824), ein Korrespondent Piesports, schließlich bereit, unter der Vor-

schen Reiches 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon. Berlin 1990, S. 29f.; Wittstadt, Bibliotheksgründer (wie Anm. 5).

⁴² Richter, Fuldaer Plan (wie Anm. 5), S. 60.

⁴³ Mühl, Aufklärung (wie Anm. 5), S. 72, Anm. 66.

⁴⁴ Menzel, Fuldaer Plan (wie Anm. 5), S. 414.

⁴⁵ Vgl. den Beitrag von Harm Klueting in diesem Band.

⁴⁶ Deutsches Biographisches Archiv (Microfiches) I 387, 84f. Vgl. Franz Rudolf Reichert, Johann Gertz (1744-1824). Ein katholischer Bibelwissenschaftler der Aufklärungszeit im Spiegel seiner Bibliothek. In: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 18 (1966), S. 41-104.

aussetzung des Einverständnisses seiner Oberen an dem Vorhaben teilzunehmen⁴⁷.

In Mainz war der Professor für Dogmatik Johann Schmitt⁴⁸ Böhms Ansprechpartner. Nachdem er im Herbst 1779 den vollständigen Text des Piderit-Böhm-Plans erhalten hatte, erklärte er sich nach Rücksprache mit seinen Oberen zwar grundsätzlich zur Mitarbeit bereit, meldete aber zahlreiche Bedenken an⁴⁹. Unter anderem erklärte er unumwunden, allein mit der Bibel als Beweisgrund sei die katholische Position gegenüber den Protestanten nicht zu behaupten⁵⁰. Am Anfang aller Erörterungen müsse daher die gemeinsame Feststellung der Unfehlbarkeit der Kirche stehen.

Zu Beginn des Jahres 1780 reiste Böhm auf Schmitts Bitte hin nochmals zu mündlichen Verhandlungen nach Mainz. Zu Böhms Überraschung kam es hier am 1. Februar 1780 anstelle eines informellen Gedankenaustauschs zu einem förmlichen Zusammentreffen mit Mitgliedern des kurfürstlichen Hofes; neben Schmitt nahmen der Geistliche Rat und spätere Weihbischof Valentin Heimes⁵¹ (1741-1806) und der Staatsminister Wilhelm Friedrich Graf von Sickingen⁵² (geb. 1739) daran teil. Obwohl Böhm die Vorbehalte des Mainzer Hofes nicht ausräumen konnte, entsandte man unmittelbar nach der Zusammenkunft Schmitt nach Mannheim, um mit der kurpfälzischen Regierung Fühlung aufzunehmen. Dort beriet er sich mit den Hofkaplänen und Geheimen Räten Nicolas Maillot de la Treille (1725-1794)⁵³ und Kasimir Freiherrn von Haeffelin (1737-1827), dem späteren Kardinal⁵⁴, der gleichfalls von Böhm zur Mitarbeit eingeladen worden war. Haeffelin lehnte indes

⁴⁷ Werner August Mühl hat die am 2.12.1778 begonnene Korrespondenz zwischen Böhm und Gertz im Priesterseminar Trier ausgewertet; vgl. Mühl; Aufklärung (wie Anm. 5), bes. S. 67-72.

⁴⁸ Helmut Mathy, Die Universität Mainz 1477-1977. Mainz 1977, S. 115.

⁴⁹ Sein Gutachten hat sich in italienischer Übersetzung im Vatikanischen Archiv erhalten, ediert bei Cardauns, Unions- und Reformbestrebungen (wie Anm. 1), S. 298-300. Vgl. Richter, Fuldaer Plan (wie Anm. 5), S. 24f.

⁵⁰ „Senza la tradizione non solamente non riporteremo in molti punti contra i signori protestanti alcuna vittoria, ma succomberemo certamente“ (Cardauns, Unions- und Reformbestrebungen [wie Anm. 1], S. 299).

⁵¹ Heribert Raab, Art. Valentin Heimes. In: Neue Deutsche Biographie 8 (1969), S. 277; Deutsche Biographische Enzyklopädie 4 (1996), S. 504.

⁵² Erwähnt bei B. Lepsius, Art. Karl Heinrich Joseph von Sickingen. In: Allgemeine Deutsche Biographie 34 (1892), S. 158-160, hier S. 159.

⁵³ Peter Fuchs, Art. Nicolas Maillot de la Treille. In: Neue Deutsche Biographie 15 (1987), S. 708f.; Deutsche Biographische Enzyklopädie 6 (1997), S. 573.

⁵⁴ Edgar Krausen, Art. Kasimir von Haeffelin. In: Neue Deutsche Biographie 7 (1966), S. 429; Deutsche Biographische Enzyklopädie 4 (1996), S. 304.

jede Beteiligung schroff ab; Unionsverhandlungen dürften nicht von Privatpersonen betrieben werden, sondern müßten Papst und Bischöfen vorbehalten bleiben. Noch von Mannheim aus sandte auch Schmitt seine Absage nach Fulda. Wenngleich damit eine offizielle Beteiligung von Kurpfalz und Kurmainz ausgeschlossen war, fanden sich doch in Mainz mit dem Geistlichen Rat und bekannten Kirchenhistoriker Alexander Würdtwein⁵⁵ (1722-1796) und dem Erfurter Statthalter und späteren letzten Mainzer Kurfürst-Erbischof Carl Theodor von Dalberg⁵⁶ (1744-1817) auch weiterhin einflußreiche Befürworter des Vorhabens.

Wie die Fuldaer auf katholischer Seite, so hat Piderit unter den Protestanten Mitarbeiter zu gewinnen gesucht. Freilich waren seine Ausgangsbedingungen ungleich schlechter. Nicht nur war Piderit auf sich allein gestellt, durch seine öffentliche Kontroverse mit Semler waren ihm viele Türen von vornherein verschlossen. Seine Werbung scheint daher fast nur im engen Kreis seiner persönlichen Freunde und weniger Gleichgesinnter Gehör gefunden zu haben. Aus den Nuntiaturberichten kennen wir die Namen von drei lutherischen und drei reformierten Theologen, ohne daß klar würde, ob diese sechs als ordentliche Mitglieder vorgesehen waren oder sogar bereits die Statuten unterzeichnet hatten. Von reformierter Seite war neben Piderit selbst und einem bislang nicht identifizierbaren Dr. Abresch in Göttingen – vielleicht einem Verwandten des aus Homburg vor der Höhe gebürtigen Zwoller Gräzisten Friedrich Ludwig Abresch⁵⁷ (1699-1782) – der Marburger Theologieprofessor, Konsistorialrat und Inspektor der reformierten Kirchen Oberhessens Heinrich Otto Duysing⁵⁸ (1719-1781) beteiligt – ein Wolffianer wie Piderit und im Jahre 1759 dessen theologischer Promotor⁵⁹. Ein weiterer ehemaliger Marburger Kollege Piderits, der auf lutherischer Seite zur Mitarbeit bereit schien, war der beliebte Superintendent und Konsistorialrat Johann Nikolaus Seip⁶⁰ (1724-1789), der einen dezidierten Wolffianismus und praktische Reformbereitschaft mit einer pietistisch gefärbten Orthodoxie

⁵⁵ Deutsche Biographische Enzyklopädie 10 (1999), S. 593.

⁵⁶ Ludwig Lenhart, Art. Carl Theodor von Dalberg. In: Neue Deutsche Biographie 3 (1957), S. 489f.; Deutsche Biographische Enzyklopädie 2 (1995), S. 432f.

⁵⁷ Zu diesem Eckstein, Friedrich Ludwig Abresch. In: Allgemeine Deutsche Biographie 1 (1875), S. 21f.

⁵⁸ Deutsches Biographisches Archiv (Microfiches) I 259, 184-192; II 301, 105f.; Gundlach, Catalogus (wie Anm. 14), S. 31f. Nr. 49. – Nicht etwa sein Sohn, der Regierungsassessor bzw. (seit 1780) Justizrat Bernhard Christian Duysing (1755-1823), an den Cardauns, Unions- und Reformbestrebungen (wie Anm. 1), S. 289 denkt.

⁵⁹ Deutsches Biographisches Archiv (Microfiches) I 957, 75.

⁶⁰ Deutsches Biographisches Archiv (Microfiches) I 1173, 242-256; II 1214, 330.

verband. Dazu kam ein Konsistorialrat Schneider – gemeint sein dürfte der auch als Kirchenhistoriker bekannte Assessor des Weimarer Oberkonsistoriums und spätere Eisenacher Oberkonsistorialrat Christian Wilhelm Schneider⁶¹ (1734-1797), ein orthodoxer Gegner des Rationalismus – sowie als prominentester Mitarbeiter der Göttinger Kirchenhistoriker und theologische Primarius Christian Wilhelm Franz Walch⁶² (1726-1784), ein Sohn von Piderits als Luther-Herausgeber bekanntem Jenaer Lehrer Johann Georg Walch; erst wenige Jahre zuvor war er durch den ersten Band der „Beiträge zur Vertheidigung und Erläuterung des Canons der Heil. Schrift“ auf den Kasseler Professor aufmerksam geworden und in Briefverkehr mit ihm getreten⁶³.

Die Fortschritte der Mitgliederwerbung konnten auf Dauer nicht verborgen bleiben und alarmierten schließlich auch die Kurie. Am 18. März 1779 hatte der durch Haeffelin bestens informierte Kölner Nuntius Carlo Antonio Giuseppe Bellisomi⁶⁴ (1736-1808) erstmals über das Vorhaben nach Rom berichtet und seither in italienischer Übersetzung u. a. einen Auszug aus dem Piderit-Böhm-Plan und das Gutachten Schmitts eingesandt. Auch vom Wiener Nuntius Giuseppe Garampi⁶⁵ (1725-1792), der sich auf Nachrichten von

⁶¹ G. Frank, Art. Christian Wilhelm Schneider. In: Allgemeine Deutsche Biographie 32 (1891), S. 102f.; Deutsche Biographische Enzyklopädie 9 (1998), S. 50f.; Deutsches Biographisches Archiv (Microfiches) I 1125, 28-42.

⁶² Paul Tschackert, Art. Christian Wilhelm Franz Walch. In: Allgemeine Deutsche Biographie 40 (1896), S. 646-650; Gustav Kawerau (W. Möller), Art. Christian Wilhelm Franz Walch. In: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche 3. Aufl., 20 (1908), S. 794-797; Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 13 (1998), Sp. 179-183; Deutsche Biographische Enzyklopädie 10 (1999), S. 297; Deutsches Biographisches Archiv (Microfiches) I 1325, 291-350; II 1358, 395f., 415-419, 421. – Zu Walchs Kritik am „Febronius“ vgl. den Beitrag von Harm Klüeting in diesem Band.

⁶³ Deutsches Biographisches Archiv (Microfiches) I 957, 121.

⁶⁴ Michael F. Feldkamp, Art. Carlo Antonio Giuseppe Bellisomi. In: Lexikon für Theologie und Kirche 3. Aufl., 2 (1994), Sp. 191f.

⁶⁵ Josef Metzler, Art. Giuseppe Garampi. In: Lexikon für Theologie und Kirche 3. Aufl., 4 (1995), Sp. 291; Ignaz Philipp Dengel, Die politische und kirchliche Tätigkeit des Monsignor Josef Garampi in Deutschland 1761-1763. Geheime Sendung zum geplanten Friedenskongreß in Augsburg und Visitation des Reichsstiftes Salem. Rom 1905; Ders., Nuntius Joseph Garampi in Preußisch Schlesien und in Sachsen im Jahre 1776. Bericht über seine Reise von Warschau über Breslau nach Dresden. In: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 5 (1903), S. 223-268; Dries Vanysacker, Cardinal Giuseppe Garampi (1725-1792). An Enlightened Ultramontane. Turnhout 1995 (Institut Historique Belge de Rome. Bibliothèque 33); Derek Beales, Nuncio Garampi proposes to excommunicate Joseph II, 1781. In: Miscellanea fontium historiae Europaeae. Festschrift Eva Balázs. Hg. von János Kalmár. Budapest 1997, S. 252-257.

Maillot stützte, waren Warnungen eingelaufen. Hatte man sich an der Kurie anfangs nicht sonderlich beunruhigt und mit einem baldigen Einschlafen der Bemühungen gerechnet, so veranlaßten schließlich die Beharrlichkeit der Beteiligten und die sich vermehrenden Gerüchte über das Unternehmen Papst Pius VI. (Papst 1775-1799) zum Einschreiten. In einem Breve vom 10. Juli 1780⁶⁶ forderte er den Fuldaer Fürstbischof Heinrich von Bibra auf, seine Mönche durch mündliche oder schriftliche Ermahnung und notfalls durch Bestrafung zur Aufgabe ihres Vorhabens zu bewegen. Ohne offizielle Autorisierung durch Papst und Bischöfe und ohne konkrete Anhaltspunkte für die Bereitschaft der Protestanten, ihre Irrtümer aufzugeben, hätten sie gar nicht verhandeln dürfen; vom katholischen Glauben dürfe man nicht die geringsten Abstriche machen.

Die ältere Forschung hat angenommen, daß das päpstliche Breve das „Aus“ für das Unionsvorhaben bedeutet habe. Tatsächlich setzte nicht nur Piderit seine Bemühungen fort, auch die Fuldaer Benediktiner blieben dem Verbot zum Trotz aktiv beteiligt; dabei konnten sie vermutlich auf die Konnivenz des Fürstbischofs bauen, zudem mochten sie sich in Übereinstimmung mit dem Wortlaut des Breve darauf berufen, daß sie ja vorerst nicht mit protestantischen „Andersgläubigen“, sondern nur mit katholischen Glaubensgenossen verkehrten. Allerdings verlangte die päpstliche Intervention und das durch Indiskretionen geweckte öffentliche Interesse nach einem veränderten Vorgehen. Man entschied sich für eine Doppelstrategie: authentische Information der Öffentlichkeit durch Druckschriften und zugleich konspirative Gewinnung mächtiger Fürsprecher.

Piderit, der trotz des noch bestehenden Verbots theologischer Schriftstellerei über bessere publizistische Möglichkeiten verfügte als die Fuldaer, übernahm mit Hilfe seines Marburger Druckers Johannes Bayrhofer⁶⁷ (1738-1795) die Veröffentlichung des Unionsplans. Die 1781 anonym erschienene „Einleitung und Entwurf zum Versuche einer zwischen den streitigen Theilen im Römischen Reich vorzunehmenden Religionsvereinigung von verschiedenen Katholischen und Evangelischen Personen, welche sich zu dieser Absicht in eine Gesellschaft verabredet haben“ bot auf insgesamt 460 Druckseiten den vollständigen Unionsplan mitsamt einer Einleitung Piderits, in der er zwischenzeitlich laut gewordene Kritik zu entkräften suchte. Besonders ließ er sich die Beantwortung der Einwände angelegen sein, die der Abt von Riddagshausen, Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709-1789), ein Jahrzehnt zuvor im Anschluß an ein Verhandlungsangebot des

⁶⁶ Lateinischer Text bei Cardauns, Unions- und Reformbestrebungen (wie Anm. 1), S. 300-303. Deutsche Übersetzung bei Richter, Fuldaer Plan (wie Anm. 5), S. 4-6.

⁶⁷ Zur Marburger Offizin Bayrhoffers vgl. Meidenbauer, Aufklärung (wie Anm. 15), S. 142f.

Kardinals delle Lanze formuliert hatte und die 1772 in den Druck gelangt waren⁶⁸. Als Forum für die weitere öffentliche Unterrichtung und Auseinandersetzung über das Unionsvorhaben sollte eine Monatsschrift dienen, die Piderit gleichfalls ohne Nennung seines Namens bei Bayrhoffer drucken ließ: die „Beyträge zu den neuesten Religions-Vereinigungs-Schriften“, von denen zwischen Januar und Juni 1782 sechs Nummern erschienen.

Mit der offensiven öffentlichen Propaganda gingen geheime Versuche einer Kontaktaufnahme mit möglichen einflußreichen Förderern des Unionsanliegens einher. Vor allem wollte man Kaiser Joseph II. (Kaiser 1765-1790) gewinnen und womöglich zu einem öffentlichen Aufruf zur Mitarbeit bewegen. Zu diesem Zweck sandte Piderit 1781 den gedruckten Unionsplan an den Kaiser und seinen Staatskanzler Wenzel Anton Fürst von Kaunitz-Rietberg⁶⁹ (1711-1794). Als Kontaktmann zum Hof sollte der bedeutende aufgeklärte Benediktinerabt Stefan Rautenstrauch von Braunau-Břevnov (1734-1785) fungieren, der als Studienreformer und Direktor der theologischen Fakultäten von Prag und Wien auch wesentlichen Einfluß auf die katholische Universitätstheologie hatte⁷⁰. Sowohl Böhm – erstmals am 26. Juni 1781 – als auch Piderit – am 8. Februar 1782 – wandten sich in diesem Sinne brieflich an ihn. Obwohl dem Unionsanliegen nicht abgeneigt, machte Rautenstrauch rasch klar, daß er keine Möglichkeit sehe, sich in dem gewünschten Sinne zu verwenden. Wahrscheinlich wollte er sich nicht für eine so wenig aussichtsreiche Sache exponieren. Über die Aufnahme des Piderit-Böhm-Plans bei Hofe wußte er nichts zu berichten.

⁶⁸ Von der Kirchenvereinigung. Ein Bedenken des Hrn. Abts Jerusalem. Mit einem Vorberichte. o. O. (Braunschweig) 1772. Vgl. Hornig, Hindernisse (wie Anm. 3); Ders., Johann Salomo Semler. Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen. Tübingen 1996, S. 64f. (Hallesche Beiträge zur europäischen Aufklärung 2). – Es ist durchaus vorstellbar, daß es auch eine Korrespondenz zwischen Piderit und Jerusalem zur Unionsfrage gegeben hat. Jedenfalls hätte die enge Verbindung zwischen dem Kasseler Carolinum und dem von Jerusalem begründeten und geleiteten Braunschweiger „Collegium Carolinum“, nach dessen Vorbild das Kasseler Kolleg reformiert worden war (Both/Vogel, Landgraf Friedrich II. [wie Anm. 15], S. 73), einen guten Anknüpfungspunkt geboten. Auch die scharfe Kritik Piderits an Goethes „Werther“ (Beyträge zur Vertheidigung und Erläuterung des Kanons der Hl. Schrift und der Christlichen Religion überhaupt. Bd. 2. Frankfurt/Leipzig 1776, S. 140), dessen reales Vorbild bekanntlich Jerusalems Sohn Karl Wilhelm war, hätte ihn dem Abt von Riddagshausen empfehlen können. – Übrigens war Böhm auf seiner ersten Bibliotheksreise im Oktober 1776 in Braunschweig auch mit Jerusalem zusammengetroffen (Richter, Fuldaer Plan [wie Anm. 5], S. 58).

⁶⁹ Menzel, Fuldaer Plan (wie Anm. 5), S. 417.

⁷⁰ Zum Folgenden vgl. Menzel, Abt Rautenstrauch (wie Anm. 5), S. 197-199; Menzel, Fuldaer Plan (wie Anm. 5).

Noch tollkühner als der Vorstoß zum Kaiserhof war ein im Alleingang unternommener Versuch Piderits, doch noch Papst Pius VI. zur Billigung und Förderung des Unternehmens zu gewinnen. Auf eigene Faust sandte er eine lateinische Übersetzung seines Unionsplans nach Rom an Kardinal Herzan, mit der Bitte, sie dem Papst vorzulegen. Erst im nachhinein informierte er die katholischen Mitarbeiter und bat sie, seine Initiative in Rom zu unterstützen⁷¹.

Obwohl wir schwerlich den gesamten Umfang der weiteren Bemühungen Piderits und der Fuldaer überschauen, ist anzunehmen, daß das Vorhaben gegen Ende des Jahres 1782 zum Erliegen kam. Das erhoffte positive Echo in der Öffentlichkeit blieb aus, vielmehr dominierten skeptische Voten die öffentliche Meinung⁷². Weder auf protestantischer noch auf katholischer Seite fanden sich entschlossene und einflußreiche Fürsprecher. Johann Salomo Semler votierte in seinen „Freimüthigen Briefen über die Religionsvereinigung der dreien streitigen Theile im römischen Reiche“⁷³ sogar ausdrücklich für eine „Nichtvereinigung“, da eine gemeinsame Lehrgrundlage nicht zu gewinnen sei und die Vereinigung Gefahren für die persönliche Frömmigkeit und Gewissensfreiheit berge. Allerdings fand die Grundidee des Piderit-Böhm-Plans noch längere Zeit Widerhall bei katholischen Irenikern. So hatte Beda Mayr OSB (1742-1797) in Donauwörth bereits 1778 angeregt, die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit sowie die seit der Reformation kirchlich definierten Unterscheidungslehren in gelehrten Unionsakademien beider Konfessionen erörtern und in Preisaufgaben behandeln zu lassen⁷⁴. Noch 1810 schlug Maximilian Prechtl OSB (1757-1832), Abt von Michelfeld (Oberpfalz), ganz wie Piderit und Böhm die Einrichtung einer paritätisch besetzten Unionskommission vor, die durch Austausch von Gutachten und Ausschreibung von Preisfragen einen Vereinigungsplan erarbeiten sollte⁷⁵.

⁷¹ Menzel, Fuldaer Plan (wie Anm. 5), S. 417.

⁷² Vgl. die Rezension des Unionsplans in der Wiener Realzeitung (Menzel, Abt Rautenstrauch [wie Anm. 5], S. 198; Menzel, Fuldaer Plan [wie Anm. 5], S. 421).

⁷³ Leipzig 1783. Vgl. Hornig, Semler (wie Anm. 68), S. 65-68.

⁷⁴ (Beda Mayr), Der erste Schritt zur künftigen Vereinigung der katholischen und der evangelischen Kirche. München 1778. Vgl. Joseph Hörmann, Beda Mayer von Donauwörth. Ein Ireniker der Aufklärungszeit. In: Festgabe Alois Knöpfler zur Vollendung des 70. Lebensjahres. Freiburg im Breisgau 1917, S. 188-209; Schwaiger, Zwischen Polemik und Irenik (wie Anm. 5), S. 23f., 41f., 48-51.

⁷⁵ Maximilian Prechtl, Friedensworte an die katholische und protestantische Kirche für ihre Wiedervereinigung. Sulzbach 1810. Vgl. Johannes Beumer (Hg.), Auf dem Wege zur christlichen Einheit. Vorläufer der ökumenischen Bewegung von den Anfängen des Humanismus bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Ausgewählte Texte. Bremen 1966, S. 243-263.

2. Die „apostolische“ Unionskirche des Johann Baptist von Salis-Soglio und des Gottfried Lebrecht Masius

Das zweite Vorhaben, das uns hier beschäftigen soll, zielt auf die Etablierung einer konfessionsverbindenden Kirche „apostolischer Christen“ im aufgeklärten Preußen Friedrichs des Großen. Von seinem bislang einzigen Erforscher Paul Schwartz wurde es als Initiative eines exzentrischen Einzelnen, des Leipzigers Gottfried Lebrecht Masius, dargestellt⁷⁶. Dabei stützte sich Schwartz auf die Aktenüberlieferung im Preußischen Staatsarchiv⁷⁷ sowie auf die Berichterstattung zeitgenössischer Berliner Periodika. Eine umfassende Würdigung von Leben und Werk von Masius und die Auswertung seiner literarischen Produktion bleiben Desiderate. Die schillernde Gestalt des Grafen von Salis, der an den Vorhaben wohl weit größeren Anteil hatte als Schwartz erkannte, ist bislang der Aufmerksamkeit der Historiker überhaupt entgangen⁷⁸.

In dem Leipziger Magister Gottfried Lebrecht Masius⁷⁹ (1754–nach 1805) begegnet uns eine jener außergewöhnlichen und umtriebigen Persönlichkeiten, wie sie das 18. Jahrhundert in reichem Maße hervorgebracht hat. Im Jahre 1754 wurde der Pfarrerssohn im sächsischen Priorau bei Bitterfeld als Johann Nikolaus Meese geboren. Spätestens zu Beginn seines Studiums latinisierte er seinen Namen zu „Masius“ und nahm die programmatischen Vornamen Gottfried Lebrecht an. Sein Universitätsstudium begann Masius in Halle⁸⁰. Am 10. Juni 1775 wurde er in Leipzig immatrikuliert, am 2. Juli 1784 ließ er sich, inzwischen Magister artium, erneut in die dortige Matrikel eintragen, vermutlich zur Weiterführung seines theologischen Fachstudi-

⁷⁶ Paul Schwartz, Eine geplante Religionsvereinigung in der Zeit der Aufklärung. In: Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte 21 (1908), S. 65-97.

⁷⁷ Heute Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, I. Hauptabteilung, Repositur 47, 25a.

⁷⁸ Bei Andreas Lindt, Zum Verhältnis der Konfessionen in der Schweiz im 18. Jahrhundert. In: Schwaiger, Zwischen Polemik und Irenik (wie Anm. 5), S. 58-67 wird er nicht behandelt, ebensowenig im Handbuch der Bündner Geschichte. Bd. 2: Frühe Neuzeit. Chur 2000, oder bei J. Jürgen Seidel, Die Anfänge des Pietismus in Graubünden. Zürich 2001. In dem Standardwerk von Paul Wernle, Der schweizerische Protestantismus im 18. Jahrhundert. 3 Bde. Tübingen 1923-1925, ist der als „einer der frömmsten Laien“, aber auch als „fataler Schwärmer“ charakterisierte Salis nur beiläufig als Befürworter einer Lockerung des Tanzverbots (Bd. II, S. 570) und als abschreckendes Beispiel in der Korrespondenz Lavaters (Bd. III, S. 290) erwähnt.

⁷⁹ Zur Biographie vgl. Deutsches Biographisches Archiv (Microfiches) I 810, 430-437 nebst I 30, 311.

⁸⁰ Die Leipziger Matrikel nennt Halle als Ort seiner Deposition, siehe unten Anm. 81.

ums⁸¹. Wo Masius in der Zwischenzeit studiert hat, ist unbekannt. Er selbst erwähnt später ein fünfjähriges Studium in Preußen⁸²; vermutlich hat er diese Zeit wieder in Halle verbracht, als Studienort ausgeschlossen werden kann Königsberg⁸³.

Etwa seit der Zeit seiner zweiten Leipziger Immatrikulation im Sommer 1784 betätigte sich Masius auch als Buchhändler und religiöser Publizist. Seine ersten Werke waren katechetische und erbauliche Bücher, es folgte eine Quartalsschrift, „Der evangelische Gemeindebote“, mit sechs Heften in zwei Jahrgängen (1784-1785). Den Großteil seiner mit etwa zwei Dutzend Titeln überschaubaren literarischen Produktion machten jedoch Traktate im Umkreis des Unionsvorhabens aus. Nach dessen Scheitern verringerte sich Masius' publizistische Aktivität erheblich, und Ende 1787 übersiedelte er ins anhaltische Köthen, wo er sich als Buchhändler niederließ. 1792 kündigte Masius in einer Zeitschrift seine Auswanderung ins nördliche Pennsylvanien an⁸⁴. Doch nicht Nordamerika, sondern die russische Hauptstadt St. Petersburg wurde seine nächste Wirkungsstätte; hier fand er bei einer vermögenden Familie eine Anstellung als Sekretär und Hauslehrer. 1805 finden wir ihn in Reichenberg bei Dresden, danach als Rektor der Bürgerschule von Pretzsch an der Elbe. Sein Todesjahr ist unbekannt.

Der Unionsvorschlag, der Masius bekannt machte und eine so große Rolle in seiner Publizistik spielte, fiel in die Jahre 1785-1787. Seine Besonderheit liegt darin, daß er nicht unmittelbar auf die Vereinigung der bestehenden Konfessionskirchen zielte. Statt dessen erwartete Masius die Überwindung der Spaltung von einer aufgeklärten Elite, die auf der Grundlage der Heiligen Schrift über die verschiedenen konfessionellen Gestalten des Christentums hinweg an das Urchristentum des apostolischen Zeitalters anknüpfen sollte. Nicht die Vereinigung der bestehenden Kirchen, sondern ihre Ergänzung und möglicherweise letztendliche Ersetzung durch eine weitere, über-

⁸¹ Die jüngere Matrikel der Universität Leipzig 1559-1809. Hg. von Georg Erler. Bd. 3. Die Immatrikulationen vom Wintersemester 1709 bis zum Sommersemester 1809. Leipzig 1909, Nachdruck Nendeln (Liechtenstein) 1976, S. 258.

⁸² Schwartz, Religionsvereinigung (wie Anm. 76), S. 82.

⁸³ In der Königsberger Matrikel (Die Matrikel der Albertus-Universität zu Königsberg in Preußen. Hg. von Georg Erler. Bd. 2: Die Immatrikulationen von 1657-1829. Leipzig 1911/12, Nachdruck Nendeln [Liechtenstein] 1976) ist er nicht verzeichnet. Die Matrikeln der Universitäten Halle und Frankfurt/Oder sind für den betreffenden Zeitraum nicht ediert.

⁸⁴ Als Ziel gab Masius den „Genesa-Distrikt 50 Meilen hinter Philadelphia“ an. Wahrscheinlich ist die Gegend um Genesee am Oberlauf des gleichnamigen Flusses in Potter County im Norden von Pennsylvanien gemeint (vgl. Art. Genesee-River, in: The Encyclopedia Americana. International Edition 2001. Bd. 12, S. 389); die (etwas zu hoch gegriffene) Entfernungsangabe versteht sich dann in anhaltischen Meilen zu 7.532,5 m.

konfessionelle Freiwilligkeitskirche wurde von Masius zum Programm erhoben.

Eine erste Ankündigung dieses ausdrücklich im Gegensatz zu katholischen Einigungsbemühungen konzipierten Plans setzte Masius in seine Leipziger Zeitschrift „Der evangelische Gemeinbote“. Am 15. Februar 1785 wandte er sich dann brieflich an König Friedrich II., den Großen, (König 1740-1786) mit der Bitte, dieser „apostolischen Kirche“ in Preußen Aufnahme zu gewähren. Dabei legte sich der neunundzwanzigjährige Masius großspurig eine Reihe von imposanten Titeln bei: „der Weltweisheit [= Philosophie] Doktor, fürstlicher Rat, Sekretär, Agent der Augsbургischen Gelehrten auf der Universität Leipzig, und des kursächsischen Ministeriums Kandidat, auch Hofbuchhändler“. Aus diesem Vorstoß resultierte eine Korrespondenz mit der preußischen Regierung, die sich bis 1788 hinzog, letztlich aber ergebnislos endete.

Im Schriftwechsel mit dem Berliner Hof blieb zunächst unklar, ob die in Rede stehende apostolische Kirche bereits existierte oder erst noch gegründet werden sollte; ferner, ob Masius wirklich nur als Agent unbekannter Hintermänner auftrat, wie er wiederholt behauptete, oder ob er doch selbst der Urheber und das potentielle Oberhaupt dieser Kirche war, wie der Berliner Oberkonsistorialrat Büsching seinem zweiten Brief vom April 1785 entnehmen zu können glaubte⁸⁵. Auch Schwartz sah später in Masius lediglich einen wichtigtuersichen Einzelgänger. Dagegen galt es den meisten Zeitgenossen als ausgemacht, daß mächtige und vermögende Persönlichkeiten hinter ihm stehen mußten. In Nicolais „Allgemeiner Deutscher Bibliothek“ verwies Johann Erich Biester⁸⁶ (1749-1816) darauf, daß Masius seine Unionsschriften unaufgefordert und kostenlos an eine große Zahl von Empfängern verschickt habe⁸⁷. Und 1786 lobte der junge Leipziger Magister gar eine mit der ungeheuren und aus eigenen Mitteln schlechterdings nicht aufzubringenden Summe von 12.000 Reichstalern dotierte Preisaufgabe aus⁸⁸.

Wer die vermuteten Hintermänner gewesen sein könnten, blieb lange im Dunkeln. Daß Papst Pius VI. keinen Anteil an dem Unternehmen habe, hat

⁸⁵ Schwartz, Religionsvereinigung (wie Anm. 76), S. 86.

⁸⁶ Der einflußreiche aufklärerische Publizist und Herausgeber der „Berlinischen Monatschrift“, vgl. Kelchner, Art. Johann Erich Biester. In: Allgemeine Deutsche Biographie 2 (1875), S. 632f.; Karl H. Salzmann, Art. Johann Erich Biester. In: Neue Deutsche Biographie 2 (1955), S. 234; Deutsche Biographische Enzyklopädie 1 (1995), S. 525.

⁸⁷ „Schreiben aus Stettin“. In: Allgemeine Deutsche Bibliothek 1785. Bd. 64, S. 598; nach Schwartz, Religionsvereinigung (wie Anm. 76), S. 88.

⁸⁸ Masius, Religionsschreiben an alle Protestanten und an die anders als sie gesinnten Gegner und Recensenten des Vereinigungsbuches, mit einer Preisaufgabe von 12.000 Rthlr. Leipzig 1786.

Masius auf Nachfrage der preußischen Regierung ausdrücklich beteuert⁸⁹. Doch stand Masius nachweislich spätestens seit dem Herbst 1786 mit einer anderen Persönlichkeit in Verbindung, die in diesem Zusammenhang in Frage kommt: dem Schweizer Grafen Johann Baptist von Salis-Soglio (1737-1819). Leider wissen wir über diese hochinteressante Gestalt, die in einzelnen Zügen an den Grafen Zinzendorf erinnert, noch weniger als über Masius. Über seine Biographie geben neben den von Schwartz ausgewerteten Berliner Akten nur Einträge in der fünften Auflage des „Gelehrten Deutschland“ von Hamberger und Meusel und in dem 1812 erschienenen „Nekrolog denkwürdiger Schweizer aus dem 18. Jahrhundert“ von Markus Lutz Auskunft⁹⁰; seine wenigen Schriften – in zeitgenössischen und modernen Bibliographien sind zehn Titel nachweisbar – sind heute ausgesprochen selten und wurden bislang nicht ausgewertet.

Als Sproß einer bedeutenden und weitverzweigten Graubündner Adelsfamilie wurde Johann Baptist Graf von Salis-Soglio – er selbst nannte sich gewöhnlich nur Baptist oder Baptista von Salis – am 16. September 1737 zu Bondo im Bergell (Val Bregaglia) geboren; seine Eltern waren der Landammann Johannes von Salis-Soglio und dessen Ehefrau Maria Elisabeth. In Morbegno im Veltlin, das seit 1512 zu den Bündner Untertanenlanden gehörte, bekleidete er von 1761-1763 das Amt des Podestà⁹¹ und des gegenüber der Mailänder Regierung bevollmächtigten Grenzkommissars; 1767 wurde er zum Tribunalspräsidenten ernannt. In diesen Funktionen zeichnete er sich durch Klugheit und diplomatisches Geschick aus. Seit Ende der 1760er Jahre widmete sich Salis mit großer Leidenschaft religiösen Fragen; ein zeitgenössischer Lexikograph formulierte, er sei „in eine fromme Schwärmerei geraten“⁹². Sein Erstlingswerk auf dem Gebiet der religiösen Schriftstellerei war seine 1769 in Lindau und Chur verlegte „Neue Urkunde für die Kirche und den Glauben, oder B. von Salis, Herzens-Protocoll“. Selbst reformierter Konfession, lag Salis besonders die Vereinigung der getrennten christlichen Hauptkonfessionen am Herzen. 1771 reiste er nach Wien, um Kaiser Joseph II. für sein Vorhaben zu gewinnen und ihm prakti-

⁸⁹ Schwartz, Religionsvereinigung (wie Anm. 76), S. 83.

⁹⁰ Beide reproduziert in: Deutsches Biographisches Archiv (Microfiches) I 1076, 224-227. Vgl. demnächst den Eintrag im Historischen Lexikon der Schweiz. – Für weiterführende Auskünfte und Literaturhinweise bin ich Herrn Privatdozenten Dr. J. Jürgen Seidel (Zürich) zu Dank verbunden.

⁹¹ Vgl. Adolf Collenberg, Die Bündner Amtsleute in der Herrschaft Maienfeld 1509-1799 und in den Untertanenlanden Veltlin, Bormio und Chiavenna 1512-1797. o. O. u. o. J. [1999] (Separatdruck aus: Jahrbuch 1999 der Historischen Gesellschaft von Graubünden).

⁹² Deutsches Biographisches Archiv (Microfiches) I 1076, 226.

sche Unionsvorschläge zu unterbreiten. In diesem Zusammenhang verfaßte er eine größere Anzahl von Traktaten, Memorialien und Briefen, die 1772 in Chur auch im Druck erschienen⁹³. Der gewünschte Erfolg blieb ihm jedoch versagt; es kam im Gegenteil so weit, daß der Kaiser Salis am 11. August 1772 förmlich aus Wien ausweisen ließ. In den folgenden Jahren verstand es Salis, sich zielstrebig Verbindungen zu verschiedenen anderen, vorwiegend katholischen Fürstenhöfen zu verschaffen. 1777 erhielt er den Titel eines kurfürstlich bayerischen Geheimen Rates sowie eines markgräflich badischen wirklichen Kammerherrn. Vom König von Neapel erkaufte er sich die Erhebung in den Fürstenstand. Sogar in den 1559 von Papst Pius IV. gestifteten Orden der Ritter des goldenen Sporns ließ er sich aufnehmen⁹⁴. 1781 wurde Salis als Assistent des Kommissars von Chiavenna (Cläven) nochmals in ein Staatsamt der Drei Bünde berufen. Spätestens zu diesem Zeitpunkt scheint er der Verwirklichung seines ökumenischen Ideals auf eigene Faust nähergetreten zu sein, indem er eine überkonfessionelle christliche Gemeinde aus Katholiken und Reformierten um sich sammelte, die weder dem Bischof von Chur noch dem reformierten Kirchenrat unterstand. Mit ihrer Konfessionsmischung bot seine Bündner Heimat ideale Voraussetzungen für ein solches Experiment. Sechs Jahre später wurde die Mitgliederzahl dieser Gemeinde mit etwa 50 in der Schweiz und in Holland lebenden Familien, darunter Woll- und Leinenzugfabrikanten, beziffert⁹⁵. Zunächst scheint Salis versucht zu haben, seiner Unionsgemeinde in Graubünden ein Auskommen zu sichern. Gegenüber dem preußischen Minister Graf Hertzberg gab er später an, ein von ihm unterbreiteter öffentlicher Vorschlag der Aufgabe der Untertanenlande, der Skandal gemacht und ihn schließlich sein Amt gekostet hatte, habe auch darauf gezielt, seiner überkonfessionellen Gemeinde einen

⁹³ Memorialien und Einlagen des B. von Salis während seines Aufenthalts in Wien. Chur 1772.

⁹⁴ Zu diesem Orden vgl. Zedlers Universal-Lexicon 39 (1744), Sp. 369f. Schon drei Jahrzehnte vor Salis scheint die Verleihungspraxis inflationär gewesen zu sein; ebd. heißt es: „Er [= der Orden] ist aber seither noch mehr herunter gekommen, indem er nicht allein fast jedermann gegeben wird, sondern auch von vielen Personen kann ausgetheilet werden, als von allen Päbstl. Nuntiis, Auditoribus Rotä, von mehreren Prälaten des Römischen Hofes etc“. – Zur grundsätzlichen Möglichkeit der Vergabe päpstlicher Orden an Protestanten vgl. in späterer Zeit die Verleihung des Christus-Ordens an Bismarck durch Leo XIII. (31.12.1885).

⁹⁵ Darlehensantrag des Peter Trautwein in Memel an die Ostpreußische Kammer 1787, vgl. Schwartz, Religionsvereinigung (wie Anm. 76), S. 90. – Es ist allerdings denkbar, daß diese Angaben geschönt sind, um das beantragte Kolonisationsvorhaben als besonders lukrativ erscheinen zu lassen.

Ansiedlungsraum zu verschaffen, was der katholische Klerus jedoch zu verhindern gewußt habe⁹⁶.

Beim Versuch, die Auswanderung seiner Unionsgemeinde zu arrangieren, scheint Salis dann wenige Jahre später mit dem fast zwei Jahrzehnte jüngeren Leipziger Magister Masius in Kontakt gekommen zu sein, der vielleicht durch die Publikation der Wiener Unionsverhandlungen von Salis auf den Bündner Grafen aufmerksam geworden war. Die Verbindung mit Masius konnte Salis in verschiedener Hinsicht vielversprechend erscheinen. Zum einen kam er als Kandidat des kursächsischen Predigerministeriums als möglicher Pfarrer oder – wie es, damaligem Sprachgebrauch entsprechend, in den Quellen heißt – „Lehrer“ der Unionsgemeinde in Betracht. Zum anderen verfügte er als Theologe über die notwendigen Sach- und Hintergrundkenntnisse, die ein so heikles Unterfangen wie die Etablierung einer neuen Religionsgemeinschaft erforderte. Nicht zuletzt konnte Masius für Salis als Agent auftreten und ihm so ersparen, sich zur Unzeit gegenüber ausländischen Regierungen zu exponieren.

Entgegen der Einschätzung von Schwartz⁹⁷ spricht alles dafür, daß Masius von Anfang an im Auftrag von Salis gehandelt hat; auch seine Selbstbezeichnung als „fürstlicher Rat“ läßt sich zwanglos in diesem Sinne deuten. Das heißt nicht, daß Masius nur der Erfüllungsgehilfe von Salis gewesen wäre. Man muß in ihm vielmehr einen durchaus eigenständigen Kopf sehen, der zahlreiche eigene Ideen in die Ausarbeitung des Projekts eingebracht hat. So stammt etwa der Name „apostolische Christen“, unter dem er die Unionskirche vorstellte, von ihm selbst; Salis hat ihn später als tautologisch zurückgewiesen⁹⁸. Im ganzen wird man Masius bescheinigen dürfen, geschickt und mit Sachverstand agiert zu haben. Insbesondere hatte er den Widerständen Rechnung zu tragen, die das geltende Staatskirchenrecht dem Vorhaben entgegensetzte. Die klassischen Reunionsbemühungen waren ja bekanntlich rechtlich nicht nur zulässig, sondern sogar geboten⁹⁹. Die Zulas-

⁹⁶ Schwartz, Religionsvereinigung (wie Anm. 76), S. 89. – Vgl. zum sog. Salis-Streit Johannes Andreas von Sprecher, Kulturgeschichte der Drei Bünde im 18. Jahrhundert. Neu hg. von Rudolf Jenny. 3. Aufl. Chur 1976, S. 393f.

⁹⁷ „... jetzt war er froh, mit einem Proselytenmacher anknüpfen zu können“ (Schwartz, Religionsvereinigung [wie Anm. 76], S. 88).

⁹⁸ Ebd., S. 91.

⁹⁹ Martin Heckel, Die Wiedervereinigung der Konfessionen als Ziel und Auftrag der Reichsverfassung im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation. In: Hans Otte/Richard Schenk (Hg.), Die Reunionsgespräche im Niedersachsen des 17. Jahrhunderts. Rojas y Spinola – Molan – Leibniz. Göttingen 1999, S. 15-38 (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 37); Ders., Der Verfassungsauftrag zur Wiedervereinigung der Konfessionen im Reichskirchenrecht des Alten Reiches. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kano-

sung und Duldung einer neuen Religionsgemeinschaft neben den drei anerkannten Konfessionen war dagegen reichsrechtlich ausgeschlossen. Allein eine liberale landesfürstliche Duldungspolitik, wie sie im friderizianischen Preußen seit langem auch gegenüber Mennoniten, Herrnhutern und Schwenckfeldern, ja sogar Sozinianern geübt wurde, konnte der geplanten „apostolischen Kirche“ den nötigen Freiraum gewähren. Es lag daher nahe, dort um Aufnahme der Unionskirche nachzusuchen. Ohnedies hegte Masius eine tiefe Verehrung für Friedrich II., seit er ihm als Kind während des Siebenjährigen Krieges in seinem Elternhaus gegenübergestanden hatte; bereits im November 1784 hatte er ihm sein Werk „Ansichten der Seelen“ zugesandt. Die indezente Anrede „mein Friedrich“, deren sich Masius in seinen beiden ersten Briefen an den König bediente, muß nicht als Zeichen distanzloser Exaltiertheit gewertet werden; sie könnte auch ein Hinweis auf eine gemeinsame Mitgliedschaft in Freimaurerlogen sein¹⁰⁰. Dieser Umstand könnte auch erklären, daß der König bei aller Skepsis gegenüber dem als „schwärmerisch“ eingeschätzten Vorhaben am 22. Februar 1785 den Minister des Geistlichen Departements Karl Abraham von Zedlitz¹⁰¹ (1731-1793) gleichwohl mit einer „höflichen“ Antwort beauftragte¹⁰².

Welche Vorstellungen hatte Masius nun in seinem Brief an den König entwickelt?¹⁰³ Viele katholische und protestantische Christen, so behauptete er, fühlten sich innerlich schon lange einig und hegten den Wunsch, auch äußerlich in einer neuen Religionsgemeinschaft zusammenzutreten. Würden nur die nötigen Rahmenbedingungen geschaffen, was im intoleranten Sachsen unmöglich sei, werde sich zwar nicht das ganze Volk, wohl aber eine aufgeklärte Elite von „gelehrten“ Christen einer solchen Unionskirche an-

nistische Abteilung 116 (1999), S. 387-400; Christoph A. Stumpf, Die Bedeutung der Reichsgrundgesetze für die konfessionellen Einigungsversuche. Ein verfassungs- und kirchengeschichtlicher Beitrag zur Beleuchtung der Wiedervereinigungsgebote im Augsburger Religionsfrieden von 1555 und im Westfälischen Frieden von 1648. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 111 (2000), S. 342-355. Vgl. auch den Beitrag von Christoph Stumpf in diesem Band.

¹⁰⁰ Daß Masius Freimaurer war, könnte der Untertitel seiner letzten Schrift zu dem Unionsprojekt andeuten: Antikatholicismus, oder vertheidigter Verwahrungsweg wider das hauptsächlich durch den Naturalismus anfangende geheime Papstthum; in vertrauten Briefen an seine Freunde in und außer den Freymaurerorden, als nothwendige Beylage zum Vereinigungsbuche, auf Veranlassung hoher evangelischer Obrigkeit herausgegeben. Leipzig 1787 (recte 1786).

¹⁰¹ C. Rethwisch, Art. Karl Abraham von Zedlitz. In: Allgemeine Deutsche Biographie 44 (1898), S. 744-748; Deutsche Biographische Enzyklopädie 10 (1999), S. 627.

¹⁰² Schwartz, Religionsvereinigung (wie Anm. 76), S. 75.

¹⁰³ Zum Folgenden ebd., S. 74-80.

schließen. Masius selbst erbot sich, gegen Ernennung zum Geistlichen Rat die Intellektuellen in ganz Deutschland für das Projekt zu gewinnen und viele „apostolische Christen“ als Kolonisten nach Preußen zu bringen.

Als Kristallisationskern der projektierten Unionskirche erschien eine geheimnisvolle Gruppe von „vereinigten apostolischen Christen“, deren „Memoriale (...) um Duldung in den Staaten Sr. Majestät des Königs von Preußen“ dem Schreiben beigefügt war. Darin ersuchten sie um Aufnahme und Einbürgerung derjenigen „Christen, die von der römischen und protestantischen Kirche zur ersten apostolischen Kirche zurückkehren, sich zu derselben aus beiden vereinigen und zur Erhaltung eines ewigen Friedens und verträglicher Gemeinschaft in allen Landen das große Vereinigungsbuch ‚Anweisung zur Glückseligkeit für alle Menschen‘ unterschreiben und die darin enthaltenen Lehren Christus und seiner Apostel tun“. Ebenfalls beigelegt war dem Schreiben das „Religionsbekenntnis der vereinigten apostolischen Christen“ mit einer komprimierten Darlegung ihrer Glaubensgrundsätze und ihrer Stellung zum Staat. Im ganzen wirkt dieses „Religionsbekenntnis“ recht orthodox. In einem ersten Teil, der die eigentlichen Glaubenslehren umfaßt, bekennen sich die „vereinigten apostolischen Christen“ zur Trinität und Providenz Gottes, zu Gottessohnschaft und Sühnetod Christi, zur Gottheit des Heiligen Geistes und zur Erwartung des Endgerichts. Die Heilige Schrift – ohne die Apokryphen – ist Gottes Wort und einzige Richtschnur des Glaubens. Die Darlegung der christlichen Ethik im zweiten Teil nimmt bezeichnenderweise doppelt so viel Raum ein wie die Dogmatik. Wir stoßen hier auf ein fast ganz in biblischen Wendungen charakterisiertes Bergpredigtchristentum: Jeder Christ soll so handeln, wie Jesus Christus es seinen Jüngern befohlen hat, er soll Salz der Erde und Licht der Welt sein. Besonders hervorgehoben wird das Bekenntnis zur Untertanen-Loyalität und guten Staatsbürgerschaft. Auffällig ist eine antirationalistische Wendung: „Wir geloben, daß wir die Geheimnisse unserer h. Religion und der göttlichen Haushaltung allezeit mit dem tiefsten Stillschweigen verehren und sie nie zu offenbaren uns erkühnen wollen“¹⁰⁴. Der dritte Teil des „Religionsbekenntnisses“ behandelt Kultus und Kirchenverfassung. Hier wird der angestrebte Rückgang auf die Urkirche besonders deutlich. Alles, was Christi Gebot und Vorbild widerspricht, wird abgelehnt. Soweit vertretbar, will man auf jede äußerliche Ordnung in der apostolischen Kirche verzichten, sich aber doch freimütig an eingeführte Verhältnisse wie die Sonntagsfeier (!) anpassen. Die „Lehrer“ sollen brüderlich unterstützt und besoldet werden. Die – damals nur noch im Katholizismus allgemein geübte, im Luthertum im Rück-

¹⁰⁴ Ebd., S. 78. Vgl. dazu Melanchthons bekannte Mahnung in der *Introductio der „Loc communes“* von 1521: „Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus.“

gang begriffene – Ohrenbeichte soll abgeschafft, das Abendmahl so gehalten werden, „wie es der Herr befohlen hat“, also jedenfalls unter beiderlei Gestalt, die Kindertaufe wird ausdrücklich beibehalten. Eine eigentliche Ekklesiologie fehlt.

Die dritte und letzte Beilage zu seinem Schreiben hatte Masius bereits 1784 in Halle drucken lassen; 1785 ließ er sie nochmals auflegen. Dieses 32seitige „Sendschreiben der vereinigten Religionslehrer an die Christenheit, betreffend die Wiedervereinigung derselben“ kündigte die Herausgabe eines symbolischen Buches an, durch dessen Unterzeichnung der Beitritt zur Unionsgemeinde erfolgen sollte. Für die „Lehrer“ der Gemeinde sollte dieses Buch bindende Norm sein, deren Übertretung mit Lehrzucht und Ausschluß geahndet werde. Langfristig sollte es zum gegenseitigen Austausch von Kirchengebäuden und Kirchengesamtheit zwischen den Konfessionen kommen. Die Oberen der Unionskirche sollten den Gemeindegliedern übrigens unbekannt bleiben; Masius habe sich verpflichtet, sie auch nicht der weltlichen Obrigkeit anzugeben.

Der gesamte Vorschlag lief demnach auf die Gründung einer überkonfessionellen, biblizistisch orientierten Freikirche hinaus, der die Gründungsmitglieder durch Unterzeichnung einer neu zu konzipierenden Bekenntnisschrift beitreten sollten. So modern dieser Grundgedanke war und so sehr Masius immer wieder Vernunft und Aufklärung beschwor, als so orthodox und konservativ erwies sich sein Plan im einzelnen. Neben den grundsätzlichen rechtlichen und praktischen Problemen war es vor allem dieser konservative Charakter des Projekts, der die aufgeklärte preußische Regierung beunruhigte. In seiner Antwort an Masius vom 9. März 1785 wies Zedlitz auf die Schwierigkeit der Aufnahme einer ganzen Kirche in Preußen hin und monierte die unklare Haltung gegenüber dem römischen Katholizismus und die Anonymität der Oberen der Unionskirche. Vor allem aber äußerte er grundsätzliche Bedenken gegen die Aufstellung eines neuen symbolischen Buches und gegen die intolerante Bindung der Geistlichen daran, die die Gewissensfreiheit verletze. Eine Anfang April 1784 eingesandte Erwiderung von Masius, in der dieser unter anderem in einer gewundenen Rechtfertigung die Anwendung von Kirchenzuchtmaßnahmen gegen Vertreter des „Naturalismus“¹⁰⁵ verteidigte, war nicht geeignet, solche Bedenken zu zerstreuen. In

¹⁰⁵ Streng genommen wäre unter „Naturalismus“ das Bekenntnis zu einer rein natürlichen Religion unter Ausschluß der Möglichkeit übernatürlicher göttlicher Offenbarung zu verstehen; ein solches vertrat schließlich Carl Friedrich Bahrdt (1740-1792). Vgl. Emanuel Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. 3. Aufl. Gütersloh 1964, Nachdruck Münster 1984, Bd. IV, S. 116; Bd. V, S. 6.

einem Auftragsgutachten attestierte ihm der Oberkonsistorialrat Anton Friedrich Büsching¹⁰⁶ (1724-1793) geradezu „papistische Intoleranz“¹⁰⁷.

Die preußische Regierung setzte daher Masius, der voreilig bereits interessierte „Gelehrte oder Christen“ in der Presse zur Kontaktaufnahme mit ihm oder einem Frankfurter Verbindungsmann¹⁰⁸ aufgerufen hatte, in Kenntnis, daß weiterhin Bedenken gegen das Projekt bestünden und man erst die Vorlage des erwähnten „symbolischen Buches“ und weiterer Schriften abwarten wolle; Masius selbst könne zwar für seine Person eine kirchliche Anstellung in Preußen erhalten, müsse sich dazu aber den üblichen Examina unterziehen.

Auf diese ausweichende Antwort hin scheint Masius eine ähnliche Doppelstrategie eingeschlagen zu haben wie Piderit und die Fuldaer nach dem päpstlichen Breve, indem er einerseits in rascher Folge Druckschriften über das Projekt veröffentlichte und andererseits in neue Verhandlungen eintrat. Vor allem arbeitete er innerhalb kurzer Zeit das angekündigte „symbolische Buch“ aus und publizierte es 1785 in Leipzig im Eigenverlag unter dem Titel „Das Buch der Vereinigung oder Anweisung zur Glückseligkeit für alle Menschen“¹⁰⁹. In fünf einzelne Bücher unterteilt, umfaßte es stolze 602 Seiten; seinem Charakter nach handelte es sich weniger um eine Bekenntnisschrift als um ein katechetisch-erbauliches Hausbuch. Noch 1785 folgte ein „Sendschreiben an die katholischen Glaubensgenossen“, 1786 erschienen das „Religionsschreiben an alle Protestanten und an die anders als sie gesinnten Gegner und Recensenten des Vereinigungsbuches“ und das „Religionsschreiben an alle Orthodoxen in allen christlichen Kirchen“. Ende 1786 folgte, bereits auf das Jahr 1787 datiert, der „Antikatholicismus, oder vertheidigter Verwahrungsweg wider das hauptsächlich durch den Naturalismus anfangende geheime Papstthum“.

Flankiert wurden diese publizistischen Bemühungen durch eine Erneuerung und Konkretisierung der Ansiedlungspläne in Preußen. Erstmals trat nun Salis persönlich mit einem Ersuchen um Aufnahme der Mitglieder seiner Unionsgemeinde als Kolonisten an den preußischen Minister Ewald

¹⁰⁶ Löwenberg, Art. Anton Friedrich Büsching. In: Allgemeine Deutsche Biographie 3 (1786), S. 644f.; Wilhelm Michel, Art. Anton Friedrich Büsching. In: Neue Deutsche Biographie 3 (1957), S. 3f.; Deutsche Biographische Enzyklopädie 2 (1995), S. 213; Peter Hoffmann, Anton Friedrich Büsching (1724-1793). Ein Leben im Zeitalter der Aufklärung. Berlin 2000 (Aufklärung und Europa).

¹⁰⁷ Schwartz, Religionsvereinigung (wie Anm. 76), S. 86.

¹⁰⁸ „Herr P. Becker in Sachsenhausen“ (ebd., S. 81); eine plausible Identifizierung ist mir nicht gelungen.

¹⁰⁹ Vorhanden: Evangelisches Stift Tübingen.

Friedrich Graf von Hertzberg¹¹⁰ (1725-1795) heran, erhielt jedoch einen abschlägigen Bescheid. Dafür gelang es Masius, eine konkrete Ansiedlungsmöglichkeit in Memel ausfindig zu machen. Der umtriebige Brauer Peter Trautwein hatte den Plan gefaßt, auf dem Gelände der aufgegebenen Festung eine Vorstadt anzulegen. Gegenüber Masius erklärte er sich ohne Umschweife bereit, die „vereinigten apostolischen Christen“ dort anzusiedeln und ihnen die Festungskirche zu überlassen.

Masius hat auf dieses Angebot dann jedoch nur sehr zögerlich reagiert. Wahrscheinlich hatte das Ableben König Friedrichs II., auf das er übrigens ein Weihnachtsspiel für Harfe und Klavier komponierte¹¹¹, seine Hoffnungen gedämpft. Umständlich suchte er in den folgenden Monaten über Trautwein genaue Erkundigungen über die Verhältnisse in Memel einzuziehen; ausdrücklich äußerte er die Befürchtung, Zedlitz werde die Gemeinde verfolgen lassen. In einem Brief vom November 1787 legte Masius Trautwein gegenüber nochmals kurz die Glaubensgrundsätze der „apostolischen Christen“ dar. Diese bänden sich wie die Lutheraner allein an die Bibel als Richtschnur, befolgten sie aber noch genauer als jene. Bemerkenswert erscheint die dem früheren Bekenntnis zur Kindertaufe widersprechende Angabe, die „apostolischen Christen“ teilten das Taufverständnis der Mennoniten; ob sich hierin genuin mennonitischer Einfluß äußerte oder ob es sich um eine selbständig gezogene Konsequenz aus dem biblizistischen Grundansatz handelte, muß dahingestellt bleiben.

Offensichtlich haben die wachsenden Bedenken Masius veranlaßt, sich gegen Ende des Jahres 1787 von dem Projekt zurückzuziehen. Auch gegenüber Salis scheint eine Entfremdung eingetreten zu sein; in einem Brief an Trautwein beklagte sich der Graf über die Untätigkeit und Unzuverlässigkeit des Leipzigers. Trautwein selbst war zu diesem Zeitpunkt schon auf eigene Faust vorgeprescht und hatte bei der Ostpreußischen Kammer ein Darlehen von 12.000 Talern für die Ansiedlung der Unionsgemeinde beantragt. Der Vorgang wurde schließlich dem Generaldirektorium vorgelegt, das von den Mitgliedern des Oberkonsistoriums Gutachten einzog. Namens des geistli-

¹¹⁰ Paul Bailleu, Art. Ewald Friedrich von Hertzberg. In: Allgemeine Deutsche Biographie 12 (1880), S. 241-249; Stephan Skalweit, Art. Ewald Friedrich von Hertzberg. In: Neue Deutsche Biographie 8 (1969), S. 715-717; Deutsche Biographische Enzyklopädie 4 (1996), S. 654; Harm Klueting, Ewald Friedrich von Hertzberg - preußischer Kabinettsminister unter Friedrich dem Großen und Friedrich Wilhelm II. In: Johannes Kunisch (Hg.), Persönlichkeiten im Umkreis Friedrichs des Großen. Köln/Wien 1988, S. 135-152 (Neue Forschungen zur Brandenburg-Preußischen Geschichte 9).

¹¹¹ Die Eremiten an der Gruft Friedrich II. Königs von Preussen, und am Throne Friedrich Wilhelm II. Königs von Preußen. Ein Weihnachtsgeschenk für Harfe und Clavier. Köthen u. a. 1786.

chen Departements erklärte daraufhin Zedlitz am 5. April 1788, daß nichts gegen die Duldung der Gemeinschaft und die Gewährung freier Ausübung ihrer Religion spreche; nur sollte ihr nicht erlaubt sein, die anstößige Selbstbezeichnung „apostolische Christen“ zu führen. Dementsprechend unterbreitete das Generaldirektorium Salis zwar das Angebot religiöser Duldung in Preußen, wies jedoch zugleich alle Anträge auf Vorschüsse und Darlehen ab. Salis zeigte sich durch diesen Bescheid persönlich gekränkt und verzichtete darauf, die Übersiedlungspläne weiter zu verfolgen. Anscheinend blieb er in der Schweiz, wo er am 10. April 1819 in Bondo gestorben ist.

Auch Masius hat den Plan einer radikal biblizistischen Freikirche von „vereinigten apostolischen Christen“ mit mennonitischem Taufverständnis öffentlich nicht weiter betrieben. Ob seine vier Jahre später geäußerten amerikanischen Auswanderungspläne etwas damit zu tun hatten, kann man nur mutmaßen. Es ist allerdings bemerkenswert, daß das Grundkonzept des Salis-Masius-Projekts bald darauf in Nordamerika erfolgreich verwirklicht wurde: Das amerikanische „Restorationist Movement“ brachte mit den „Disciples of Christ“ bzw. „Churches of Christ“¹¹² eben den Typ einer überkonfessionellen Unionskirche auf streng biblischer Grundlage hervor, den der Bündner Graf und der Leipziger Magister in Preußen hatten etablieren wollen.

3. Einheitsbestrebungen im Zeitalter der Aufklärung: Eigenarten, Möglichkeiten und Grenzen

Obwohl die beiden betrachteten Unionsversuche sicher kein repräsentatives Panorama ihrer Zeit bieten, wollen wir abschließend versuchen, einige Schlußfolgerungen zu Eigenarten, Möglichkeiten und Grenzen protestantisch-katholischer Einheitsbestrebungen im Zeitalter der Aufklärung zu ziehen. Weitere Einzelforschungen werden erweisen müssen, ob unseren Resultaten über die Einzelfälle hinaus ein allgemeiner Erklärungswert zukommt.

¹¹² Vgl. David Edwin Harrell, *Quest for a Christian America. The Disciples of Christ and American Society to 1866*. Nashville, Tenn. 1966; George G. Beazley (Hg.), *Die Kirche der Jünger Christi (Disciples). Progressiver amerikanischer Protestantismus in Geschichte und Gegenwart*. Berlin/New York 1977 (Die Kirchen der Welt 16); Richard T. Hughes, *Reviving the Ancient Faith. The Story of the Churches of Christ in America*. Grand Rapids, Mich. 1996; Ruth Rouse u. Stephen Charles Neill (Hg.), *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517-1948*. Bd. 1. 2. Aufl. Göttingen 1963, S. 324-328.

a) Die Teilnehmer

Im Unterschied zu früheren Einigungsversuchen ging die Initiative zu beiden hier betrachteten Unternehmungen weder von staatlichen noch von kirchlichen Instanzen aus, sondern von Privatleuten. Weder Fürsten und Politiker noch hochrangige kirchliche Würdenträger waren in offizieller Funktion an der Konzipierung der Unionsprojekte beteiligt. Männer wie der fuldische Geistliche Rat Eberth und die drei evangelischen Konsistorialräte Schneider, Duysing und Seip handelten ohne offizielles Mandat. Ausdrücklich bestimmte der Piderit-Böhm-Plan gleich im ersten Paragraphen: „Die gegenwärtige Unternehmung soll noch zur Zeit eine geheime, eine bloße Privatsache sein, die niemanden als die in diese Gesellschaft zusammengetretenen Personen betrifft“¹¹³.

Dem privaten Charakter des Vorhabens wie dem aufgeklärten Selbstverständnis der Teilnehmer entsprach die von Piderit und Böhm gewählte Form einer gelehrten Geheimgesellschaft. Unter den Bedingungen des landesfürstlichen Absolutismus war dies die naheliegende institutionelle Gestalt zur Wahrnehmung privater Interessen; sie ist in ihren verschiedenen Spielarten zur Sozialform des Aufklärungsjahrhunderts par excellence geworden. Sicherlich ließ sich Piderit bei der Ausarbeitung der Statuten vom Vorbild der verschiedenen Gesellschaftsgründungen¹¹⁴ im Kassel Landgraf Friedrichs II. leiten; der Gesellschaft der Altertümer gehörte Piderit seit ihrer Gründung im Jahre 1777 als ordentliches Mitglied an¹¹⁵.

Während Piderit und Böhm als Nahziel die Gründung einer Gelehrtengesellschaft betrieben, ging es Salis und Masius um die Etablierung einer Religionsgemeinschaft, die sich allerdings in charakteristischer Weise von den bestehenden Kirchen unterscheiden sollte. Die Kirche der „apostolischen Christen“ sollte weder institutionelle Heilsanstalt noch Staats- und Volkskirche sein, sondern ein freier Kultusverein Gleichgesinnter. Wie bei der Piderit-Böhm-Gesellschaft gingen damit Geheimhaltung und elitäre Ausrichtung auf die „Gelehrten“ einher.

Bei aller gebotenen Vorsicht erscheint es möglich, anhand der beiden untersuchten Beispiele vorläufige Aussagen über die typischen Teilnehmer von protestantisch-katholischen Einigungsbestrebungen der zweiten Hälfte des

¹¹³ Zitiert nach Richter, Fuldaer Plan (wie Anm. 5), S. 18.

¹¹⁴ In Kassel waren in rascher Folge mehrere gelehrte Gesellschaften entstanden, zudem gab es verschiedene Freimaurerlogen und Rosenkreuzerzirkel. Vgl. Both/Vogel, Landgraf Friedrich II. (wie Anm. 15), S. 83-87; Meidenbauer, Aufklärung (wie Anm. 15), S. 107-121, 309-380.

¹¹⁵ Deutsches Biographisches Archiv (Microfiches) I 124.

18. Jahrhunderts zu machen. Die protestantischen Mitarbeiter am Piderit-Böhm-Plan waren allesamt Anhänger einer milden Aufklärung, die die Wahrheit der biblischen Offenbarung nicht in Frage stellte, sondern vernunftgemäß zu demonstrieren suchte. Wie Piderit selbst, so hatten auch Duysing und Seip bei Christian Wolff studiert und sich seine philosophische und theologische Methode zu eigen gemacht. Standen sie damit ehemals auf der Höhe der aufgeklärten Wissenschaft ihrer Zeit, so war die Entwicklung inzwischen über sie hinweggegangen¹¹⁶. Das kritische Gegenüber von Vernunft und Offenbarung in der Neologie und ihr Gegeneinander im theologischen Rationalismus konnten Piderit und seine Freunde nicht mehr nachvollziehen. Piderits Auseinandersetzung mit Semler über die Autorität des Kanons wurde zum Fanal ihres konservativen Protests.

Wie sie, so stellten sich auch Salis und Masius mit ihrem Biblizismus gegen jede Relativierung der Autorität der Offenbarung. Doch ist wenigstens bei Masius auch ein Bemühen um eine vernunftgemäße und stark ethisch profilierte Durchdringung des christlichen Glaubens spürbar. Dazu mögen mehr oder minder radikale pietistische und vielleicht auch mennonitische Fermente gekommen sein. Im ganzen wird man den theologischen Autodidakten Salis jenen „frommen Außenseitern“ der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zuordnen können, die sich verpflichtet fühlten, gegen die Aufklärung „unaufgebliche herzbezwingende christliche Wahrheit zu verteidigen“¹¹⁷. Masius dürfte dagegen eher jenem Milieu zuzurechnen sein, aus dem sich damals der norddeutsche Supranaturalismus zu rekrutieren begann. Fest steht jedenfalls, daß die protestantischen Unionsbefürworter als Vertreter mild aufgeklärter, im Ganzen jedoch konservativer Anschauungen innerhalb der wissenschaftlichen und kirchlichen Elite ihrer Zeit eine Minderheit bildeten.

Die katholischen Mitarbeiter am Piderit-Böhm-Plan standen ihren protestantischen Kollegen bezeichnenderweise theologisch recht nahe. Allesamt sind sie der „katholischen Aufklärung“ zuzuordnen – jener nicht ganz einfach zu fassenden Richtung innerhalb des Katholizismus, die, ohne inhaltliche Abstriche am überlieferten Lehrbestand zu machen, um eine zeitgemäße Formulierung und Vermittlung des Glaubensgutes und die Abstellung prak-

¹¹⁶ „Seit 1740 rücken die Schüler Baumgartens und der frühen Wolffianer in die Pfarrämter ein. (...) Seit 1760 sind es die Schüler Semlers und Verehrer Spaldings und seiner Gesinnungsgenossen, dazu die von Ernesti und Michaelis Erzognen (*sic*), die unter dem Nachwuchs den Ton angeben. (...) Seit 1780 sind dann die neu einrückenden Pfarrer von den Gedanken der radikalen Schüler Semlers und der Neologen berührt, und es läßt sich nicht mehr leugnen, daß die Krise da ist“ (Hirsch, Geschichte [wie Anm. 105], Bd. IV, S. 111).

¹¹⁷ Ebd., 204.

tischer Mißstände bemüht war.¹¹⁸ Besonders der Benediktinerorden war eine Pflegestätte der katholischen Aufklärung geworden, und auch an der Universität Fulda hatte sie – vollends seit der Aufhebung des Jesuitenordens 1773 und der Übertragung fast sämtlicher Lehrstühle an Benediktiner – Fuß gefaßt. Der wohl bedeutendste fuldische Professor Karl von Piesport war von Cartesianismus und Jansenismus geprägt und ein Gegner des päpstlichen Infallibilitätsanspruchs. Mit Benedikt Oberhauser (1719-1786) und Bonifaz Schalk (1758-1802), der als erster in deutscher Sprache las, lehrten an der Adolphsuniversität zwei profilierte Febronianer und Gegner des päpstlichen Jurisdiktionsprimats; beide verloren 1763 bzw. 1785 auf Druck der Kölner Nuntiatur ihre Lehrstühle¹¹⁹.

Im ganzen repräsentierten also die katholischen Unionsbefürworter innerhalb ihrer Kirche eine progressive Minderheit, während ihre protestantischen Kollegen bei relativ ähnlicher theologischer Positionierung in ihrer Kirche zu den Konservativen zählten. Weder die einen noch die anderen hatten die Gesamtheit oder auch nur eine deutliche Mehrheit ihrer Glaubensgenossen hinter sich. Ein Unternehmen, das auf dieser schmalen Basis die Vereinigung ganzer Kirchen erstrebte, mußte von vornherein den Keim des Scheiterns in sich tragen.

b) Politische und rechtliche Rahmenbedingungen

Mit der Betrachtung der politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen der beiden untersuchten Unionsversuche werden exemplarisch weitere hemmende und fördernde Faktoren sichtbar.

Im Blick auf die evangelischen Hauptinitiatoren fällt auf, daß sie in ihren Heimatterritorien in besonderer Weise mit der konfessionellen Spaltung konfrontiert waren. So war die Republik Graubünden, Heimat des Grafen Salis, seit dem Reformationsjahrhundert konfessionell gemischt. Eine charakteristisch andere Konstellation herrschte in den Heimatterritorien von Piderit und Masius, die beide ursprünglich protestantisch, damals aber von katholischen Fürsten regiert waren. In Piderits Fall war dies der bereits erwähnte Landgraf Friedrich II. von Hessen-Kassel, der als Erbprinz 1749 zum Katholizismus konvertiert war; mit seinem Sohn und Nachfolger Wilhelm IX. gelangte 1785 wieder ein reformierter Fürst an die Regierung. Demgegenüber stand Kursachsen, das Heimatland von Masius, seit der Konversion

¹¹⁸ Harm Klüeting (Hg.), *Katholische Aufklärung - Aufklärung im katholischen Deutschland*. Hamburg 1993 (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 15).

¹¹⁹ Mühl, *Aufklärung* (wie Anm. 5), S. 30-39 (Piesport), S. 46-49 (Oberhauser), S. 50-52 (Schalk); vgl. Wittstadt, *Bibliotheksrgründer* (wie Anm. 5), S. 275f.

Augusts des Starken 1697 dauernd unter der Herrschaft katholischer Fürsten. Seit 1763 regierte Kurfürst Friedrich August der Gerechte¹²⁰ das Land, dessen Geschicke er – 1806 zum König erhoben – noch bis 1827 lenken sollte. Weder Friedrich II. von Hessen-Kassel noch Friedrich August von Sachsen haben in irgendeiner Weise versucht, der protestantischen Bevölkerungsmehrheit das eigene katholische Bekenntnis aufzudrängen. Doch mochte allein das derart unübersehbare Aufeinandertreffen der Konfessionen dazu anregen, über eine Union nachzudenken.

Auf katholischer Seite ist nicht ohne Belang, daß wir die federführenden Fuldaer Benediktiner in einem geistlichen Fürstentum finden; seit der Gründung durch Sturmli im Jahre 744 Reichsabtei, war Fulda noch 1752 von Papst Benedikt XIV. zum Fürstbistum erhoben worden¹²¹. Gerade die geistlichen Fürstentümer bildeten in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts einen idealen Nährboden für Reunionspläne. Anders als das katholische Kirchenvolk waren die Bischöfe und geistlichen Fürsten bestrebt, den Einfluß Roms auf die innerkirchlichen Verhältnisse in Deutschland zurückzudrängen. Zu diesem Zweck griffen sie auf jansenistische und febronianische Ansätze zurück, wie sie von der katholischen Aufklärung kolportiert wurden. Im Zentrum dieser Konzeptionen stand die episkopal geleitete Nationalkirche als Träger der Erneuerung. In Deutschland aber schien die Errichtung einer solchen Nationalkirche ohne die Wiedervereinigung der Konfessionen undenkbar. Die führenden Persönlichkeiten der deutschen Adelskirche traten daher in dieser Zeit regelmäßig als Förderer der katholischen Aufklärung und verschiedener Unionsprojekte in Erscheinung¹²².

Bezeichnenderweise haben die Protagonisten der Unionsversuche bei den beiden mächtigsten aufgeklärten Fürsten ihrer Zeit um Unterstützung für ihre Pläne geworben. Vor allem Kaiser Joseph II. mochte sich als Patron des Unionsvorhabens anbieten. Nicht allein seine konfessionspolitische Liberalität, wie sie etwa in den Toleranzpatenten von 1781 zum Ausdruck kam, konnte ihn hierfür empfehlen, sondern auch und vor allem die Aussicht, den Kaiser als Garanten des reichsrechtlich verankerten Wiedervereinigungsgebots und als Schutzherrn der Reichskirche gegen Rom in Anspruch nehmen

¹²⁰ Hellmut Kretschmar, Art. Friedrich August I. König von Sachsen. In: Neue Deutsche Biographie 5 (1961), S. 575f.; Deutsche Biographische Enzyklopädie 3 (1996), S. 473.

¹²¹ Zum Fürstbistum Fulda vgl. Raab, Fürstbistum Fulda (wie Anm. 5); Uwe Zuber, Krise, Umbruch und Neuordnung. Fulda von 1752 bis 1830, in: Walter Heinemeyer/Berthold Jäger (Hg.), Fulda in seiner Geschichte: Landschaft, Reichsabtei, Stadt. Fulda 1995, S. 259-299 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 57).

¹²² Vgl. Karl Otnar Freiherr von Aretin, Katholische Aufklärung im Heiligen Römischen Reich. In: Ders., Das Reich. Friedensgarantie und europäisches Gleichgewicht 1648-1806. Stuttgart 1986, S. 403-413.

zu können. Es ist daher nicht verwunderlich, daß Salis und ein Jahrzehnt später Piderit und Böhm sich nach Wien wandten. Allerdings zeigte sich Joseph II. wenig an der Vereinigung der Konfessionen oder der Schaffung einer wiedervereinigten deutschen Nationalkirche interessiert; sein unmittelbares Interesse galt dem Aufbau seiner österreichischen Nationalkirche¹²³.

Charakteristisch andersartige Erwägungen veranlaßten Masius, sich an einen anderen großen aufgeklärten Fürsten zu wenden: an Friedrich II., den Großen, von Preußen. Allein die „liberale“ Religionspolitik des Preußenkönigs schien den nötigen Freiraum für die reichsrechtlich nicht gedeckte Etablierung einer neuen Unionskirche bieten zu können. Bezeichnenderweise spielten die rechtlichen Probleme auch bei den Beratungen im Oberkonsistorium eine gewichtige Rolle. Dem König dürfte die Konfessionsvereinigung als solche kaum am Herzen gelegen haben, und die Dubiosität der Protagonisten wird ein übriges getan haben. Mit dem Tod Friedrichs im Jahre 1786 wurden alle derartigen Hoffnungen endgültig unrealistisch.

c) Ziel und Methode

Werfen wir abschließend noch einmal einen Blick auf Ziel und Methode der jeweils angestrebten Vereinigung und fragen nach den Gründen für ihr Scheitern!

Der Piderit-Böhm-Plan war in seiner Zielperspektive wesentlich vormodern. Langfristig strebte er eine institutionelle Vereinigung von Katholizismus und Protestantismus auf der Grundlage eines umfassenden Konsenses in Lehre, Verfassung und Praxis der Kirchen an. Die Hoffnung, einen solchen Konsens erzielen zu können, war vom Optimismus der Aufklärung getragen; konkrete Anhaltspunkte gab es dafür nicht. Bezeichnenderweise sparte der Plan als solcher theologische Fragen weitgehend aus und beschränkte sich auf die formale Beschreibung eines Prozedere. Letztlich kam es nicht einmal zur Konstituierung der Vereinigungsgesellschaft. Doch selbst wenn sie zustande gekommen wäre, ist fraglich, ob die erstrebte Annäherung hätte gelingen können. Weder der Reduktionismus der Aufklärung¹²⁴ noch das „negative Ferment“¹²⁵ des Antirationalismus wären stark genug gewesen, einen

¹²³ Ebd., S. 405.

¹²⁴ „Im Namen der Aufklärung konnte man ungläubig werden, Toleranz üben und alles mögliche. Konfessionen vereinen konnte man damit nicht“, so Karl Otmar Freiherr von Aretin, Unionsbewegungen des 18. Jahrhunderts unter dem Einfluß von katholischer Aufklärung, deutschem Protestantismus und Jansenismus. In: Elisabeth Kovács (Hg.), Katholische Aufklärung und Josephinismus. München 1979, S. 197-214, Zitat S. 206.

¹²⁵ So Raab, „Ad reuniendos dissidentes“ (wie Anm. 5), S. 131; Ders., Kirchliche Reunionsversuche (wie Anm. 5), S. 567; Ders., Fürstbistum Fulda (wie Anm. 5), S. 190.

substantiellen Konsens zu tragen. Und selbst wenn innerhalb der Vereinigungsgesellschaft eine Einigung erfolgt wäre, so hätte der mangelnde Rückhalt der Mitglieder in ihren Kirchen eine Verwirklichung ihrer Empfehlungen sicher vereitelt.

Das Konzept von Salis und Masius, den Gegensatz der Konfessionen durch Etablierung einer neuen überkonfessionellen Freiwilligkeitskirche zu überwinden, kann im Vergleich zum Piderit-Böhm-Plan als modern angesehen werden. Es setzte auf die persönliche Glaubensüberzeugung der einzelnen Mitglieder, die sich aus den konfessionellen Kirchentümern lösen und in konsequenter Bindung an die Bibel christliche Kirche ab ovo neu bauen sollten. Indem die Überbrückung der Konfessionen jedoch wieder nur durch die Verpflichtung auf ein symbolisches Buch und die Einrichtung einer strengen Lehrzucht vorstellbar erschien, wies auch dieses Modell noch vormoderne Züge auf.

Tatsächlich war die Zeit noch nicht reif, in Deutschland eine Unionsgemeinde außerhalb der Staatskirchentümer der drei reichsrechtlich approbierten Konfessionen zu etablieren. In Nordamerika erwies sich dieser Weg dagegen bereits wenige Jahre später als gangbar. Mochte es Salis und Masius noch scheinen, daß eine solche Neugründung das festgefügte System der Konfessionskirchen wirksam erschüttern und auflösen könnte, so lehrt die Geschichte der „Disciples of Christ“ (wie auch schon die der Herrnhuter Brüdergemeine), daß auf diesem Wege die Konfessionsspaltung nicht zu überwinden ist; im Gegenteil wird dadurch die Anzahl der verschiedenen Denominationen noch vergrößert.

Können wir heute von den Unionsversuchen der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts lernen? Immerhin sah der Piderit-Böhm-Plan ausdrücklich vor, daß für den Fall des Scheiterns „die Sache zwar beiseite gelegt, aber in beständiger Erinnerung behalten“ werden sollte¹²⁶. Auch heute noch findet eine Konsensökumene, wie sie Piderit und den Fuldaern vorschwebte, viele Befürworter, ohne daß ernstlich erkennbar wäre, wie etwa die Differenzen in der Ekklesiologie beigelegt werden könnten. Vom protestantischen Kirchenbegriff her ist eine solche Konsensökumene jedoch nicht notwendig, ja nicht einmal wünschenswert. Schon Johann Salomo Semler hat auf die Gefahren hingewiesen, die von der Errichtung einer allumfassenden Einheitskirche für die religiöse Toleranz und die persönliche Gewissensfreiheit ausgehen würden¹²⁷. Anstelle einer solchen vormodernen Einheitskonzeption scheint heute

¹²⁶ Bei Richter, Fuldaer Plan (wie Anm. 5), S. 38.

¹²⁷ Siehe oben Anm. 72.

eine wahrhaft moderne – und das heißt: im besten Sinne „postmoderne“¹²⁸ – Einheitskonzeption gefordert – eine Konzeption also, die das subjektive Wahrheitsbewußtsein der Neuzeit ernstnimmt. Eine solche „postmoderne“ Einheitskonzeption wird sich damit begnügen, die Einheit der unsichtbaren Kirche streng christologisch bzw. pneumatologisch zu begründen; auf die Herstellung institutioneller äußerer Einheit oder gar Uniformität wird sie verzichten und in der Vielheit und Pluralität christlicher Glaubens- und Lebensäußerungen kein Übel, sondern eine legitime Möglichkeit und Chance sehen. Eine solche „postmoderne“ Einheitskonzeption respektiert die abweichende Wahrheitserkenntnis des anderen, ohne von der Wahrheitsfrage zu dispensieren. Im Gegenteil, gerade im Verzicht auf Formelkompromisse und den Zwang zur äußerlichen Einigung um des lieben Friedens willen gibt sie Freiraum für leidenschaftliches und konstruktives Ringen um die Wahrheit.

In der protestantischen Tradition kann eine solche „postmoderne“ Einheitskonzeption vielfachen Anhalt finden. Bereits der Kirchenartikel des Augsburger Bekenntnisses (CA VII) setzt sie voraus. Zum ökumenischen Programm erhoben wurde sie von Zinzendorf mit seiner Tropentheorie, wengleich sie sich zur damaligen Zeit als nicht praktikabel erweisen sollte. In der neueren ökumenischen Diskussion weist die Formel von der „versöhnten Verschiedenheit“, die der Lutherische Weltbund 1977 auf seiner Tagung in Daressalam erstmals thematisierte, in die gemeinte Richtung. Demgegenüber scheint der römisch-katholische Kirchenbegriff letztlich die institutionelle Einheit auf der Grundlage eines (vollständigen oder differenzierten) Konsenses zu erfordern, so daß abzuwarten bleibt, ob sich die römisch-katholische Kirche auf das skizzierte Einheitsverständnis einlassen kann. Das entscheidende Fundament einer solchen „postmodernen“ Einheitskonzeption aber ist auf beiden Seiten schon gelegt: die gegenseitige Anerkennung als Brüder und Schwestern in Christus.

¹²⁸ Der Begriff der Postmoderne wird hier, abseits seiner Verzeichnung durch den modischen Trivialgebrauch, entsprechend der Intention Jean-François Lyotards im Sinne einer konsequenten Verwirklichung der Werte der Moderne gebraucht; vgl. Peter Engelmann (Hg.), Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Stuttgart 1997, S. 6-17.