Zeitschrift: Mitteilungen der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich

Herausgeber: Antiquarische Gesellschaft in Zürich

Band: 78 (2011)

Artikel: Mission und Diakonie : die Geschichte der Evangelischen Gesellschaft des Kantons Zürichs

Autor: Meyer, Helmut / Schneider, Bernhard

Kapitel: 1: Vorgehen und Voraussetzungen

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1045699

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 06.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

1. Vorgehen und Voraussetzungen

1.1. Zielsetzungen, Quellen- und Forschungslage

Die Evangelische Gesellschaft des Kantons Zürich war eine Organisation konservativ gesinnter Pfarrer und Laien. Anfänglich auf die Stadt Zürich beschränkt, gelang es ihr von den 1860er-Jahren an, ein kantonsweites Netz zu bilden. Sie verstand sich im 19. Jahrhundert als oppositionelles Sammelbecken gegen die mit politischer Unterstützung auch in den kirchlichen Institutionen und in den Pfarrhäusern dominierende liberale Theologie. Die Gesellschaft bildete die Basis der «positiv Gesinnten», Laien und Geistlichen, die sich um die Jahrhundertwende in den kirchlichen Gremien, etwa der Synode, dem Kirchenrat und den Gemeindekirchenpflegen, wieder mehr Gewicht verschaffen konnten. Geistige Wurzeln der Evangelischen Gesellschaft waren die staatskirchliche Orthodoxie und der Pietismus. Die nachwirkende staatskirchliche Tradition zeigte sich darin, dass die Gesellschaft trotz ihrer Oppositionsrolle immer im Rahmen der zürcherischen Landeskirche operierte und eine Konstituierung als Freikirche ablehnte. Pietistischen Ursprungs war das eigentliche Ziel der Gesellschaft, Mission und Diakonie zu betreiben.

Unter Mission verstand die Evangelische Gesellschaft ausschliesslich die «innere Mission». Einerseits galt es, die durch die allgemeine Entwicklung verunsicherten «Frommen» in Stadt und Land zu sammeln. Anderseits sollten der Kirche weitgehend Entfremdete und sozial Gefährdete, vor allem die Arbeiterschaft in und um die Grossstadt Zürich, zum Glauben geführt werden. Mit dem Missionsgedanken verbunden war jener der Diakonie, der mit unentgeltlichem, direktem Einsatz geleisteten Hilfe für die Armen, Kranken und Schwachen. Um ihre Ziele zu erreichen, gründete die Gesellschaft eine grosse Zahl von Zweigwerken. In der Zwischenkriegszeit und nach dem Zweiten Weltkrieg wurden die Tätigkeiten der Evangelischen Gesellschaft einerseits reduziert, anderseits modernisiert. Das missionarische Element trat gegenüber dem diakonischen in den Hintergrund.

Drei Anläufe, eine Geschichte der Evangelischen Gesellschaft des Kantons Zürich zu schreiben, wurden bisher unternommen, doch nur einer gelangte zum Ziel. Der langjährige Aktuar Diethelm Hofmeister veröffentlichte 1882 einen knappen Überblick über ihre ersten 50 Jahre. Auf das Jubiläumsjahr 1947[1] hin wurde Pfarrer Theodor Nägeli beauftragt, eine – im Konzept offenbar umfangreiche – Gesellschaftsgeschichte zu schreiben. Er starb jedoch im gleichen Jahr und hinterliess einige ausformulierte Kapitel, die später in den «Briefblättern»[2] publiziert wurden. Schliesslich wagte sich Pfarrer Hansjürg Zimmermann 1974 an eine ähnliche, allerdings kürzere Arbeit. Sie blieb aus unbekannten Gründen jedoch Torso und liegt als Manuskript im Archiv der Gesellschaft.

Dass die Geschichte der Gesellschaft bisher eher wenig Beachtung gefunden hat, kann nicht am fehlenden Material liegen. Seit dem Jahr 1847 liegen ihre gedruckten

Jahresberichte mitsamt der Jahresrechnung lückenlos vor. Sie sind vor allem im Bereich des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts recht umfangreich. Hinzu kommen die selbständig erschienenen Jahresberichte einzelner Zweigwerke.[3] Weiter entfaltete die Gesellschaft eine vor allem im 19. Jahrhundert umfangreiche, im Verlauf des 20. Jahrhunderts allerdings zunehmend versiegende publizistische Tätigkeit.[4] Die Gesellschaft verfügt über ein eigenes, durch ein Register erschlossenes Archiv, das unter anderem fast alle Protokolle der Exekutive (Zentralkomitee beziehungsweise Vorstand) enthält.[5]

Einen gedrängten, nicht durchweg präzisen Überblick über die Geschichte der Evangelischen Gesellschaft verfasste Wilhelm Hadorn 1901 in seiner Geschichte des schweizerischen Pietismus.[6] Verschiedene Arbeiten befassten sich mit einzelnen Aspekten der Tätigkeit der Evangelischen Gesellschaft. Unter diesen ist die umfangreiche Dissertation Jakob Streulis über die Entwicklung des zürcherischen Protestantismus in der Zeit des Liberalismus und der demokratischen Bewegung Manuskript geblieben. Mit der Haltung und Tätigkeit der Gesellschaft in der sozialen Frage setzte sich vor allem Robert Barth auseinander, mit ihrer Rolle im kirchenpolitischen Streit um das Apostolikum Rudolf Gebhard. Gemeinsam ist all diesen Arbeiten, dass sie sich auf das 19. Jahrhundert konzentrieren. Völlig unbeachtet ist die Entwicklung der Gesellschaft im 20. Jahrhundert geblieben.

Die hier vorliegende Arbeit verknüpft die Entstehung der Gesellschaft mit den historischen Grundlagen und Rahmenbedingungen. Helmut Meyer schildert im Hauptteil die Entwicklung der Evangelischen Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert sowie die Geschichte ihrer Werke, der ihr angeschlossenen Vereine und der von ihr massgebend initiierten Unternehmungen (Kapitel 1–7). In einem zweiten Teil stellt Bernhard Schneider auf der Basis von Gesprächen mit Exponentinnen und Exponenten die jüngste Vergangenheit und das aktuelle Selbstverständnis der Gesellschaft dar (Kapitel 8–13). Das Kapitel 14 wird von beiden Autoren verantwortet.

1.2. Orthodoxie, Aufklärung und Pietismus

Im 17. Jahrhundert stand das protestantische Europa im Zeichen der Orthodoxie – einerseits der lutherischen und anderseits der zwinglianisch-calvinistischen. Glaube war ein Wissen von Wahrheiten. Diese Wahrheiten wurden in der Bibel offenbart und liessen sich systematisch in Bekenntnisschriften und Katechismen festhalten. Der Pfarrer hatte diese Wahrheiten zu verkünden, der Laie sie aufzunehmen.

Inhaltlich im Zentrum dieser Wahrheiten stand die auf Adam und Eva zurückgehende Erbsünde, die in den individuellen Sünden ihre Fortsetzung fand. Daraus ergab sich die Schlechtigkeit dieser Welt, geprägt durch Krieg, Armut, Ungerechtigkeit und Naturkatastrophen, aber auch die Aussicht auf ein vernichtendes Urteil im Jüngsten Gericht. Dem stand nun allerdings die Heilstat Christi, seine stellvertretende Sühne, gegenüber. Die Frage war nur, wem diese Heilstat zugute kam. Hier spielte für Zwinglianer und Calvinisten die Prädestinationslehre eine entscheidende Rolle: Gott hatte bereits vor der Schöpfung einen Teil der Menschen zum Heil erwählt, den anderen folgerichtig zum Unheil. Sichtbar wurde die Erwählung im Glauben und in dem aus diesem abgeleiteten sittlichen Verhalten. Aufgabe von Staat und Kirche war es, den Glauben zu verkünden,

die Gläubigen darin zu stärken und von Versuchungen, die zu Sünde und Abfall führen konnten, fernzuhalten.

Das orthodoxe Prinzip stand für die eine, unteilbare Wahrheit. Es musste verhindert werden, dass die einmal für gültig erklärten Wahrheiten infrage gestellt wurden. So wurde beispielsweise in der «Formula Consensus» (1675), der letzten verbindlichen Plattform des schweizerischen Protestantismus, festgehalten, niemand dürfe eine neue Lehre einführen, die dem Zweiten Helvetischen Bekenntnis (1566) und den Beschlüssen der Synode von Dordrecht (1619) – hier war die Prädestinationslehre bekräftigt worden – widerspreche.[7] Der Laie spielte in diesen theologischen Debatten eine passive Rolle.

Das Weltbild der Aufklärung, das sich im späten 17. Jahrhundert entwickelte und sich im 18. Jahrhundert bei den meisten Gebildeten durchsetzte, war jenem der Orthodoxie völlig entgegengesetzt. Wahrheit erkannte man nicht aus einer Offenbarung, sondern durch vernünftige Überlegung und empirisch festgehaltene Beobachtung. Beides zusammen führte zur Erkenntnis der Naturgesetze, die das Schicksal der Welt bestimmten. Nützte man diese Erkenntnisse aus, dann liess sich das Leben positiv gestalten, musste sich Fortschritt einstellen. Grundsätzlich konnte und sollte jeder einzelne Mensch autonom zu vernünftigen Erkenntnissen gelangen und dementsprechend handeln; allerdings brauchte er dazu Bildung und Erziehung. Eine weitere Voraussetzung für den Fortschritt war die freie Diskussion in Wort und Schrift, die Bestehendes einer kritisch-rationalen Überprüfung unterzog und neue Erkenntnisse weitertrug. Das 18. Jahrhundert wurde denn auch zu einem «Jahrhundert der Gesellschaften», in denen man sich mit naturwissenschaftlichen, literarischen, philosophischen, ökonomischen und – soweit erlaubt – politischen Fragen auseinandersetzte.

Die Theologie war nun nicht mehr die Königin der Wissenschaften, an der sich alle anderen zu messen hatten, sondern einer von vielen Wissensbereichen. Die Grundfrage war nun, ob und wie sich christlicher Offenbarungsglaube und vernünftige Erkenntnis zur Deckung bringen liessen. Abgesehen von einer vor allem in Frankreich vertretenen materialistischen Richtung, die jeden Gottesglauben verwarf, gingen die meisten Denker der Aufklärung von einer «natürlichen Religion» aus. Dazu gehörten etwa die Vorstellung eines Schöpfergottes, der sich in der Harmonie der Natur manifestierte, und ein ethisch-soziales Verhalten. Die real existierenden Religionen, deren Botschaften wesentlich komplexer waren, mussten auf ihren vernünftigen Gehalt und ihre praktische Relevanz überprüft werden. Das geschah einerseits durch die historisch-kritische Analyse der heiligen Schriften, anderseits durch die vernünftige Kritik der Offenbarungsinhalte. Man müsse, sagte der Zürcher Theologe Johann Jakob Hottinger, die göttliche Wahrheit von dem Flickwerk menschlicher Züge und den Missdeutungen der Unwissenheit und des Wahns reinigen.[8] Im Zentrum stand für die meisten Aufklärer die ethische Dimension des Christentums; Jesus von Nazareth war primär ein weiser und vorbildlicher Lehrer, dem die Menschen nachleben konnten und sollten. Für Erbsünde und Prädestination war hier kein Platz mehr. Anders stand es mit den in der christlichen Offenbarung zahlreichen Wundern, vor allem der Auferstehung Jesu. Eine eher rationalistische Richtung führte diese auf ein natürliches Geschehen zurück oder hielt sie für unwahr, eine «supranaturalistische» Richtung hielt dagegen fest, die Erkenntnismöglichkeiten der menschlichen Vernunft seien begrenzt, sodass es daneben für eine empirisch nicht überprüfbare Offenbarung durchaus Platz habe.[9] Gemeinsam war den verschiedenen

Richtungen der aufgeklärten Theologie, dass sie der emotionalen Seite der Religion wenig Beachtung schenkten.

War die Aufklärung eine geistes- und mentalitätsgeschichtliche Bewegung mit Auswirkungen auf die Religion, so war der Pietismus eine religiöse Bewegung mit Auswirkungen auf die Geistes- und Mentalitätsgeschichte. Der Pietismus entwickelte sich seit etwa 1670 in Deutschland. Die Bezeichnung als «Fromme» oder «Frömmler» stammte ursprünglich von seinen Kritikern, wurde indes von pietistischer Seite übernommen. Die Pietisten und Pietistinnen glaubten an die Erbsünde und den stellvertretenden Opfertod Christi. Sie kritisierten jedoch, dass zentrale Anliegen der Reformatoren, etwa die Idee des «allgemeinen Priestertums», unter der Orthodoxie aufgegeben worden seien. Es herrsche ein totes, formelhaftes Gewohnheitschristentum, daher gelte es, die Reformation zu vollenden. Das bedeutete primär die Aktivierung des Laien; Pietismus war der «Subjektivismus der gläubigen Seele gegen die Unpersönlichkeit des orthodoxen Systems».[10] Nicht durch auswendig zu lernende Katechismen, sondern durch die Bibel selbst sollte der Laie zum Glauben kommen. Pietistischer Glaube manifestierte sich in der Praxis. «Was ist ein Pietist?», fragte der Leipziger Joachim Feller, und antwortete: «Der Gottes Wort studiert und nach demselben auch ein heiliges Leben führt.»[11]

Dafür brauchte es neue Formen der Gemeinschaftsbildung, Versammlungen, in welchen die Interessierten, Theologen und Laien, sich aus der Bibel vorlasen, beteten und sangen. In dieser Atmosphäre konnte es zu einer inneren Erneuerung, einem Glaubensdurchbruch, einer persönlichen Erweckung kommen, die einem ein christlich moralisches Leben ermöglichte. Unangefochten blieben die Pietisten allerdings nicht. Die Sünde lauerte überall und musste durch Busse mit Unterstützung der Mitbrüder und Mitschwestern bekämpft werden. Aufgeklärten oder – später – liberalen Kritikern galten die Pietisten vielfach als wenig lebensfrohe Miesepeter.

Für die Angehörigen pietistischer Versammlungen stellte sich die Frage nach dem Verhältnis zur Mehrheit der Kirchgenossen: Sollte man Abendmahlsgemeinschaft – die Teilnahme war für alle Glieder einer Kirchgemeinde Pflicht – pflegen mit Menschen, die keine persönlichen Anstrengungen unternahmen, aus ihrem Sünderleben hinauszukommen? Grundsätzlich boten sich zwei Wege an: einerseits die völlige Separation, anderseits die Integration nach dem Bibelwort «Ihr seid das Salz der Erde».[12] Welcher Weg gewählt wurde, hing nicht nur, aber auch von der Reaktion der lokalen Staatskirche ab.

In einer frühen Phase, die bis zum beginnenden 18. Jahrhundert dauerte, stiess der Pietismus auf heftigen Widerstand. Die Orthodoxie, gestützt von der staatlichen Autorität, verbot private Versammlungen und verbannte Pietistinnen und Pietisten. Im Verlauf der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts konnte sich der Pietismus in den bestehenden Staatskirchen nicht unbedingt durchsetzen, aber doch festsetzen, während die starre Orthodoxie an Boden verlor. Im Verlauf der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sah sich der Pietismus nicht mehr durch die traditionelle Orthodoxie, sondern durch den Rationalismus der Aufklärung herausgefordert.

Ein besonderer Zweig des Pietismus war die Herrnhuter Brüder-Unität. Diese ging auf den tschechischen Reformator Jan Hus, zurück. Die «böhmischen Brüder» schlossen sich im 16. Jahrhundert weitgehend der Reformation Luthers an und sahen sich während der Gegenreformation schweren Verfolgungen ausgesetzt. Ab 1722 schuf ihnen Graf Nikolaus Zinzendorf (1700–1760), der selbst pietistisch erzogen worden war, eine

Heimstätte auf seinen Gütern in der Lausitz, wo er die Kolonie «Herrnhut» begründete. Hier fanden auch andere Glaubensverfolgte Zuflucht. Die weitere Entwicklung der Herrnhuter wurde durch Zinzendorf geprägt.

Als autonome «Gemeine» ist Herrnhut mit einem israelischen Kibbuz vergleichbar. Die Brüder und Schwestern, meist Handwerker und Gewerbetreibende, hatten zwar Privateigentum, stellten sich aber ganz in den Dienst der Gemeinschaft. Standesunterschiede zählten nicht. Es gab zahlreiche seelsorgerliche und diakonische Ämter, die auf die Männer und Frauen verteilt wurden. Das religiöse Leben war intensiv; jeder Wochentag begann mit einer Erbauungsstunde und endete mit einer Singgebetsstunde. In der Betonung des Gemeinschaftslebens und der religiösen Erbauung waren die Herrnhuter durchaus Pietisten. Der Unterschied bestand in der Beurteilung des Verhältnisses von Gnade und Gesetz. Während sich andere Pietistinnen und Pietisten ständig im Kampf mit der Sünde und in der Gefahr des Gnadenverlustes befanden, stand für die Herrnhuter die durch den Tod des «Lamms Christus» definitiv vermittelte Gnade im Zentrum. Da diese Gnade geschenkt war, musste sie nicht erworben werden.

Diese frohe Botschaft musste verkündet werden. Die Herrnhuter waren die ersten kontinentalen Protestanten, die intensiv Mission betrieben, etwa in Westindien und Grönland. Sie begründeten einerseits in Europa weitere Kolonien nach dem Herrnhuter Vorbild, so durch Zinzendorfs Schwiegersohn Friedrich von Wattenwil im neuenburgischen Montmirail, anderseits bildeten sie «Sozietäten», Brüdergemeinschaften innerhalb lutherischer oder reformierter Landeskirchen. Die Mitglieder solcher Sozietäten nahmen an den Gottesdiensten ihrer Kirchgemeinden teil, hielten daneben aber ihre besonderen Versammlungen ab.[13]

Ein Produkt des späten Pietismus war die 1780 in Basel gegründete «Deutsche Gesellschaft tätiger Beförderung reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit», seit 1804 «Deutsche Christentumsgesellschaft» genannt.[14] Im Unterschied zum frühen Pietismus wandte sie sich nicht mehr gegen die kaum noch vorhandene Orthodoxie, sondern gegen den Rationalismus und den zunehmenden Agnostizismus der Aufklärung. Gegen diesen Trend galt es, die Frommen zu sammeln, die Autorität der Bibel zu stärken und den Glauben zu verbreiten. Wie die Herrnhuter, zu denen sie im Ganzen gute Beziehungen unterhielt,[15] war die Christentumsgesellschaft ausgesprochen missionarisch orientiert. Zunächst gründete sie in ganz Deutschland und in der Schweiz etwa 40 «Partikulargesellschaften», dann rief sie eine Traktatgesellschaft (1802), eine Bibelgesellschaft (1804), die Basler Mission (1815) und die für die «innere Mission» bestimmte Chrischona-Mission (1840) ins Leben. Von den Basler Aktivitäten ging auch eine Vorbildwirkung auf andere schweizerische und deutsche Städte aus.[16]

Die Französische Revolution und die napoleonischen Kriege zeigten für viele, dass Rationalismus und Unglaube letztlich zu Gewalt und Krieg bisher unbekannten Ausmasses führten. Am Wiener Kongress 1815 schlossen die über Napoleon siegreichen kontinentalen Herrscher die *Heilige* Allianz, um eine Wiederholung solcher Ereignisse zu verhindern. Initiant war Zar Alexander I., der dabei von der deutschbaltischen Baronin Johanna von Krüdener (1764–1824) entscheidend beeinflusst wurde. Johanna von Krüdener gehörte der Erweckungsbewegung an, welche im 19. Jahrhundert nicht nahtlos, aber doch konsequent an den Pietismus des 18. Jahrhunderts anschloss. Der Begründer des «Réveil», der westschweizerischen Variante der Erweckungsbewegung, Ami Bost,

entstammte beispielsweise einer Genfer Herrnhuter Familie.[17] Wesentlich waren überdies Impulse aus England, wo das «Awakement» bereits im 18. Jahrhundert, etwa durch die Methodisten, in Gang kam. Die «Erweckung», die Aufrüttelung aus Irrtum, Verstockung und Lethargie hin zur inneren Wiedergeburt nach dem Muster des Damaskus-Erlebnisses des Apostels Paulus, spielte im Pietismus seit jeher eine wichtige Rolle und wurde in der Erweckungsbewegung noch zentraler.[18] Vor allem ging es darum, möglichst viele Menschen zu erwecken. Als missionarische Mittel dienten demonstrative Bekenntnisse, Massenversammlungen, Gebetskreise und der Vertrieb von Traktaten. Ins Visier genommen wurden dabei der Rationalismus – innerhalb und ausserhalb der Kirche –, ebenso – zunächst in England – die der Kirche entfremdeten Massen. Im Extremfall konnte die Erweckung zu schwärmerisch-ekstatischen Erscheinungen mit bisweilen katastrophalen Folgen führen, so etwa auf der Zürcher Landschaft. Hier trat als mittelbare Folge von Johanna von Krüdeners Missionsfahrt durch die Schweiz (1817) in Wildensbuch eine Prophetin auf, die 1823 in religiösem Wahn erst ihre Schwester tötete und sich dann von ihrer Familie kreuzigen liess.[19] Damit war die Erweckungsbewegung in Zürich fürs Erste diskreditiert.

1.3. Die Zürcher Kirche im 18. Jahrhundert

Um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert stand die Zürcher Kirche noch ganz im Bann der Orthodoxie. Während der Amtszeit des Antistes Anton Klingler (1649–1713, im Amt seit 1688) kam es 1701 zum grössten – und letzten – Hexenprozess der zürcherischen Geschichte. Gegen den Theologiekandidaten Bernhard Wirz, der ihn jahrelang mit einem Gespenstertheater hinters Licht geführt hatte, setzte Klingler das Todesurteil durch (1705).[20] Seine Amtsführung und gleichzeitige Korruptionserscheinungen in Regierung und Verwaltung führten zwischen 1709 und 1713 zu einer Reformbewegung, die pietistische und politische Elemente enthielt. In ihrem Mittelpunkt standen der pietistisch geprägte Druckereibesitzer und Zunftmeister Hans Heinrich Bodmer (1669–1743), der junge Grossrat Hans Kaspar Escher (1678–1762) und der Naturwissenschafter Johann Jakob Scheuchzer (1672–1733). Als Vertreter des Rats an der Synode kritisierte Escher, viele Pfarrer predigten zwar unentwegt über Tugenden und Laster, böten den Gläubigen aber kaum positive Perspektiven; ihre Predigt, sagte er, «greift entweder das Herz gar nicht an oder, wenn sie selbiges etwa berührt, verleitet sie [...] zur Melancholie und angsthaftem Zweifel [...]. Von dem Wachsthum im Christenthum und von der Heiligung wird bei uns [...] wenig gehört.»[21]

Nach viel Hin und Her setzte der Rat gegen den erbitterten Widerstand Klinglers 1712 eine gemischte Kommission aus Rat und Geistlichkeit zur «Verbesserung des gänzlich erkalteten und fast verfallenen Christentums» ein. Kurz danach bildete sich innerhalb der Stadtbürgerschaft unter der Leitung Scheuchzers eine reformerische «bürgerliche Deputation», die mehr Mitsprache aller Stadtbürger und den Kampf gegen Korruption forderte. Dem Rat gelang es, durch eine Mischung von Drohung, Verzögerung und Entgegenkommen der Bewegung die Spitze zu brechen. Im Ganzen änderte sich wenig. Escher, der später selbst zum Bürgermeister aufstieg, und Scheuchzer arrangierten sich, während Bodmer sich radikalisierte. Er vertrieb pietistische Schriften, wurde als

Zunftmeister abgesetzt und schliesslich verbannt. Die Obrigkeit erblickte im Pietismus ein gefährliches Gift für Staat und Gesellschaft. 1717 erliess sie ein Mandat gegen den «pietistischen Irrglauben», «Inspirationslehren» und private Versammlungen wurden verboten. Die «Verbesserung des gänzlich erkalteten Christentums» unterblieb.[22]

Obwohl es weder zu einer Staats- noch zu einer Kirchenreform kam, markiert die Zeit um 1720 einen Wendepunkt. Im gleichen Jahr, als Hans Heinrich Bodmer verbannt wurde, erschien erstmals die von Johann Jakob Bodmer (1698–1783) und Johann Jakob Breitinger (1701–1776) herausgegebene literarische Zeitschrift «Die Discourse der Mahlern».[23] Sie steht am Beginn der Aufklärung in Zürich, die sich in der bürgerlichen Elite rasch durchsetzte. Sichtbar wurde dies in der Gründung zahlreicher Vereinigungen wie der Naturforschenden Gesellschaft, der Medizinisch-chirurgischen Gesellschaft, der Gesellschaft für vaterländische Geschichte und anderer. Zürich war nun nicht mehr wie im 16. Jahrhundert eine theologische Hochburg, dafür eine geistig-literarische.[24] Hatte der gebildete Europäer im 16. Jahrhundert Zürich mit Zwingli oder Bullinger assoziiert, so assoziierte er im 18. Jahrhundert Zürich mit Johann Jakob Bodmer, Salomon Gessner oder Johann Kaspar Lavater – in diesem mit dem Dichter, nicht dem Theologen. Die vom Rat gehandhabte Bandbreite der Toleranz wurde grösser. Ausgenommen davon war allerdings jede Kritik des politischen Systems. Die verschiedenen religiösen Strömungen profitierten dagegen. Sie wurden geduldet, sofern sie sich nicht von Staat und Kirche zu separieren schienen. Zur Ausweisung von Pietisten kam es nicht mehr; allenfalls wurde ermahnt.[25] Das Pietistenmandat wurde zwar 1735 nochmals erneuert, aber ohne Wirkung. Mit dem Siegeszug der Aufklärung verlor die Kirche zumindest in der Stadt an Gewicht und an Einfluss auf die Elite. Bezeichnenderweise versuchte es ab 1718 kein Antistes mehr, mit einem «Fürtrag» den kirchlichen Standpunkt dem Rat direkt zu unterbreiten. Seit der Jahrhundertmitte bestand faktisch kein Zwang mehr zum Gottesdienstbesuch. Wie intensiv Predigten besucht wurden, hing stark von der Qualität des Predigers ab. Auch die Pfarrer öffneten sich dem Einfluss der Aufklärung, lasen entsprechende Schriften oder die griechisch-römischen Klassiker, setzten sich für die Förderung der Landwirtschaft ein oder betätigten sich als Naturforscher oder Historiker. Manche, etwa Johann Jakob Breitinger, absolvierten zwar ein Theologiestudium, übten den Pfarrerberuf dann aber gar nie aus. Auf dem Land spielten kirchliche Tradition, Volksfrömmigkeit und Erbauungsbücher immer noch eine wichtige Rolle. «Im Durchschnitt der Bevölkerung verschob sich das Nebeneinander von neuem Denken und hergebrachtem Glauben und Aberglauben nur träge zugunsten des ersteren.»[26]

Von 1730 an bildete sich in Zürich, ausgehend vom Kaufmann Hans Heinrich Schulthess «bim gwundnen Schwert» eine kleine Herrnhuter Sozietät. Im Verlauf des 18. Jahrhunderts kam die Gruppe auf 40–60 Mitglieder, während sich auf dem Land, etwa in Stäfa, kleinere Gruppen bildeten.[27] Die Herrnhuter gingen in den Gottesdienst ihrer jeweiligen Kirchgemeinde und hielten daneben ihre eigenen Versammlungen ab.

Nach dem Tod des letzten streng orthodoxen Antistes Ludwig Nüscheler wurden die Geistlichen nicht mehr auf die «Formula Consensus» verpflichtet. Nüschelers Nachfolger Johann Kaspar Wirz (1688–1769) erklärte die Bekenntnisschriften generell als eine zwar nützliche Stütze, sie seien aber als Menschenwerk nicht absolut verbindlich. In der Folge operierten die Zürcher Geistlichen in einem Dreieck «Orthodoxie – Aufklärung – Pietismus», wobei sich kaum einer ganz in eine Ecke begab.[28] Die

«vernünftige Orthodoxie» gab etwa die Prädestinationslehre auf und beschränkte sich auf die «Fundamentalartikel» wie die Auferstehung und beschrieb den Rechtfertigungsprozess als Zusammenwirken von Gott und Mensch, von Gnade und freiem Willen. Damit war man nicht allzu weit entfernt von der «milden Aufklärung», wie sie etwa Johann Jakob Zimmermann (1695–1757) vertrat, der die «natürliche Theologie» als Grundlage einer darauf aufbauenden «Offenbarungstheologie» betrachtete.[29] Pietistisch orientiert waren der Waisenhauspfarrer Johann Jakob Ulrich (1683–1731) sowie sein am Fraumünster wirkender Sohn Johann Kaspar (1705–1768).[30] Dieser pflegte, wie sein Amtskollege am Waisenhaus Johann Kaspar Füssli (1683–1752), gute Beziehungen zur Herrnhuter Gruppe. Füssli hielt auch im kleinen Kreis Erbauungsstunden ab. In der Folge kamen solche Zirkel in Übung: Pfarrer Hans Kaspar Gessner (1720–1790) in Dübendorf, der Vater des späteren Antistes Georg, hielt in seinem Pfarrhaus regelmässig Erbauungsstunden ab, wo aus dem Neuen Testament vorgelesen, gebetet, gesungen und gelegentlich das Abendmahl eingenommen wurde.[31] In der Stadt hielt Johann Kaspar Lavater jeweils am Montagabend Versammlungen ab.[32]

Lavater (1741–1801) war sicher der berühmteste Zürcher seiner Zeit. Er war ein eigentlicher Kristallisationskern unterschiedlichster Strömungen, korrespondierte mit ganz Europa. Literarisch unglaublich produktiv und vielseitig, liess er sich in kein theologisches Schema pressen. Er war im Umgang einnehmend und bezaubernd, als Prediger mitreissend, mit einem Herzen beschenkt, das die ganze Welt zum Freund haben wollte, gleichzeitig etwas narzisstisch mit einem Hang zur unkritischen Spekulation. Seine Karriere begann er an der Waisenhauskirche, 1778 wurde er Diakon an St. Peter und 1786 daselbst Pfarrer.

In Lavaters Denken finden sich Elemente der Aufklärungstheologie: das grundsätzliche Vertrauen in die menschlichen Fähigkeiten, die Relativierung ewiger Höllenstrafen, die Hochschätzung der Individualität jedes einzelnen Menschen. Von der Aufklärung trennte ihn aber seine Christologie. Christus war für ihn die Quelle der Humanität und zwar nicht nur durch seine historische Existenz, sondern durch seine Gegenwart. Gott wirke durch Christus, Christus wecke die in den Menschen angelegten göttlichen Kräfte, und zwar nicht nur spirituell, sondern manifest. Das Transzendente war für Lavater in der Gegenwart erfahrbar, Wunder waren jederzeit möglich. Im Ganzen entwickelte er sich eher weg von der Aufklärung zu einer betonten, lebendigen Christusfrömmigkeit. Dazu trug die Entwicklung der Aufklärungstheologie von einer «milden» zu einer «scharfen» bei, nämlich zu einem reinen Rationalismus, wie er in Zürich etwa von Johannes Schulthess (1763–1836), Hans Heinrich Corrodi und Antistes Johann Rudolf Ulrich (1728–1795; im Amt seit 1769) vertreten wurde. Sie reduzierte das Christentum weitgehend auf eine Morallehre.[33] Hinzu kam die Französische Revolution, welche Lavater zunächst begeistert begrüsste, nach dem Umschlagen in Terror ab 1792 hingegen scharf ablehnte. Gegen das Ende seines Lebens sah sich Lavater als Kämpfer für den Glauben an den persönlichen Christus, für die Möglichkeit religiöser Erfahrung gegen Deismus, Rationalismus und Atheismus.[34]

Das Verhältnis Lavaters zum Pietismus war differenziert. Gerade über die Herrnhuter äusserte er sich sehr positiv: «Ich verehre sie als Verehrer Christi, als eine in Liebe verbundene Gesellschaft [von] Christen, als ein Fach, in welches Christus leichter etwas von seinen Gaben legen kann, als in zehn andern Gemeinden [...].»[35] Seine und

Zinzendorfs Christologie waren ähnlich. Was ihn an den Herrnhutern und den übrigen Pietisten störte, war ihre Tendenz zur Absonderung. Lavater mochte sich keiner Gruppe anschliessen: «Wer sich einschliesst, schliesst andere aus.»[36] Umgekehrt war Lavater in den Augen der Christentumsgesellschaft zwar ein «zugewandter Ort», zumal sie selbst in Zürich keine Filiale hatte, aber eben doch zu nahe bei der Aufklärung. Das Verhältnis zu Lavater wurde jedoch in dessen letzten Jahren enger, vor allem als dieser von der Helvetischen Regierung 1799 während kurzer Zeit nach Basel verbannt wurde.[37] Von Lavater gingen auch Anstösse auf die Erweckungsbewegung aus. Die «Erweckten und Erwecker» lasen seine Schriften und übernahmen seine Frömmigkeitsimpulse, seine gefühlsbetonte Glaubenshaltung.[38]

Von Lavater führt der Weg ins 19. Jahrhundert über Georg Gessner (1765–1843), der 1795 sein Schwiegersohn wurde.[39] Gessner stammte aus einem pietistischen Pfarrhaus und war mit dem ebenfalls pietistischen Pfarrer Diethelm Schweizer, dem Vater Meta Heussers und Grossvater Johanna Spyris, befreundet. Er wurde 1795 Diakon am Fraumünster, 1799 daselbst Pfarrer und 1828 Antistes und Grossmünsterpfarrer. Nach dem Tod Lavaters führte er dessen «Erbauungskränzchen» weiter.[40] Um ihn und die mit ihm verschwägerte Familie Usteri bildete sich ein Kreis, dessen Gedankengut sich aus pietistischen, biblizistischen und orthodoxen Elementen mischte und der sich als Gegenpol zum Rationalismus empfand. Auch Antistes Johann Jakob Hess (1741–1828, im Amt seit 1795) stand der Gruppe nahe.[41] Gessner war überdies der erste Biograf seines Schwiegervaters, mit dem ihn «innige Vertrautheit und Harmonie»[42] verbunden hatten. Er charakterisierte ihn als «christlichen Mann, als Verehrer und Bekenner Jesu Christi»[43] und spielte dessen aufklärerische und okkultistische Elemente eher herab. Bezeichnend ist eine Anmerkung Gessners zu einer Schrift Lavaters aus dem Jahr 1764, in der Lavater konfessionelle Streitigkeiten ablehnt mit der Begründung, jeder solle die Freiheit haben, «über alle Nebendogmate zu denken, was er will». Gessner befürchtete, diese Aussage Lavaters könne missverstanden werden, denn jetzt (1802) würde nun leider auch der Kern des Christentums als «Nebendogma» bezeichnet – eine Spitze gegen den Rationalismus.[44]

Gessner und Hess waren «korrespondierende Mitglieder» der Herrnhuter Prediger-Konferenz. Auch zur Zürcher Brüdersozietät bestanden enge Beziehungen.[45] Der 1819 von Gessner gegründete Zürcher Missionsverein begünstigte nicht nur die Basler, sondern auch die Herrnhuter Mission. Dasselbe tat der von dessen Tochter Anna Finsler-Gessner 1824 ins Leben gerufene Frauen-Missionsverein. Auch weitere prominente Zürcherinnen wie Barbara Schulthess-Wolf, Anna Gessner-Lavater, Barbara Usteri-Gessner unterstützten die Herrnhuter Mission.[46] Eng waren auch die Beziehungen zur Basler Christentumsgesellschaft, auf deren Anregung hin Hess und Gessner 1812 die Zürcher Bibelgesellschaft gründeten. Zur Erweckungsbewegung, etwa dem Genfer «Réveil», hatte der eher nüchterne Gessner offenbar keine Kontakte, die schwärmerischen Erscheinungen auf der Zürcher Landschaft[47] in den 1820er-Jahren lehnte er scharf ab.

Zu Beginn des 19. Jahrhundert setzte sich in der Zürcher Pfarrerschaft eher der konservative Trend im Sinn Gessners durch. Der Rationalismus der Aufklärung mit seiner Reduktion der Religion auf eine Tugendlehre vermittelte kaum noch Impulse und war durch die Auswirkungen der Französischen Revolution diskreditiert. Der Geist

der Romantik und der Restauration sprach für einen erneuerten Glauben als Bollwerk gegen künftige Umsturzversuche. Die Auseinandersetzung mit neuen philosophischen und theologischen Ansätzen, vor allem mit Schleiermacher und Hegel, stand noch bevor.

1.4. Staatlich-kirchlicher Aufbruch in die Moderne

Das Zürich des 18. Jahrhunderts war ein Stadtstaat mit einem ländlichen Untertanengebiet. Die Einwohnerzahl der Stadt Zürich näherte sich 10'000, jene der Landschaft 200'000. Regiert wurde die Stadt von zwei Bürgermeistern, dem Kleinen und dem Grossen Rat. Der Kleine Rat erledigte die laufenden Geschäfte und wirkte als Gericht, der Grosse Rat wurde für wichtige Angelegenheiten einberufen. Grundsätzlich stand jedem Stadtbürger eine politische Karriere offen, faktisch aber hatte sich seit dem 17. Jahrhundert ein informelles und nicht erbliches Patriziat aus Unternehmern und begüterten Berufspolitikern herausgebildet. Politischer Aufstieg war möglich, setzte aber einen wirtschaftlichen Aufstieg voraus.

Der Umfang des von der Stadt beherrschten Landgebiets entsprach ungefähr, aber nicht genau, den heutigen Kantonsgrenzen. Die Stadt hatte diese Gebiete, vor allem im 15. Jahrhundert, meist durch Kauf mit den dazugehörigen Herrschaftsrechten erworben. Sie setzte in den einzelnen Land- oder Obervogteien Vögte ein. Eine Verfassung für das gesamte Herrschaftsgebiet gab es nicht. Die Dörfer und Vogteien verfügten über lokale Selbstverwaltungs- und Mitwirkungsrechte; zudem waren die Vögte auf die Kooperation mit den örtlichen Oberschichten angewiesen. In den Zürcher Räten, wo die wesentlichen Entscheidungen fielen, war die Landbevölkerung dagegen nicht vertreten.[48]

Die Zürcher Kirche des 18. Jahrhunderts war eine Staatskirche. Die Zahl der Kirchgenossen war identisch mit der Zahl der Bürger und Untertanen. Die Kirche war keine besondere Rechtsperson, sondern Teil der staatlichen Verwaltung. Die wesentlichen Kompetenzen lagen beim Kleinen und beim Grossen Rat. Gemeinsam verstanden sich die Räte als christliche Obrigkeit,[49] die für den kirchlichen Betrieb Spezialisten benötigte: die Pfarrer. Diese stammten fast immer aus der Stadt und hatten am Carolinum des Grossmünsters, manchmal auch an einer reformierten Fakultät im Ausland studiert. Geprüft und ordiniert wurden sie vom Examinatorenkonvent, der aus Vertretern des Rats, der Stiftsprofessoren und einigen städtischen Pfarrern bestand.[50] Der Konvent spielte zudem eine wichtige Rolle bei der Besetzung vakanter Pfarrstellen: er schlug dem Kleinen Rat acht Kandidaten vor, der dann einen davon wählte.[51] Zudem wachte er über die Disziplin und die Rechtgläubigkeit der amtierenden Pfarrer. Präsidiert wurde die Behörde vom Antistes, der vom Grossen Rat gewählt wurde, die Synode leitete und – bis 1837 – immer Pfarrer am Grossmünster war.

Die Synode umfasste alle zürcherischen Pfarrer sowie eine Ratsdelegation. Sie versammelte sich zweimal jährlich. Dabei stand die «Zensur», die Bewertung des einzelnen Pfarrers, im Zentrum. Initiative entfaltete die Synode nicht, sie war eher eine kirchliche Heerschau. Wer neu in die Synode aufgenommen wurde, hatte einen Eid abzulegen: Er werde das Evangelium treu predigen, das Wohl von Stand und Land fördern und die Befehle des Rats und der Landvögte befolgen.[52] Der Pfarrer war, vor allem auf dem Land, ein Repräsentant der Obrigkeit, der Mandate von der Kanzel verlas, administrative

Aufgaben erledigte und suspekte Vorkommnisse dem Landvogt meldete. Seine Entlöhnung war nicht immer gleich gut; sie bestand teils aus einem Fixum aus dem lokalen Kirchengut, teils aus dem Zehnten. Viele Pfarrer verbesserten ihr Einkommen, indem sie etwas Handel oder Landwirtschaft trieben.[53] In den Kirchgemeinden präsidierte der Pfarrer den «Stillstand», eine Art Kirchenpflege, dem auch die lokalen Amtsträger angehörten. Zum Stillstand gehörten die «Ehegaumer», welche über die Einhaltung der Sitten wachten.

Das Ancien Régime endete 1798 mit dem französischen Einmarsch und der Errichtung der Helvetischen Republik anstelle der alten Eidgenossenschaft. Aus dem Herrschaftsgebiet der Stadt wurde ein einheitlicher Kanton, in welchem formal Rechtsgleichheit galt. Die Helvetische Republik war ausgesprochen zentralistisch aufgebaut. Die gesamte Behördenstruktur beruhte auf der helvetischen Verfassung. Eine Kantonsverfassung existierte nicht. Kantone waren lediglich Verwaltungseinheiten. Indessen scheiterte das helvetische Experiment. 1803 erhielt die Schweiz mit der Mediationsakte wieder eine föderalistische Struktur. Die einzelnen Kantone waren verpflichtet, sich eine Verfassung zu geben. Der Kanton Zürich erhielt bei dieser Gelegenheit seine heute noch bestehenden Grenzen.

Die Verfassungsdiskussion selbst war geprägt vom Kampf für mehr Rechte für die Landschaft sowie Fragen des Wahlrechts. Gemäss der Verfassung von 1803 wirkte der Grosse Rat als Legislative. Das Wahlsystem führte dazu, dass schliesslich 120 Kandidaten von der Landschaft (bei 182'000 Einwohnern) und 75 aus der Stadt (11'000 Einwohner) in den Rat gelangten. Der Grosse Rat wählte als Exekutive den Kleinen Rat mit 25 Mitgliedern, wobei hier die Stadt die Mehrheit stellte. Geleitet wurde der Kleine Rat von zwei alternierenden Bürgermeistern.[54] Die Verfassung von 1814 verschob das Gewicht noch mehr zugunsten der Stadt. Der Grosse Rat zählte nun 212 Sitze, von denen 133 der Stadt, 79 der Landschaft zugeteilt wurden. Einen Zensus gab es nur noch für das passive Wahlrecht. Weiterhin wählte der Grosse Rat den Kleinen Rat, der gleich gross blieb, wobei fünf Sitze der Landschaft zustanden. Im Ganzen konnte die Stadt somit ihre Vormachtstellung bewahren, wenn auch nicht in der gleichen Form wie im Ancien Régime.

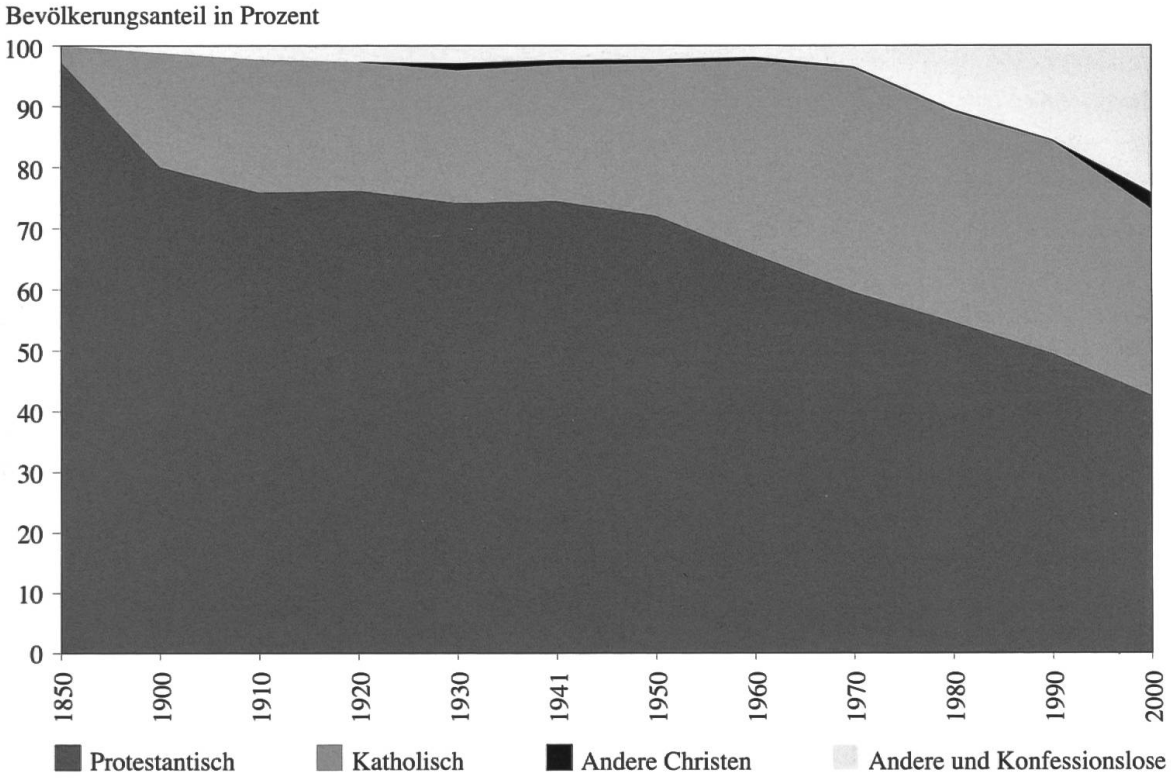
Wie in ganz Europa entwickelte sich in Zürich in den 1820er-Jahren eine liberale Bewegung, die vom Bildungsbürgertum und den – im Zeichen der Industrialisierung – aufstrebenden Unternehmern auf dem Land getragen wurde. Sie forderte die Garantie der individuellen Grundrechte, etwa die Abschaffung der Zensur, sowie die Gleichberechtigung von Stadt und Land. Im Zug der revolutionären Entwicklung des Jahres 1830 forderte eine grosse Volksversammlung in Uster eine Verfassungsrevision. Der Kleine Rat kapitulierte. Eine etwa paritätische Revisionskommission arbeitete, gestützt auf zahlreiche Eingaben aus der Bevölkerung, die neue Verfassung von 1831 aus. Diese enthielt den geforderten Grundrechtskatalog. Der Grosse Rat bestand weiterhin aus 212 Mitgliedern. Neu wurden diese direkt gewählt, zwei Drittel davon aus der Landschaft. Einen Zensus gab es nicht mehr. Die Exekutive hiess nun Regierungsrat, zählte 19 Mitglieder und wurde vom Grossen Rat gewählt, der aus den Regierungsräten auch die beiden Bürgermeister bestimmte. Damit hatte die Landschaft die Vorherrschaft im Kanton errungen. Als diese auch im Wahlverfahren die volle Gleichberechtigung erhielt, fand die Entwicklung 1838 ihren Abschluss.[55]

Der kurzlebigen Helvetischen Republik gelang es nicht, eine gesamtschweizerische Kirchenordnung zu schaffen.[56] Nach der Mediationsakte von 1803 unterstand das Kirchenwesen wieder den Kantonen. Das zürcherische Kirchengesetz konstituierte erstmals die «Landeskirche» als Körperschaft eigenen Rechts. Von nun an waren nicht mehr alle Bewohner des Kantons Mitglieder dieser Landeskirche. Zum einen bestand nun Glaubensfreiheit, zum andern waren die beiden katholischen Gemeinden Dietikon und Rheinau zum Kanton gestossen.[57] Ab 1807 konnten die in der Stadt wohnhaften Katholiken eine Genossenschaft bilden und ihren Gottesdienst in der St.-Anna-Kapelle[58] – ab 1842 in der Augustiner-Kirche – durchführen.

Dennoch verstand sich Zürich nach wie vor als protestantischer Kanton. Die Kirche blieb ein vom Staat kontrolliertes Instrument. Dementsprechend wurden viele alte Strukturen übernommen. 1814 kamen von 160 Pfarrern 140 aus der Stadt. Aus dem Examinatorenkonvent wurden der Kleine und der Grosse Kirchenrat. Der Kleine Kirchenrat bestand aus dem Antistes, vier Mitgliedern des Kleinen Rats, Stiftsprofessoren und drei von der Synode gewählten Pfarrern. Er befasste sich mit der Ordination, dem kirchlichen Disziplinarwesen und den Pfarrerwahlen. Der Grosse Kirchenrat bestand aus dem Kleinen Kirchenrat, den Dekanen der regionalen Pfarrkapitel sowie vier weiteren von der Synode gewählten Pfarrern aus der Landschaft. Er hatte zuhanden der Synode und der Regierung Stellung zu Massnahmen im Bereich des Kirchenwesens zu beziehen. Die Struktur des Grossen Kirchenrats zeigt, dass man versuchte, wie in der gleichzeitig erlassenen Verfassung, der Landschaft ein wohl dosiertes Gewicht einzuräumen. An der Synode selbst änderte sich wenig; sie hatte zwar nun ein Vernehmlassungsrecht, ergriff aber kaum Initiativen. Der Antistes wurde nach wie vor vom Grossen Rat auf Lebenszeit gewählt. So blieb der 1741 geborene und 1795 gewählte Johann Jakob Hess bis zu seinem Tod 1828 im Amt, obwohl er seit 1820 nicht mehr in der Lage war, die Synode zu präsidieren oder sonst öffentlich aufzutreten. Sein Stellvertreter Georg Gessner rückte im Alter von 63 Jahren nach, musste aber nach wenigen Jahren seinerseits wegen Schwerhörigkeit die Führung seinem Stellvertreter Johann Jakob Füssli übertragen, bis er sich 1837 zum Rücktritt entschloss.

Die Verfassung von 1814 führte zu keinen wesentlichen Neuerungen im kirchlichen Bereich. Anders stand es nach dem Umbruch von 1830. Dieser stellte nicht nur den Staat auf eine neue, liberale Grundlage, sondern beförderte eine neue Elite in die massgebenden Positionen. Bedeutsam für den liberalen Staat waren die Neudefinition der kirchlichen Aufgaben und die entsprechende Anpassung der Arbeitsbedingungen. Von den 1830er-Jahren an entwickelte die Zürcher Kirche allmählich eine dezentralere Struktur. Die Pfarrer erhielten nun nicht mehr Naturalien, sondern staatliche Löhne. Kirchliche Kreise erkannten die Notwendigkeit, den Pauperismus zu bekämpfen. Es setzte sich langsam die Einsicht durch, «dass vom Evangelium her die Voraussetzungen der Armut durch eine Neugestaltung der sozialen Ordnung bekämpft werden müssen».[59]

Trotz der Freizügigkeit, die seit 1848 gesamtschweizerisch galt, nahm der katholische Bevölkerungsteil lange nur mässig zu. Gegen das Ende des 19. Jahrhunderts konnten Industrie und Gewerbe den Bedarf an Arbeitskräften nicht mehr regional decken. Mit der Zuwanderung aus anderen Kantonen und schliesslich aus den umliegenden Ländern stieg der Anteil der Katholiken markant. Im 20. Jahrhundert siedelten sich darüber hinaus Angehörige anderer Religionen im Kanton Zürich an. Eine neue Entwicklung zeigt die



Die Zusammensetzung der Bevölkerung des Kantons Zürich nach kirchlicher Zugehörigkeit. (Eidgenössische Volkszählungen 1850–2000).

Konfessionsstatistik ab den 1970er-Jahren: erstmals waren nicht mehr in erster Linie Wanderungsbewegungen, sondern individuelle Entscheidungen für die konfessionelle Zusammensetzung entscheidend. 1990 sank der Anteil der Bevölkerung, welcher der Evangelisch-reformierten Landeskirche angehörte, unter die Hälfte, während die Zahl der Konfessionslosen zunahm. Im Jahr 2000 gehörte ein Viertel der Zürcher Bevölkerung nicht mehr einer christlichen Glaubensgemeinschaft an. 2,7 Prozent waren Mitglieder christlicher Freikirchen.

1.5. Der «Zürichputsch» 1839 und seine Folgen

Die Verfassungsrevision von 1830/31 führte zu einer in hohem Tempo vorangetriebenen Modernisierungsoffensive. Die Wirtschaft wurde von vielen Einschränkungen befreit, wodurch sich die Industrialisierung stärker als zuvor ausbreitete. Strassen und ein Kantonsspital wurden gebaut. Besonders intensiv waren die Anstrengungen im Bereich des Unterrichtswesens. Die allgemeine Schulpflicht wurde eingeführt, eine Kantonsschule (Gymnasium und Industrieschule) und eine Universität wurden gegründet, die Ausbildung der Lehrer wurde durch die Schaffung eines Lehrerseminars professionalisiert.

Vor diesem Hintergrund gab es Modernisierungsgewinner und Modernisierungsverlierer. Zu den Letzteren gehörten die zahlreichen Heimarbeiter, deren Existenz durch das Aufkommen der Fabriken – zunächst im Bereich der Spinnerei, nun auch in jenem der Weberei – akut bedroht war. Viele hatten 1830 von der Umwälzung ein schlichtes Verbot der Fabriken erwartet, eingetroffen war das Gegenteil. Hinzu kam, dass die Modernisierung ihren Preis in Form höherer Steuern hatte. Überdies war sie mit einer Zentralisierung verbunden: die Macht lag bei der – durchaus demokratisch-repräsentativen – Kantonsregierung in Zürich, während den Gemeinden vor allem höhere Lasten und Pflichten auferlegt wurden. Die wachsende Unzufriedenheit darüber äusserte sich einerseits in lokalen Tumulten, anderseits in politischer Abstinenz. 1832 steckten Heimarbeiter eine vor der Eröffnung stehende Weberei in Uster in Brand, 1834 stürmte eine Volksmenge das Schulhaus in Stadel und warf die Lehrmittel auf die Strasse. An den Grossratswahlen von 1838, die erstmals auf einer proportionalen Sitzverteilung zwischen Stadt und Land basierten, beteiligten sich nur 10 Prozent der Bevölkerung.

Die Struktur der zürcherischen Kirche wurde durch das Kirchengesetz von 1831 relativ wenig verändert.[60] Stark eingeschränkt wurde dagegen ihr Einflussbereich, vor allem im Schulwesen. In den Lehrplänen war Religion noch eines von vielen Fächern, die Lehrmittel waren nach didaktischen und nicht nach christlichen Prinzipien aufgebaut. In den Landgemeinden erhielt der Pfarrer vielfach im jungen Lehrer einen intellektuellen Gegenspieler. Viele Exponenten des liberalen Regimes waren gegenüber der Kirche ausgesprochen kritisch eingestellt. Der politisch führende Oberrichter Friedrich Ludwig Keller sagte 1837 im Grossen Rat: «Unsere Geistlichkeit ist dumm, träge und schlaff.»[61] Das trieb manche Pfarrer in die Opposition, auch solche, die der liberalen Verfassung durchaus positiv gegenüberstanden.

Als die Regierung auch noch über eine Hochschulberufung eine Kirchenreform in die Wege zu leiten versuchte, brachte das das Fass zum Überlaufen. Breite Kreise sahen ihre traditionellen, im Alltags- und Sonntagsleben verankerten Werte in Gefahr. Zu Zielscheiben der Opposition wurden zwei Deutsche: der Seminardirektor Ignaz Thomas Scherr und der Theologe David Friedrich Strauss.[62] Strauss wurde Anfang 1839 vom Erziehungsrat und darauf vom Regierungsrat zum Professor für neutestamentliche Theologie gewählt. Strauss relativierte religiöse Phänomene dadurch, dass er sie als Funktionen des jeweiligen Stands der Geistes- und Mentalitätsgeschichte erklärte.[63] Die Regierung versprach sich dadurch den Anschluss der Theologie an die modernen Wissenschaften, in weiten Bevölkerungskreisen aber schätzte man die Wahl von Strauss als etwa gleich ungeheuerlich wie die Wahl eines Atheisten zum Papst ein. Unter der Leitung des Richterswiler Unternehmers Johann Jakob Hürlimann-Landis bildete sich ein Zentralkomitee – das bald einmal «Glaubenskomitee» genannt wurde – gegen die Berufung von Strauss. Während sich in der Regierungsfront Risse zeigten – die Wahl von Strauss wurde nur knapp beschlossen[64] –, war das «Glaubenskomitee» breit abgestützt, bildete einzelne Bezirkskomitees und organisierte in Kirchgemeindeversammlungen eine Petition gegen die Wahl von Strauss. Es kamen fast 40'000 Unterschriften zusammen, was beinahe 80 Prozent der Stimmberechtigten entsprach. Das wirkte. Der Grosse Rat beschloss die Pensionierung von Strauss, bevor dieser sein Amt antreten konnte. Das Glaubenskomitee stellte seine Tätigkeit nach diesem Erfolg nicht ein, sondern forderte die Abberufung des Seminardirektors Scherr. Es warf ihm vor, eine unchristliche Lehrer-

schaft auszubilden, die dementsprechend auf die Schulkinder einwirke. Zusätzlich wurde verlangt, dass der Kirchenrat die Lehrmittel für den Religionsunterricht genehmigen und bei der Berufung von Religionslehrern an die Kantonsschule und von Theologen an die Universität mitbestimmen müsse.[65]

Im August 1839 eskalierte die Situation. Die Regierung stellte das Glaubenskomitee wegen Aufruhrs unter Anklage. Am Ende des Monats erliess sie ein Truppenaufgebot, das allerdings wenig nützte, weil die Aufgebotenen völlig unzuverlässig waren und wieder nach Hause geschickt werden mussten. Das «Glaubenskomitee» reagierte mit einer Volksversammlung, die am 2. September in Kloten mit über 10'000 Teilnehmern stattfand. Hier wurde beschlossen, eine unbewaffnete Demonstration beim Sessionsbeginn des Grossen Rats am 9. September durchzuführen. Da gleichzeitig Gerüchte umgingen, die Regierung wolle das «Glaubenskomitee» verhaften und Truppen aus anderen liberalen Kantonen zu Hilfe rufen, wurde eine Alarmorganisation aufgebaut. Als der Vizepräsident des «Glaubenskomitees», Hans Konrad Rahn-Escher, dem Pfäffiker Pfarrer Bernhard Hirzel[66] meldete, der befürchtete Einmarsch stehe wohl bevor und er möge «zum Sturm bereit» sein, löste dieser den Alarm durch Kirchengeläut aus. Darauf marschierten in der Nacht und am folgenden Tag etwa 4000 hauptsächlich nur mit Stöcken bewaffnete Oberländer, Kirchenlieder singend, in die Stadt. Dort sahen sie sich der kleinen Wehrmacht der Regierung, nämlich der Zürcher Rekrutenschule mit etwa 350 Mann, gegenüber. Von welcher Seite der erste Schuss abgefeuert wurde, blieb strittig. Jedenfalls schoss die Truppe auf die Menge, was auf deren Seite 14 Tote zur Folge hatte. Diese Entwicklung liess den Widerstand der tief gespaltenen Regierung zusammenbrechen. Sie verfügte die Feuereinstellung, löste sich auf und übertrug die Ordnungsaufgabe den – konservativen – Autoritäten der Stadtregierung, die eine «Bürgerwache» aufgeboten hatte. Tragischerweise wurde der Regierungsrat, welcher der Menge die Nachricht von der Feuereinstellung überbrachte, von einem nie mit Sicherheit identifizierten Demonstranten erschossen.

Während die «Putschisten» befriedigt abzogen, wurde eine provisorische Regierung gebildet, in welcher einige bisherige gemässigt-liberale Regierungsmitglieder, Exponenten des «Glaubenskomitees» und weitere konservative Politiker vertreten waren. Der Grosse Rat löste sich bei seinem Zusammentreten gleich selbst auf, was Neuwahlen – nur zehn Tage nach dem Putsch – ermöglichte. Diese ergaben einen konservativen Wahlsieg. Der neue Grosse Rat wählte nun einen ebenfalls mehrheitlich konservativen Regierungsrat, dem allerdings einige Mitglieder der früheren Regierung angehörten.

Für die weitere Zukunft entscheidend war, dass das so zur Macht gelangte konservative Regime auf grössere institutionelle Veränderungen verzichtete. Es versuchte im Wesentlichen, seine Ziele durch Personalpolitik zu erreichen. Der Seminardirektor Scherr wurde durch einen Pfarrer abgelöst, der für das Schulwesen wichtige Erziehungsrat mit einigen Christlich-Konservativen besetzt; an der Universität hielten zwei konservative Theologen Einzug. Diese Politik konnte mittelfristig nur erfolgreich sein, wenn es den Konservativen gelang, ihre Mehrheit im Grossen Rat zu behaupten. Das war nicht der Fall; bereits die Wahlen von 1842 ergaben praktisch ein Patt zwischen Konservativen und Liberalen. In der Folge führten die zunehmenden Spannungen zwischen den liberalen und den katholisch-konservativen Kantonen die Regierung, der es an Geschlossenheit immer mehr fehlte, in eine Zwickmühle: optierte sie für die liberalen Kantone, so gab

sie ihre eigene Grundlage preis, optierte sie für die konservativen, so handelte sie sich den Ruf der Katholikenfreundlichkeit ein, was in den Augen der Bevölkerung etwa gleich schlimm war wie Gottlosigkeit. Die Liberalen nützten dieses Dilemma propagandistisch aus und errangen 1845 einen klaren Wahlsieg. So blieb die konservative Ära ein Intermezzo.

Aus der liberalen Perspektive war schwer zu verstehen, dass sich im Volk, wenn auch nur vorübergehend, eine konservative Mehrheit gebildet hatte, die das verfassungskonforme liberale Regime stürzte. Infolgedessen wies man die Schuld den «Septembermännern», finsteren Drahtziehern aus kirchlich-konservativen Kreisen, zu, die das Volk verführt hätten; der vielleicht übereifrige Pfarrer Hirzel wurde zum «Blutpfaffen», obwohl vor allem die Truppe geschossen hatte. Damit sah sich die zürcherische Kirche, sofern sie nicht voll auf den liberalen Kurs einschwenkte, noch mehr ins Abseits gestellt als zuvor.