

# Die Liberal-Konservativen und die protestantische Kirche

Objektyp: **Chapter**

Zeitschrift: **Neujahrsblatt / Gesellschaft für das Gute und Gemeinnützige Basel**

Band (Jahr): **167 (1988)**

PDF erstellt am: **29.06.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

die Sozialdemokraten wurden als gleichwertige Partner anerkannt, und einem Politiker wie Eugen Wullschleger wurde mit Hochachtung begegnet.<sup>271)</sup> Was die Liberalen nicht verstanden, war die Beeinflussung der Arbeiter durch einzelne Führer. Die Vorstellung, dass das «Hetzen und Wühlen» von ausländischen Volksführern ausging, wurde nur allzu gern verbreitet und wohl selten auf ihren Wahrheitsgehalt geprüft. Dagegen war sie sehr wohl geeignet, das soziale Gewissen, das keineswegs erstorben war, zu beruhigen.

### III. Teil

#### Die Liberal-Konservativen und die protestantische Kirche

Wenn sich die Liberal-Konservativen im politischen Bereich fast ausnahmslos mit der Rolle einer stets verneinenden Minderheit begnügen mussten, so vermochten sie ihren Einfluss auf einem andern Gebiet, das vielen von ihnen sehr wichtig war, länger zu erhalten: im Leben der Kirche. Bei der starken Verquickung und Durchdringung der geistlichen und weltlichen Belange in unserm Zeitraum ist die Haltung, die die Partei in den kirchlichen Fragen einnahm, für das Gesamtbild von Bedeutung und kann nicht übergangen werden. Die Bewahrung des baslerischen Protestantismus, des spezifischen Charakters des Stadtstaates, wie er aus der Reformation hervorgegangen war, hatte eines der wichtigsten Anliegen der Generation von Adolf Christ, Karl Sarasin, C.F. Burckhardt gebildet. Dieses Bemühen wurde in den folgenden Jahrzehnten unter dem wachsenden Druck von veränderten geistigen Strömungen fortgesetzt. Erst jetzt geschah es, dass der politische Freisinn eine Verbindung einging mit der Reformtheologie, die, ursprünglich aus dem deutschen Idealismus hervorgehend, nicht nur die Heilige Schrift, sondern auch überlieferte Formeln wie Glaubensbekenntnis oder Ordinationsgelübde einer streng rationalen Kritik unterzog. Schon 1858 hatte im Grossen Rat eine «Glaubensdiskussion» stattgefunden, und in der Folge wurde bei der Einführung eines neuen Reglements aus dem Grossratseid die Stelle weggelassen, die die Verpflichtung auf den christlichen Glauben enthielt.

So fühlten sich die konservativen Protestanten in die Abwehr gedrängt. In welchem Mass sich der politische zu einem religiös-weltanschaulichen Gegensatz ausweitete, lässt sich am besten bei der Neugestaltung des baslerischen Schulgesetzes erkennen. Nach diesem Höhepunkt flauen die Parteikämpfe zu Beginn der 1890er Jahre etwas ab. Die Tatsache, dass die religiöse Problematik die Gemüter nunmehr weniger beschäftigte, wirkte sich auf die Konservativen lähmend aus. Eine neue Aufgabe, die «soziale Frage», wurde zuerst von den Männern der Kirche wahrgenommen. Die evangelisch-soziale Bewegung wurde Ausgangspunkt zu einer Erneuerung des kirchlichen Lebens, führte aber auch zur Auseinandersetzung mit der Sozialdemokratie und ge-

wann daher politische Bedeutung. Schliesslich konnten die Liberal-Konservativen mit der Schaffung der Kirchenverfassung von 1911 – sie ist das Werk des Juristen Carl Christoph Burckhardt – beitragen zur endgültigen Regelung des Verhältnisses der Kirchen untereinander und zum Staat.

## *1. Kapitel*

### *Der Einfluss der kirchlichen Spaltung auf die Parteibildung*

#### *a) Veränderte Situation durch die Kirchenverfassung von 1874*

Seit dem Auftreten der Reformtheologie in den 1850er Jahren hatten verschiedene kleinere Einbrüche in die seit der Reformation bestehende enge Verbindung von Kirche und Staat eine tiefgreifende Wandlung angezeigt. Der starke Zustrom einer Bevölkerung, die entweder nicht protestantisch war oder sich gleichgültig verhielt, wies in dieselbe Richtung: Die Geschlossenheit des orthodoxen Protestantismus, der während Jahrhunderten den Charakter der Stadt geprägt hatte, war zerstört, und man musste in Anerkennung dieser Tatsache daran gehen, diesen veränderten Umständen durch eine neue gesetzliche Regelung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat Rechnung zu tragen. So entstand 1874 eine neue Kirchenverfassung.<sup>272)</sup> Sie brachte eine vermehrte Selbständigkeit der Kirche, indem eigene Behörden, Kirchenrat und Synode geschaffen wurden. Auch die Stellung der Gemeinden wurde unabhängiger; sie erhielten ihre Organe, die Kirchenvorstände. Die Wahl dieser Instanzen sowie der Pfarrer erfolgte nun durch die stimmberechtigten Gemeindeglieder, zu denen auch die Schweizerbürger gehörten. Somit waren die Voraussetzungen zu einer stärkeren Teilnahme des nichtbaslerischen Elementes am Leben der Kirche geschaffen. Die Konservativen erblickten ihre Aufgabe darin, jetzt, wo sie politisch zur Minderheit geworden waren, in diesen neuen Institutionen mitzuwirken und die Entwicklung der freisinnigen Theologie, der sich viele der neu Zugewanderten anschlossen, aufzuhalten. Im allgemeinen Bewusstsein werden die politischen Positionen auf die kirchlichen übertragen: Anhängerschaft an die Reformtheologie ist gleichbedeutend mit politischem Freisinn, während Zugehörigkeit zum Konservativismus das Bekenntnis zur Orthodoxie voraussetzt. Dieser Sachverhalt wird durch die neue Kirchenverfassung mit ihren demokratischen Formen begünstigt. Der Hörerkreis eines Pfarrers wird als Erfolg oder Misserfolg der entsprechenden politischen Partei gewertet,<sup>273)</sup> und bei den kirchlichen Wahlen wendet man dieselben Mittel an wie bei den politischen: Aufstellung von Listen, Verteilen von Flugblättern, Wahlaufrufe.

So setzte sich die ASZ bei den ersten Wahlen in die Synode, im Mai 1874, massvoll, aber doch entschieden für eine gute Beteiligung ihrer Leser an dem Urnengang ein.<sup>274)</sup> Neben Redaktor Joneli und C.F. Burckhardt waren Wilhelm Vischer und Carl Burck-

hardt um die Vorbereitungen besorgt. In der Münster- und Leonhardsgemeinde wurden Versammlungen veranstaltet, und Zeitungsinserate warben für die Kandidaten.<sup>275)</sup> Die Verteilung der schweizerischen Niedergelassenen (die jetzt das Stimmrecht ausüben durften) auf die Kirchgemeinden ergibt ein Bild, das dem politischen Kräfteverhältnis entspricht: Die Münstergemeinde weist den stärksten Anteil von Basler Bürgern auf, und diese sind es, die «orthodox» stimmen. In den übrigen Gemeinden kommt die Zahl der Niedergelassenen nahe an diejenige der Bürger heran, ja sie übersteigt sie zu Theodor.<sup>276)</sup> In den Gemeinden mit starker Zuwanderung fanden die Richtungskämpfe ihre stärkste Ausprägung. Davon ist 1874 allerdings noch kaum etwas zu spüren. Aber wenige Tage nach den ersten Synodalwahlen ernannte die Leonhardsgemeinde zu ihrem Seelsorger einen Geistlichen der Reformtheologie, Pfarrer Alfred Altherr aus Rorschach.<sup>277)</sup>

### *b) Das Eindringen des Reformprotestantismus*

Dass damit eine Entwicklung ihren Anfang nahm, die zu einer immer tieferen Spaltung führte, zeigte sich bald an einer Reihe von kleinen, fast nur organisatorischen Differenzen, deren grundsätzliche Bedeutung aber bald klar hervortrat. Es war im neu geschaffenen Kirchenrat, wo diese Fragen vorerst im kleinen Kreis, ausserhalb der groben Entstellungen, die oft durch die Publizität entstanden, besprochen werden konnten. Hier verteidigten die Konservativen ihre letzte Position im öffentlichen Leben und taten es in mancher Hinsicht unter Anwendung derselben Grundsätze, die für sie auch in der Politik Geltung hatten. So erklärte Adolf Christ mit dem ihm eigenen Sinn für die Anerkennung unabänderlicher Tatsachen: Die Spaltung bedeute für ihn keine Überraschung, er sei darauf gerüstet gewesen. Es gelte jetzt, das Notwendige vorzukehren, um die Kirche zu erhalten und die Abkehr ganzer Gruppen zu verhindern. Deswegen sei dem Reformpfarrer die Abhaltung des Abendmahls in der von ihm für gut gehaltenen Form zu gestatten.<sup>278)</sup> Wollte er seine Aufgabe als oberste Instanz und Aufsicht über die Kirche tatsächlich erfüllen, so durfte der Kirchenrat die Dinge nicht einfach der weiteren Entwicklung überlassen. Um die Einheit zu bewahren, sah er sich genötigt, verschiedene Vereinbarungen und Abmachungen zu treffen, Kompromisse, deren Zweck es war, die Spaltung so zu überbrücken, dass der Fortgang des normalen kirchlichen Lebens in den Gemeinden einigermaßen gesichert war. Am schwierigsten gestaltete sich dieses Bemühen beim innersten Kern der protestantischen Liturgie, dem Abendmahl. Aber auch für den gewöhnlichen Gottesdienst und besonders den Jugendunterricht wurden in langwierigen Verhandlungen für die einzelnen Gemeinden Verordnungen aufgestellt, die allen gerecht zu werden versuchten.<sup>279)</sup> Die Persönlichkeit, die sich am besten für diese Vermittlungstätigkeit eignete, weil sie bei beiden Gruppen Anerkennung und Ansehen genoss, war Paul Speiser. Als Vertreter des Regierungsrates in der obersten Kirchenbehörde stellte er mit seiner Person auch die Verbindung zwischen Kirche und Staat dar und setzte in dieser Eigenschaft die Tätigkeit

Adolf Christ's fort.<sup>280)</sup> Angesichts der Fortschritte, die die Reformbewegung nun in allen Bereichen des kirchlichen Lebens zu verzeichnen hatte, stellte sich bei den Verteidigern der Orthodoxie die Frage, ob und wie man den Kampf aufnehmen wolle. Ähnlich wie zwei Jahrzehnte zuvor, als die Reformtheologie ihre ersten Vorstösse unternahm, ist auch jetzt auf der andern Seite eine gewisse Intensivierung der Tätigkeit festzustellen; man fühlt sich in die Verteidigung gedrängt und empfindet das Bedürfnis, näher zusammenzurücken. Die Zusammenschlüsse, die unter diesen Umständen in dreifacher Weise entstanden, im Kreis des Christlichen Vereinshauses, in der Kirchlichen Hilfsgesellschaft und in den Gemeindevereinen, hatten ihre Auswirkungen auf das politische Leben: Die kirchlichen «Parteien» deckten sich immer ausschliesslicher mit den politischen, so dass hier wie dort die Kluft sich vertiefte.

*c) Gegenmassnahmen: Christliches Vereinshaus, Kirchliche Hilfsgesellschaft, Gemeindevereine*

In der Kommission des Vereinshauses wurde kurz nach der Wahl Pfarrer Altherr's die Gründung einer «Gemeinschaft der Gläubigen mit Sitz im Vereinshaus» besprochen.<sup>281)</sup> Die «Wünschbarkeit und Wichtigkeit der Vereinigung der Christen unserer Stadt zu einer Gemeinschaft» schien unbestritten. Man betonte, dass der Antrieb dazu nicht in der Opposition gegen die staatlichen oder kirchlichen Behörden zu suchen sei. Zu einem aktiven Eingreifen in die politische und kirchliche Entwicklung konnte man sich aber auch nicht entschliessen, und so setzte sich die Meinung durch, «die Gemeinschaft möge mehr durch innere Kraft und Liebe üben sich offenbaren als durch äussere Gebärde». Was die Gegner die «Vereinshauspartei» nannten, war eine kleine Gruppe sehr aktiver Protestanten, die aber im Grunde die öffentliche Wirksamkeit scheute. Politisch hervorgetreten ist sie bei den Grossratswahlen von 1867 und 1870, nachher nur noch ein einziges Mal, 1878. Dennoch leistete das «Vereinshaus» mit seiner starken Aktivität in christlichen Liebeswerken und der Entfaltung einer Propagandatätigkeit, die derjenigen einer politischen Partei nicht nachstand und jedenfalls diejenige der Konservativen bei weitem übertraf, seinen Beitrag an die Erhaltung des orthodoxen Protestantismus in der Stadt. Mit Veranstaltungen aller Art, Gesangs- und Gebetsversammlungen, Gottesdiensten, Vorträgen und einer wahren Flut von Vereinsgründungen wurde während vieler Jahre ein grosser Teil der Bevölkerung erfasst.<sup>282)</sup> Dazu unterstützte das Vereinshaus Geistliche, die durch die neuen Verhältnisse in Bedrängnis geraten waren.<sup>283)</sup> In Befolgung einer Haltung, die Adolf Christ schon seit Jahrzehnten eingenommen hatte, wurde sorgfältig darauf geachtet, jeden Konflikt mit dem Staat zu vermeiden. Extreme Tendenzen, die sich bei religiösen «Massenveranstaltungen» gelegentlich ergeben konnten, wurden nicht geduldet, man bemühte sich, in jeder Hinsicht innerhalb der von Staat und Landeskirche gesetzten Ordnung zu bleiben.<sup>284)</sup>

Für die Erhaltung des orthodoxen Gottesdienstes, besonders des Jugendunterrichts, in den Gemeinden, die von Reformpfarrern betreut wurden, setzte sich die Kirchliche

Hilfsgesellschaft ein. Dies war eine private Vereinigung unter dem Vorsitz von Karl Sarasin, der sie begründet hatte und wohl auch weitgehend finanzierte. Sie sah ihren Zweck in der «Erhaltung und Förderung christlichen Lebens in der evangelischreformierten Kirche von Baselstadt, insbesondere durch Anstellung bibelgläubiger Geistlicher für Predigt, Jugendunterricht und Seelsorge».<sup>285)</sup> Eine freiwillige Institution greift hier hilfreich ein, wo die Kirche allein nicht mehr imstande ist, ihrer Aufgabe zu genügen. In diesem Kreis, der sich mit so bestimmter Zielsetzung zur Abwehr des kirchlichen Freisinns bekannte, ist die Verbindung mit dem politischen Bereich noch besser nachzuweisen als beim Vereinshaus: Von 21 Kommissionsmitgliedern der Kirchlichen Hilfsgesellschaft sind acht konservative Grossräte und fünf weitere gehören dem Kuratorium der ASZ an.<sup>286)</sup> Also auch die Zeitung war mit dem orthodoxen Protestantismus eng verbunden. Voraussetzung für die dritte Art des Zusammenschlusses, die Gemeindevereine, waren die kirchlichen Wahlen von 1880 und 1882, Höhepunkt des Richtungskampfes. Zugleich zeigt sich hier die Verflechtung der politischen Parteistellungen mit den Glaubensrichtungen am deutlichsten.

#### *d) Die Wahlen in die Synode 1880 und 1882*

Für die Synodalwahlen im Mai 1880 schliessen sich in allen vier Gemeinden sowohl die Freisinnigen als auch die Orthodoxen zusammen und geben ihre Vorschläge auf Flugblättern heraus, die sich in ihrer Aufmachung kaum von den politischen unterscheiden.<sup>287)</sup> Vier Artikel aus der ASZ erscheinen im Sonderdruck und bilden mit der Kandidatenliste der Konservativen das Gegenstück zu den violetten Werbezetteln der Freisinnigen. Diese letzteren veranstalten im Klingental eine Versammlung der Wähler aus allen Gemeinden. Auch in der vorwiegend «altgläubigen» Münstergemeinde entsteht ein «Wahlkollegium freisinniger Kirchgenossen», das sich um Pfarrer Zwingli Wirth schart. Immerhin werden, wie das auch in der Politik üblich war, Kandidaten der Gegner auf die eigene Liste gesetzt. Das Ergebnis dieser ersten parteimässigen Wahlen war eine spürbare Verstärkung der Reformier in den kirchlichen Behörden; einzig die Münstergemeinde konnte ihre sämtlichen orthodoxen Kandidaten durchbringen, in den volkreichen übrigen Gemeinden verloren Konservative wie Karl Wieland (Peter) oder Wilhelm Vischer, Pfarrer von Orelli, Eduard Preiswerk (Leonhard) ihren Sitz.<sup>288)</sup>

Die Mehrheit der Orthodoxen in der Synode betrug jetzt nur noch sieben oder acht Stimmen. In ihren Kommentaren stellt die ASZ das Peinliche des vergangenen Wahlkampfes fest. Man findet es stossend, dass die Mehrheit der Gewählten kein unmittelbares Interesse an den Anliegen der Kirche habe und nicht eigentlich eine Vertretung der Kirchgänger darstelle. Diese würden nun erdrückt von wenigen, aber aktiven kirchlichen «Parteimännern».<sup>289)</sup> Doch es sollte noch schlimmer kommen: Aufgrund der Volkszählung von 1880 ergab sich, dass die Zahl der Mitglieder der Synode erhöht werden musste. Zu Leonhard und Theodor betrug die Zunahme der protestantischen Be-

völkerung je 43%, in der Münstergemeinde nur 14%.<sup>290)</sup> Nach den bisherigen Erfahrungen war vorauszusehen, dass die Wahlen in diesen stark angewachsenen Gemeinden zugunsten der Freisinnigen ausfallen würden. Der Kirchenrat, dem die neuen Zahlen mitgeteilt wurden, traf keine Entscheidung, sondern überliess sie der Regierung. Diese beschloss, *vor* dem regulären Termin, bereits im Februar 1882, Neuwahlen anzusetzen. Obwohl sich die Konservativen, in richtiger Erkenntnis des Ausgangs, im Grossen Rat zur Wehr setzten, kam es dazu.<sup>291)</sup> Bei einer hohen Stimmbeteiligung ergab sich wie erwartet eine starke Vermehrung der freisinnigen Vertretung: Von den 21 neuen Mitgliedern der Synode gehörten jetzt 18 der Reformpartei an, so dass das Verhältnis nun 35 zu 45 zugunsten der Freisinnigen stand. In diesen Tagen fühlten sich die Konservativen von einer bedrohlichen Macht erdrückt; es war zu befürchten, dass bei einer Fortdauer dieser Entwicklung die Synode schliesslich ganz zum Instrument der Reformtheologie gemacht würde. Gegen diese als Vergewaltigung empfundene Majorisierung durch die Reformpartei glaubten sie, den Schutz der Bundesverfassung, die Gewährleistung der Glaubensfreiheit anrufen zu müssen.<sup>292)</sup>

In einem Vortrag in der Kirchlichen Hilfsgesellschaft sprach Wilhelm Vischer über die Lage der Kirche in Basel. Die Trennung der orthodoxen Kirche vom konfessionslos gewordenen Staat scheint ihm unvermeidlich. Die Gläubigen seien in eine Bedrängnis geraten, aus der nur ein näherer Zusammenschluss und der Wille zum Durchhalten heraushelfen könne. Ohne sich auf theologische Erörterungen einzulassen, glaubt er, das Kriterium für die Gegner der Reform, die «Altgläubigen», darin zu finden, dass ihre Einstellung zu den Grundgehalten des Christentums eine aktive ist, eine Bejahung. Deswegen schlägt er für sie die Bezeichnung «Positive» vor.<sup>293)</sup> Seine Anregung wurde aufgegriffen und führte in den Gemeinden zur Bildung kirchlicher Vereine. Es entstehen 1882 der Positive Gemeindeverein Kleinbasel (er soll im Mai bereits 250 Mitglieder zählen) und im folgenden Jahr derjenige von Münster/Leonhard. In der Petersgemeinde bestand ein Positiver Gemeindeverein schon seit 1879.<sup>294)</sup> Diese kirchlichen Vereinsgründungen, die zur Abwehr des theologischen Freisinns entstanden, gehen also den konservativen Quartiervereinen, die im Bereich der Politik denselben Zweck verfolgten, um ein wenig voraus. Es ist interessant und für die Konservativen in Basel bezeichnend, dass der Zusammenschluss sich zuerst im Bereich des kirchlichen Lebens vollzog. Obwohl die Beweise im einzelnen fehlen, darf angenommen werden, dass kirchliche Gemeindevereine und politische Quartiervereine sich gegenseitig beeinflusst haben. Im Oktober desselben Jahres 1882 wurde ein Anzug, der die Aufhebung des Taufzwangs als Voraussetzung für die Konfirmation forderte, von der Synode an den Kirchenrat überwiesen. Diesem neuerlichen Angriff auf eine bekenntnismässige Institution der Basler Kirche hielt Wilhelm Vischer nicht mehr stand. Aufgrund seiner Überzeugung, «dass in der fraglichen Angelegenheit auch das geringste Entgegenkommen vom Übel sei», reichte er dem Kirchenrat sein Entlassungsgesuch ein, das stillschweigend gewährt wurde.<sup>295)</sup> Das Aufgeben dieser letzten Position im Bereich der Kirche war für diesen späten Vertreter der alt-konservativen Staatsauffassung mehr



## An die Wähler der Münstergemeinde!

Wiederum tritt an den protestantischen Theil des Baslervolkes die Aufgabe heran, die Hälfte seiner obersten Kirchenbehörde, **der Synode**, neu zu bestellen.

Die Synode ist in's Leben gerufen worden zum Zweck der Ordnung kirchlicher Angelegenheiten. In Wahrheit dient die Synode diesem Zweck jedoch nicht allein, sondern sie ist, dank des unheilvollen Zustandes, zwei einander gegenüberstehende Glaubensrichtungen aneinander zu koppeln, zu einem Streitboden geworden, von Seite der Reformer zur Erlangung der Herrschaft, von Seite der Positiven zur Erhaltung des **Väterglaubens** in der Landeskirche.

Unter dem Ruf — Freiheit für Alle — strebt seit Jahren die Reformpartei auf dem Boden der Synode die Zerbröckelung der Basler Bekenntniskirche an und hat es bereits verhängnißvoll weit darin gebracht. Ja, die genannte Partei ging sogar soweit, einen Fundamentstein der Kirche Christi, **die Taufe**, die unser Herr Jesus Christus in höchsteigener Person eingesetzt hat, als unnützes Gemäuer auf's offene Feld zu werfen, stetsfort unter dem Ruf — Freiheit — ohne zu fragen, ob solche Freiheit nicht gerade das höchste Volksgut, den bewährten Väterglauben, untergrabe und schädige.

Die Basler Kirche steht durch die verhängnißvolle That, die Taufe frei zu geben, einzigartig da in der ganzen christlichen Welt; wahrlich zu Schand und Spott für unsere Vaterstadt.

Die Basler des 16. Jahrhunderts haben mannhaft und entschlossen ihr Staats-, Volks- und Familienleben auf den unwandelbaren Boden des lauteren Evangeliums gestellt. Sie haben das Wort: „**Ich schäme mich des Evangelij von Christo nicht, denn es ist eine Krafft Gottes, die da selig macht Alle, die daran glauben**“ als Wahlspruch um den Baseltad geschrieben. Diese unverwelkliche Krafft hat sich im Laufe der Jahrhunderte zum Wohl und Heil unserer Stadt bewährt!

Dem Basler Volk des 19. Jahrhunderts steht es nicht zu, die Wahrheit, die die Alten angenommen haben, zu stürzen, — denn Erde und Himmel vergehen, aber Gottes Wort wird bestehen in Ewigkeit; — allein es steht dem Baslervolke bevor, **entweder** durch die Wahl evangelisch gesinnter Männer sich zur göttlichen Wahrheit zu bekennen **oder** aber durch die Wahl Andersgesinnter noch weiter von der Wahrheit abzukommen und sich noch weiter von dem Urquell aller Lebenskrafft abzuwenden und zu entfernen, als es leider bereits geschehen ist.

Ob das Baslervolk auf der betretenen schiefen Bahn weiter fortschreiten will, das soll sich am Wahltag zeigen!

Entweder giebt sich der Theil unseres Volkes, der die Zerstörungenbestrebungen der Reformpartei nicht billigt, durch ferneres Gewährenlassen derselben selbst auf, oder aber es ist noch Glauben, Ueberzeugungstreue und Muth genug vorhanden, **um dem Treiben der genannten Partei ein energisches Halt zu gebieten!**

Hiezu bietet der 20. Mai Gelegenheit!

Der Münstergemeindeverein der Positiven erachtet es als seine Pflicht und Aufgabe, den Wählern durch vorsehende Aufklärung die Bedeutung und Wichtigkeit der Synodalwahlen vorzuhalteln und ihnen dadurch an's Gewissen zu reden.

Wer will, daß der alte Väterglaube, auf den vor Jahrhunderten die Baslerkirche gegründet wurde und der unserer Stadt wahrlich nur zur Ehre, zu Glück und Segen gereicht hat, in unserer Kirche nicht weiter untergraben und zerstört werde, der gebe seine Stimme den unten verzeichneten Männern.

**Seibe Keiner daheim**, dem am Wohl und Heil unserer Stadt, Volk und Kirche etwas gelegen ist.

Basel, Mai 1883.

**Der Münstergemeindeverein der Positiven.**

### Wahlvorschlag.

Herr Dr. Adolf Burdhardt	Herr Prof. Dr. Joh. Niggenbach
„ Dr. Eduard Thurnehsen	„ Pfarrer Wilhelm Arnold
„ Ed. Bernoulli-Niggenbach	„ Carl Wid-Merian
„ Pfarrer Sam. Preiswert	„ Wilhelm Schneider-Wirz
„ Rathsherr Carl Sarasin	

Herr Schulinspektor W. Koch hat sich eine Wiederwahl auf's entschiedenste verbeten. — Herr Prof. Rud. Stäbelin wird zu St. Remhard vorgeschlagen.

Wahlzeit: Sonntag, den 20. Mai, von 10 bis 2 Uhr im Steinschulhaus.

Abb. 13: Aufruf des Münstergemeindevereins der Positiven zu den Synodalwahlen von 1883



als eine «politische Niederlage», die man mehr oder weniger kaltblütig einstecken konnte. Verzicht hatte hier den Charakter von Endgültigem.

Doch der Bogen war bereits überspannt. Die regulären Wahlen vom Mai 1883 brachten ein leichtes Anwachsen der Zahl der positiven Vertreter, so dass sie jetzt wieder über eine kleine Mehrheit verfügten, d.h. etwa gleich wie 1880 standen. Die Stimmeteiligung war besonders in der Münstergemeinde höher als 1880. Doch die alte Gepflogenheit, Angehörige der andern Richtung auf die Listen zu nehmen, wurde nicht mehr geübt.<sup>296)</sup> Die Positiven hatten, im Gegensatz zu den letzten Wahlen, jetzt einen Massstab gefunden, nach dem sie sich richten konnten, einen Begriff, der eine geistige Sammlung ermöglichte: die Bewahrung des Väterglaubens. Das Flugblatt mit ihrem Wahlvorschlag trägt – umgeben von den Jahreszahlen 1529 und 1883 – das Wort aus dem Römerbrief, das vor 350 Jahren den Eingang zur Reformationsordnung gebildet hatte.<sup>297)</sup> Dieser Hinweis auf den Ursprung der Basler Bekenntniskirche vermochte es offenbar, nun auch diejenigen Kreise zum Wählen zu bringen, die wohl Kirchgänger, aber bis jetzt keine kirchlichen Wähler gewesen waren. Von diesem Zeitpunkt an war die «positive» Mehrheit in der Synode nicht mehr gefährdet. In diesem einen Bereich hatten sich die Konservativen behaupten können. Allerdings war jetzt der Höhepunkt der Richtungskämpfe überschritten, und die Gegensätze flauten langsam ab.

## 2. Kapitel

### *Die Kämpfe um Schule und Religionsunterricht*

Parallel zu den geschilderten Richtungskämpfen wurden nicht weniger heftige Diskussionen um das Schulwesen geführt. Dieser Abschnitt der Basler Geschichte ist allerdings sowohl durch Paul Burckhardt als auch durch eine Spezialuntersuchung erschöpfend dargestellt.<sup>298)</sup> Eine Behandlung dieses Themas darf in unserm Zusammenhang aber doch nicht fehlen, weil sich hier an einem zentralen Punkt wichtige Elemente des konservativen Denkens aufzeigen lassen. Die Tatsache, dass das Verhältnis der Schule zur Religion, beziehungsweise dasjenige des Staates zu Religion und Kirche im Mittelpunkt stand, dass also die weltanschaulichen Gesichtspunkte stärker hervortraten als die im engeren Sinn politischen, rechtfertigt die Behandlung an dieser Stelle, d.h. im Rahmen der kirchlichen Haltung der Konservativen.

In langsamer Entwicklung hatte sich das Schulwesen im 19. Jahrhundert aus der Verflechtung mit der Kirche gelöst. Eine Reihe von Gesetzen über die Elementarschulen hielt die neue Stellung des Erziehungswesens innerhalb der Verwaltung fest. Die Schulen wurden vom Organismus der kirchlichen Gemeinden getrennt und einer staatlichen Aufsichtsbehörde, den Inspektoraten, unterstellt. Die Gemeindegeistlichen, die bisher die Schulen betreut und beaufsichtigt hatten, büssten ein erhebliches Mass ihres Einflusses auf Erziehung und Unterricht ein. Entsprechend dieser Säkularisierungsbe-

wegung verlor auch der Religionsunterricht die zentrale Stellung, die ihm bisher eingeräumt war: In den Gesetzen von 1870 wurde er als nicht mehr obligatorisch erklärt. Im engeren Bereich des Erziehungswesens vollzieht sich die auf allen Lebensgebieten festzustellende Erscheinung: die Durchdringung einer bisher konfessionell geschlossenen Bevölkerung mit neuen Elementen.

Mit der selbständigeren Stellung der Elementarschulen und dem Aufkommen neuer Schultypen (Realgymnasium, Gewerbeschule) ergaben sich gelegentlich Reibungen zwischen kirchlichem und staatlichem Unterricht. Denn die Geistlichen hielten an ihrer Form der kirchlichen Unterweisung fest, ohne sich um die Bestimmungen der Schule zu kümmern.<sup>299)</sup> Es herrschte in dieser Hinsicht, wie sich ein Regierungsmitglied einmal ausdrückte, völlige Anarchie.<sup>300)</sup>

Immerhin war es so, dass beim Fehlen jeglicher amtlicher Bestimmung stillschweigendes Einverständnis zwischen Pfarrern und Lehrern bestand,<sup>301)</sup> ein Zustand, der erst in Frage gestellt wurde, als der grundsätzliche Meinungskampf über Schule und Religion ausbrach. So wie vorläufig die Ansprüche der protestantischen Geistlichen auf die Zeit und die Kräfte der Schüler mit wenigen Ausnahmen geduldet wurden, so erfreute sich auch die katholische Schule der wohlwollenden Respektierung durch die Behörden.<sup>302)</sup> Die Verbindung zwischen der Regierung und der katholischen Gemeinde, die sich seit 1857 kräftig entwickelte, war während Jahrzehnten gewährleistet durch den Vorsteher des Kirchen- und Schulkollegiums, Ratsherr Adolf Christ.<sup>303)</sup> Seine überlegene Persönlichkeit vermochte es, mit Geschick und Diplomatie, wobei gelegentlich auch Druck ausgeübt werden konnte, schon die Keime von Konflikten zu erfassen und sie zu ersticken, bevor ihre Gefährlichkeit offenkundig geworden war.<sup>304)</sup> Dies war umso eher möglich, als die etwa 12 000 Katholiken, die um 1870 in Basel lebten, in ihrer überwiegenden Mehrheit einer Bevölkerungsschicht angehörten, die einen gesellschaftlichen oder politischen Einfluss gar nicht ausüben konnte.

Als die Freisinnigen im Oktober 1873 die Beaufsichtigung der katholischen Schule durch den Staat forderten, wehrten sich die Konservativen entschlossen für die Unabhängigkeit der konfessionellen Minorität. Die ASZ bekannte sich dabei zu einer durch die Gesetzgebung bereits überholten Auffassung der Schule, die, aus der Gemeinde hervorstwachsend, in Fortsetzung und Unterstützung der von der Familie geleisteten Bestrebungen, Moral und Charakter zu bilden und zur wahren Religiosität hinzuführen habe.<sup>305)</sup> Aber erst als Wilhelm Klein, der 1875 das Erziehungsdepartement übernommen hatte, daran ging, sein längst geplantes kulturpolitisches Programm durch ein neues Schulgesetz zu verwirklichen, entbrannte der Kampf der Parteien um die Stellung der Schule im neuen Staat. Paul Speiser, der 1878–1881 als Kleins Nachfolger dem Erziehungswesen vorstand, konnte in der kurzen Zeit seines Wirkens Kleins Entwurf beseitigen und ein eigenes Schulgesetz schaffen.

Aus dem ganzen Fragenkomplex sollen drei Punkte herausgegriffen werden, die die verschiedenen Einstellungen der Parteien zeigen: die Dauer der Schulpflicht, die Unentgeltlichkeit des Unterrichts und die religiöse Unterweisung.

### *a) Schulpflicht*

Speisers Vorschlag einer auf vier Jahre Primar- und vier Jahre Mittelschule beruhenden achtjährigen Schulpflicht vermochten die meisten Konservativen zuzustimmen.<sup>306)</sup> Der einzige Widerspruch gegen diesen Plan, der sich gegenüber dem Entwurf von Wilhelm Klein sehr gemässigt ausnimmt, ging von C.F. Burckhardt aus: Er setzte sich dagegen zur Wehr, dass bei verlängerter Schulzeit der Staat einen stärkeren Einfluss auf die Jugend gewinnen sollte, weil dadurch die Einwirkung von Familie und Kirche geschwächt würde. Hinter dem sozialen Verantwortungsgefühl («die Kinder sollen möglichst rasch in der Lage sein, ihren Beitrag zum Broterwerb der Familie zu leisten») verbirgt sich das zutiefst im konservativen Bewusstsein verwurzelte Misstrauen gegen den Staat als eine unberechenbare, abstrakte Grösse, der man am wenigsten die Rolle des Erziehers übergeben möchte.<sup>307)</sup> In Kleins Schulprogramm (mit einer einheitlichen Schule von fünf und drei Jahren) sieht Burckhardt eine unheilvolle Überschätzung des blossen Wissens. Nicht dieses, sondern «Fleiss, Gewissen, Charakter, häusliche Zucht» seien die wahren menschlichen Werte, die durch die Schule nur bedingt vermittelt würden und vor allem in den Familien gepflegt werden müssten. Es sei nicht Aufgabe des Staates, gebildete Leute zu formen und schon gar nicht, junge Menschen für eine Tätigkeit auszubilden, die sie ausserhalb ihrer Vaterstadt ausüben würden. Ebenso stossend scheint ihm der Gedanke, dass Niedergelassene, also Nicht-Bürger, in Basel gratis ausgebildet würden!<sup>308)</sup> Man wundert sich, von einem Angehörigen der alten Gesellschaft solch bildungsfeindliche Äusserungen zu vernehmen, und dies zu einem Zeitpunkt, da die Tradition der Humanistenstadt noch in voller Blüte stand – aber es ist zu bedenken, dass Burckhardt eben an die Form von Bildung denkt, die er selbst und seine Generation genossen hat: heimatliches Gymnasium und Universität, ergänzt durch den Besuch deutscher Hochschulen, gefolgt von ausgedehnten Bildungsreisen, von denen unter andern Gewinnen die Kenntnis der fremden Sprachen mitgebracht wurde, praktische Ausbildung in einem der vielen Verwaltungszweige der Stadt durch freiwillige, natürlich unbezahlte Tätigkeit, die schliesslich zu den verantwortungsvollen Stellungen in der Leitung des Staatswesens führte.<sup>309)</sup> An dem hohen Bildungsniveau der Basler Herrengeschlechter hatte die Schule im ganzen einen verhältnismässig geringen Anteil, und die Kultur des alten Basel war ohne das Zutun des Staates erwachsen.

### *b) Unentgeltlichkeit des Unterrichts*

Noch deutlicher als im Parlament kann C.F. Burckhardt seine Ansicht äussern, als im Erziehungsrat die Unentgeltlichkeit des Unterrichts besprochen wird. Seine grundsätzliche Befürwortung des Schulgeldes beruht auf dem Gedanken, dass für eine Leistung des Staates, den Unterricht, eine Gegenleistung des Bürgers gefordert werden müsse. Ein Verzicht auf eine auch noch so kleine Anstrengung wäre ein Verstoss gegen das Prinzip der Gleichheit. Mit der Bestimmung des unentgeltlichen Primarunterrichts

habe die Bundesverfassung einen Schlag verübt gegen die Würde der Familien: «Die Erziehung der Kinder ist die erste und heiligste Pflicht des Bürgers», dafür soll er etwas leisten. Nimmt man ihm die Leistung völlig ab, so wird ihm die Erfüllung der Pflicht verunmöglicht. In der Gleichheit der politischen Rechte bei simultaner Ungleichheit der Leistungen sieht Burckhardt eine Gefahr für den Bestand der Demokratie.<sup>310)</sup> Dass er mit diesen Ansichten auch im Kreis seiner konservativen Freunde allein steht, ist ihm bewusst.

### *c) Stellung des Religionsunterrichts*

Die Schule Wilhelm Kleins sollte, entsprechend der Absicht ihres Schöpfers, eine Stätte der Heranbildung tugendhafter Staatsbürger sein, grundsätzlich konfessionslos und ohne religiösen Unterricht. Nach der freisinnigen Auffassung sollte diese neutrale, auf einem rein weltlichen Ideal beruhende Staatsschule auch die einzige sein: Privatanstalten wie die katholische Schule hatten daneben keinen Platz. Gegen die Aufhebung des Religionsunterrichts war, schon als Klein noch im Sattel sass, von verschiedenen Seiten Einspruch erhoben worden.<sup>311)</sup> Es zeigte sich, dass dies eine der wichtigen Fragen war, an der die Parteistellungen scharf hervortraten. Speiser hatte, nach Einholung der Meinungen sowohl der Lehrerschaft als der Kirche, in den ersten sechs Schuljahren den Religionsunterricht als fakultatives Schulfach stehen lassen. Dies schien deswegen möglich, weil die Zahl der katholischen Kinder, die die öffentlichen Schulen besuchten, im Steigen begriffen war.<sup>312)</sup> Die meisten dieser Kinder nahmen an dem von protestantischen Lehrern erteilten Religionsunterricht teil, und es schienen dabei kaum je Reibereien zu entstehen. Diesen Zustand wollte Speiser erhalten. Dabei war es für ihn selbstverständlich, dass die katholische Schule bestehen blieb für diejenigen Katholiken, die Wert auf eine Erziehung ihrer Kinder im Sinn ihrer Kirche legten. Beides, protestantischer Unterricht und Belassung der katholischen Schule, d.h. eines *modus vivendi*, der schon seit Jahrzehnten bestand, wurde in den nun einsetzenden Kämpfen zu einem Anliegen, das die Konservativen zu dem ihren machten.

In seiner Begründung zum Schulgesetz betont Speiser, dass es wichtig sei, gerade im jetzigen Augenblick der Spaltung des Protestantismus den Religionsunterricht in der Schule zu belassen, weil «ein rein negatives Verhalten des Staates leicht den Schein erwecken könnte, als ob er gegen die Religion gleichgiltig oder derselben gar unfreundlich, wo nicht feindselig gesinnt wäre».<sup>313)</sup> Bis zum Ende des sechsten Schuljahres sind es also, nach Speisers Gesetz, die Lehrer, denen der Religionsunterricht obliegt. Mit dem siebten Schuljahr erst beginnt der Unterricht durch die Geistlichen. Zwischen ihnen und der Schule wird in langwierigen Verhandlungen schliesslich eine Vereinbarung getroffen, in der die Anzahl der Stunden festgehalten wird, die die verschiedenen Schulen für den kirchlichen Unterricht freihalten. Die «Ordnung für den kirchlichen Religionsunterricht der Jugend in den evangelisch-reformierten Gemeinden», die am 8. Juli 1881 in Kraft trat, ist das Werk einer kleinen Kommission, in der Wilhelm Vi-

scher die Hauptarbeit bewältigt hat.<sup>314)</sup> Diese Leistung, die darin bestand, die bisherigen völlig ungeordneten Verhältnisse so zu regeln, dass Schule und Kirche in gleicher Weise befriedigt wurden, ist neben Speisers Schulgesetz der Beitrag der Konservativen zum Gebäude des Basler Erziehungswesens.

#### *d) Verteidigung der Katholischen Schule durch die Konservativen*

Unter Speisers Nachfolger, dem freisinnigen J.J. Burckhardt, werden diese Bemühungen um Verständigung zwischen Schule und Kirche fortgesetzt und finden ihren Niederschlag in einer weiteren Reihe von Vereinbarungen.<sup>315)</sup> Das Problem der katholischen Schule in der protestantischen Stadt, in der der politische und religiöse Freisinn Fortschritte machte, war noch nicht gelöst. Nachdem nicht nur das Klein'sche Schulprojekt unterlegen, sondern auch auf eidgenössischem Boden der Versuch der Vereinheitlichung des Primarschulwesens gescheitert war, setzte der Freisinn in Basel nochmals an und richtete seine Bemühungen gegen den Bestand der katholischen Schule. Den Beschluss der Behörden, der die Lehrtätigkeit von Geistlichen verbot und somit der katholischen Schule einen tödlichen Schlag versetzte, bekämpften nicht nur die Katholiken selbst, sondern in ihrer überwiegenden Mehrheit auch die Konservativen. Mit der katholischen Schule wollten sie sowohl eine private Institution vor dem Zugriff des radikalen Staates retten, als auch die Rechte einer in der Abwehr befindlichen Minderheit, mit der sie sich trotz vieler Verschiedenheiten solidarisch fühlten, schützen. Es sind die Quartiervereine, die sich zur gemeinsamen Aktion zusammenfinden und einen Aufruf zur Erhaltung der katholischen Schule publizieren.<sup>316)</sup> Dem Argument, dass der «Vaticanismus» eine Gefahr bilde, wird entgegengehalten, dass die Katholiken in Basel niemals eine kulturkämpferische Haltung eingenommen hätten, sondern dass der konfessionelle Friede durch das unduldsame autoritäre Gebaren der herrschenden Partei bedroht sei.<sup>317)</sup> In der Grossratsdebatte vom 28. Januar 1884 setzen sich alle konservativen Redner für die Erhaltung der katholischen Schule ein. Der Umstand, dass dem Staat bei einer Aufhebung der privaten Anstalt grosse Kosten erwachsen würden, wird von Regierungsrat Speiser in einer Versammlung des Albanquartiervereins hervorgehoben.<sup>318)</sup> Unmittelbar vor der Volksabstimmung kommt es zu dem seltenen Ereignis einer überparteilichen Volksversammlung. Als Initianten treten «einige protestantische Grossräte» auf, die Leitung hat Redaktor Brüstlein.<sup>319)</sup> Bei einer hohen Stimmbeteiligung wird am 24. Februar 1884 aber der ursprüngliche Beschluss des Regierungsrates gutgeheissen, d.h. die Lehrtätigkeit der Geistlichen verboten und damit das Verdikt über die katholische Schule ausgesprochen.

#### *e) «Toleranzedikt» und Beschwerde der Gemeindevereine*

Mit der Aufhebung der privaten Anstalt wurde das Problem des Religionsunterrichts erst recht aufgeworfen. Denn die katholischen Schüler strömten jetzt in die staat-

lichen Schulen und mussten in den ersten sechs Jahren dem von den Lehrern erteilten Unterricht folgen. Es liegt durchaus in der Linie der früher erwähnten Praxis der Verständigung, wenn nun der Vorsteher des Erziehungsdepartements an die Schulleitungen ein Rundschreiben richtete und auf diesen Sachverhalt aufmerksam machte. Da der Religionsunterricht laut Schulgesetz allen Konfessionen offenstünde, sei er «anhand der biblischen Geschichte so zu behandeln, dass den verschiedenen kirchlichen Konfessionen und Richtungen durch alleinige Hervorhebung der gemeinsamen sittlich religiösen Lehren Rechnung getragen wird». Die Unterweisung dürfe daher «weder dogmatisch noch konfessionell gefärbt sein».<sup>320)</sup>

Es ist bezeichnend für die gespannte Situation jener Tage, dass dieses massvolle Schreiben, das als Weisung innerhalb des Schulbetriebs gemeint war, an die Öffentlichkeit gezogen wurde und dort den heftigsten Protest hervorrief. Es sind die protestantisch orthodoxen Kreise, die sich zur Wehr setzen, die vier positiven Gemeindevereine reichen eine Beschwerde ein.<sup>321)</sup> Im Schreiben des freisinnigen Regierungsrates J.J. Burckhardt sehen sie einen Angriff auf die Rechte der Eltern, ihre Kinder im Sinn des Protestantismus erziehen zu lassen und eine Verletzung der bestehenden Vereinbarung zwischen Staat und Kirche: «Der Staat ist nur dann wirklich konfessionslos, wenn er seinen Angehörigen konfessionellen Unterricht gibt.» In dieser Auffassung ist als Autor des Protests unschwer der Urheber des Schulgesetzes zu erkennen, Paul Speiser, der sein Werk in der Hand seines freisinnigen Nachfolgers verdorben sieht.<sup>322)</sup> Hinter den religiösen Vereinen verbirgt sich die politische Opposition der Konservativen, die sich in Ermangelung einer eigenen Organisation der kirchlichen Gruppierungen bedient. Wiederum finden wir bestätigt, dass der Zusammenhalt der Konservativen im kirchlichen Bereich stärker und auch besser fassbar ist als im nur politischen, wo so oft die Differenzen überwiegen und die individuellen Meinungen die geschlossene Stellungnahme unmöglich machen. Die Wandlung, die die Schule von ihrer ursprünglichen Stellung im protestantischen Staat vollzogen hatte, darf nach dieser Ansicht nicht in Richtung der Konfessionslosigkeit gehen, sondern sie hat die verschiedenen Glaubensrichtungen zu gewährleisten und zu schützen.

Der von Speiser formulierten Auffassung der orthodoxen Konservativen kommt nun nicht nur die Kirche, sondern die Schule selbst zu Hilfe. In einer von den Lehrervereinen veranstalteten öffentlichen Versammlung sprechen sich die meisten Erzieher aus pädagogischen Gründen für die Beibehaltung des Religionsunterrichtes aus.<sup>323)</sup> Das sachliche Interesse tritt nun so sehr in den Vordergrund und vermag die Parteipositionen so zu erschüttern, dass die ASZ es fertig bringt, die Motive zu Kleins Schulprogramm auszugraben und lange Partien daraus zu zitieren.<sup>324)</sup> Es zeigt sich, dass die sittliche Verantwortung und der echte erzieherische Ernst, die das Projekt des freisinnigen Schulmannes auszeichnen, mit der konservativen Haltung gar nicht unvereinbar sind. Auf beiden Seiten will man nichts wissen von einer religiösen Unterweisung, die keiner Konfession verpflichtet wäre und nur einen Absud allgemeiner moralischer Lehren darstellen würde. In diesem Augenblick, wo Kleins Schulprogramm längst be-

graben war, kommt dieser verspäteten Zustimmung der Gegner natürlich keine politische Bedeutung mehr zu, und der Urheber mag sie mit gemischten Gefühlen zur Kenntnis genommen haben.

Unterdessen richtet das Erziehungsdepartement eine Anfrage an die Volksschulen, um zu erfahren, ob die Beschwerde der Gemeindevereine begründet sei oder nicht.<sup>325)</sup> Die beiden Fragen: ob der Religionsunterricht zu Klagen Anlass gegeben habe und ob seit dem Übertritt der katholischen Schüler, beziehungsweise seit Burckhardts «Toleranzedikt», sich Schwierigkeiten eingestellt hätten, werden von allen Schulleitungen, Inspektoraten sowie Lehrerkonferenzen verneint. Die Antworten lauten übereinstimmend dahin, dass die religiöse Unterweisung durch die Lehrer auch nach dem Eintritt der Katholiken sich bewährt habe und keiner Remedur bedürfe.<sup>326)</sup> Der Bericht der Mädchenprimarschule hebt hervor, dass die Lehrer, die beiden Glaubensrichtungen angehörten (auch Katholiken wurden jetzt als Lehrer angestellt), den Religionsunterricht um seiner erzieherischen Wirkung willen ganz besonders schätzten. Und bei der Mädchensekundarschule heisst es: «... dass von dem Streit, der in religiösen Dingen die Alten trennt, in der Schule nie Erwähnung getan (wird)». Im alltäglichen Leben nahmen sich die Dinge anders aus als es die Zeitungspolemiken wahrhaben wollten. Aufgrund seiner Erhebungen beantragte J.J. Burckhardt die Abweisung der Beschwerde, was am 10. Januar 1885 vom Regierungsrat gutgeheissen wurde.

#### *f) Nochmaliges Aufflackern 1885*

Zu einer vorläufig letzten Aussprache über den Religionsunterricht kommt es im April 1885, als von freisinniger Seite nochmals ein Vorstoss zu seiner Beseitigung aus der Schule gemacht wird.<sup>327)</sup> Hier überschneiden sich die Stellungnahmen: Aufgrund seiner Erfahrungen als Rektor einer höheren Schulanstalt tritt Fritz Burckhardt wie früher schon für die Trennung des konfessionellen vom wissenschaftlichen Unterricht ein. Sein Erziehungsideal kann sich nicht mit einer vom lebendigen Glauben getrennten farblosen moralischen Unterweisung begnügen.<sup>328)</sup> Die gegenteilige Meinung wird vom freisinnigen Regierungsrat Ernst Brenner, dem späteren Bundesrat, vertreten, der sich zu der Notwendigkeit einer auf biblischen Belehrungen beruhenden sittlichen Erziehung in der Schule bekennt und sich dabei auf die Motive zum Speiser'schen Schulgesetz beruft. Ganz ablehnend ist in dieser Diskussion die Haltung Wilhelm Visschers: als rettende Massnahme sieht er nur den Weg, den er auch für die Kirche vorgeschlagen hat: Wenn der Staat nicht mehr für die religiöse Erziehung sorgt, so bleibt nur die Gründung freier Schulen, «Basel ist nicht die Welt – der Kampf wird im Sinn der Freiheit entschieden».<sup>329)</sup> Weniger polemisch und sehr viel massvoller äussert sich Paul Speiser. Er geht so weit, Kleins Prinzip der Ausschliessung des Religionsunterrichts als richtig zu erklären, allerdings mit dem Vorbehalt, dass «der religiöse Standpunkt des Lehrers dabei nicht zum Ausdruck kommen dürfte». Dies sei aber der Fall: «Nun ist aber die Voraussetzung eines wirklich erziehenden Unterrichts, dass er auf einer be-

stimmten religiösen Grundlage beruhe – denn die Lebensanschauung eines Menschen hängt im letzten Grund von seiner religiösen Anschauung ab.» Damit ist der konservative Standpunkt wiederum fixiert: die Absage an das rein weltliche Ideal des vollkommenen Staatsbürgers. Wenn auch nicht in Form eines Bekenntnisses, wie es Adolf Christ einige Jahrzehnte früher in der Mitte des Rates noch ausgesprochen hatte, sondern als persönliche Überzeugung, aus der kein Hehl gemacht wird, wird hier bei einem Liberal-Konservativen, der höchstes allgemeines Ansehen genießt, die Verankerung im Metaphysischen sichtbar.

Mit 56 gegen 34 Stimmen wurde der Anzug Huber abgelehnt; der Religionsunterricht blieb in der Schule.

### 3. Kapitel

#### *Das Verhältnis zu den religiösen Bewegungen der Jahrhundertwende*

Aus der Parallelität der politischen und der kirchlichen Parteistellungen, die für die Richtungskämpfe der 1880er Jahre charakteristisch waren, wird deutlich, dass das christliche Bewusstsein der Menschen jener Zeit in Basel zusammenfiel mit dem Gefühl ihrer Identität als Bürger dieser Stadt. Das christliche Bekenntnis (ob freisinnig oder orthodox) war ein Attribut des Bürgertums, so wie die bürgerliche Existenz in der Zugehörigkeit zur christlichen Religion ihre Bestätigung fand. Es zeigt sich nun, dass diese geistige Haltung sich zu einem Quietismus entwickeln konnte, der einer anspruchsvolleren Form von Religiosität scharf entgegengesetzt war. Dass echtes Christentum sich nicht mit der Identifikation an das Bestehende begnügen konnte, sondern dass seine Kraft in der Bewegung liege, in einer Dynamik, die nicht nur den einzelnen Menschen, sondern auch gesellschaftliche Strukturen ergreifen und verändern musste. Diese Erkenntnis bildete eine der Grundlagen und einen wichtigen Bestandteil der zu Beginn des Jahrhunderts von Hermann Kutter und Leonhard Ragaz verkündeten Botschaft. Die religiös-soziale Bewegung wollte mehr als die Behebung sozialer Not durch gut gemeinte Reformen – mehr auch als die Mitwirkung einzelner engagierter Christen in der aktiven Politik, z.B. als Vertreter in einem Parlament – sie sah in der Partei der Bewegung, der Sozialdemokratie, das «unmittelbare» (Kutter) Wirken Gottes, das «Weben und Walten des schöpferischen Gottesgeistes» (Ragaz).<sup>330</sup>

Dieses radikal neue, ausserhalb des Bürgertums sich aufbauende Verständnis des Christentums, das den Rationalismus des 19. Jahrhunderts ebenso weit hinter sich liess, als es weite Horizonte der Zukunft öffnete, war bei den genannten, Kutter und Ragaz, fast unabhängig voneinander, durch innere Erfahrung gewachsen. Der Biograph von Leonhard Ragaz, Markus Mattmüller, hat aber aufgezeigt, dass bei aller Selbständigkeit der Entwicklung ein gemeinsamer Ausgangspunkt besteht, der dem süddeutschen Pietismus angehörende Pfarrer Christoph Blumhardt aus Bad Boll, der



sich 1899 öffentlich zum Sozialismus bekannte und in der Folge während einiger Jahre dem württembergischen Landtag angehört hatte. Aufgrund der Wirkung, die von Bad Boll ausging, müsste man, nach Mattmüller, von einer Blumhardt-Bewegung sprechen. Diese Bewegung hatte in Basel eine beträchtliche Anhängerschaft; Otto Zellweger, der Redaktor der Basler Nachrichten, hatte sich als junger Mann von Blumhardt stark betroffen gefühlt. Es wird deshalb versucht, im folgenden den Einfluss der Blumhardt-Bewegung auf die Politik der Liberal-Konservativen um die Jahrhundertwende aufzuzeigen.

#### *a) Verbindungen zum Evangelischen Arbeiterverein*

Die Voraussetzungen für politisch-soziale Tätigkeit aus christlicher Grundhaltung waren in Basel besonders günstig. Aus der Tradition der christlichen Fabrikpatriarchen des 19. Jahrhunderts (Adolf Christ, Karl Sarasin) wurde von der nachfolgenden Generation als «Sekretär für evangelisch-soziale Bestrebungen» um 1894 der junge Pfarrer Gustav Benz nach Basel berufen und unter der Ägide von Rudolf Sarasin und Karl Koechlin der Evangelische Arbeiterverein (EAV) gegründet.<sup>331)</sup> Es war die Absicht der liberalen Wirtschaftsführer, die sich kirchlich zu den Orthodoxen zählten, die Arbeiter von der Sozialdemokratie fernzuhalten und sie für die protestantische Kirche zu gewinnen. Mit Gustav Benz, der 1897 Pfarrer an der Matthäusgemeinde, einem Arbeiterquartier, wurde, hatte sich aber eine Persönlichkeit engagiert, die sich nicht mit rein beschaulicher oder karitativer Betätigung begnügte. Schon bald hatte Benz eine Verbindung mit dem Redaktor der Basler Nachrichten geknüpft und war durch diese Beziehung zu Otto Zellweger der Blumhardt-Bewegung nahegerückt. Wer von ihm erwartete, dass er die Arbeiter vom gewerkschaftlichen Zusammenschluss fernhalte, sah sich getäuscht. Benz anerkannte die Notwendigkeit eines organisatorischen Zusammenschlusses der Arbeiter zur Erreichung besserer Lebensbedingungen. Seine Überzeugung, dass in diesen Bestrebungen eine sittliche Kraft liege, die die Entwicklung der Menschheit vorwärtstreibe, entspricht den Gedanken, die von Kutter und Ragaz wenige Jahre später verkündet wurden. Seine direkte Kenntnis der Not, die er sich im Umgang mit den Arbeitern, in deren Nähe er lebte, erwarb, brachte Benz dazu, die Frage nach der Verantwortung des Christen überhaupt zu stellen.<sup>332)</sup> Die Antwort konnte nur in der Richtung des politischen Engagements liegen: Christentum und Politik durften nicht länger Gegensätze oder Alternativen bleiben, sie mussten sich verbinden – christliche Gesinnung musste politische Stosskraft werden.

Eine Gelegenheit, das Prinzip der Bruderliebe in der politischen Realität anzuwenden, ergab sich bei der Abstimmung über das eidgenössische Gesetz zur Krankenversicherung im Mai 1900. Es gelang Karl Koechlin und dem EAV, die Positiven Gemeindevereine der Stadt zu einer Befürwortung dieser Vorlage zu gewinnen. Die Teilnahme der kirchlichen Vereine an einer politischen Entscheidung sei zwar ungewöhnlich, doch werde sie gerechtfertigt durch den besonderen Charakter des Gesetzes als

**Jahresversammlung**  
der  
**vier positiven Gemeindevereine der Stadt Basel**

Montags den 13. Januar 1896, abends präcis 8 Uhr,  
in der Kardinalhalle (Freie Straße).

**Traktandum:**

„Welche Pflichten erwachsen dem evangelischen Christen angesichts  
der sozialen Lage in unsrer Zeit?“

Referent: Hr. Pfr. G. Benz, evangel. Arbeitersekretär.

Korreferent: Hr. Pfr. D. Zellweger, Redaktor.

Diskussion.

Zu zahlreichem Besuche ladet die Mitglieder ein

**Das Central-Komitee.**

Abb. 14: Einladung zur Jahresversammlung der vier positiven Gemeindevereine, 1896

eines sozialen Werkes, das als «Fortschritt auf dem Weg der Volkswohlfahrt und der brüderlichen Liebe» bezeichnet wurde.<sup>333)</sup>

Die Möglichkeit einer liberal-konservativen Politik auf dem Boden des Christentums mit der Unterstützung der im EAV vertretenen Arbeiter schien sich aufzutun. Ausser der Krankenversicherung kam es aber nur noch auf einem andern Gebiet, das weniger politisch brisant war, zu einer Zusammenarbeit, bei den Bemühungen um eine gesetzliche Regelung der Sonntagsruhe. Im Verein für Sonntagsheiligung (seit 1892 profaner: für Sonntagsfeier), gegründet 1862 im Zusammenhang mit dem Vereinshaus, war eine Tradition lebendig, die recht tief im alten Basel verwurzelt war. In den 1890er Jahren wuchs der Verein an und begann eine starke Tätigkeit gegen aussen zu entfalten, weil es galt, immer neue Berufsgruppen in den Genuss der Sonntagsruhe zu bringen.<sup>334)</sup> So wurde zum Beispiel im Bahnhof ein Gottesdienst eingerichtet für die Arbeiter an den Güterzügen. Es waren Liberal-Konservative, die sich in diesem Verein engagierten, dieselben, die sich auch im Grossen Rat für die Sonntagsruhe einsetzten und somit einem Anliegen der Arbeiter entgegenkamen: Rudolf Sarasin, Adolf Bieder, Wilhelm Vischer, Carl Christoph Burckhardt-Schazmann. Die Bestrebungen von Pfarrer Benz, der im Namen des EAV verschiedene Petitionen an die Behörden richtete, waren in diesem Fall, wenn auch mit leicht verschobener Motivierung, mit denjenigen der Liberalen übereinstimmend.<sup>335)</sup>

#### *b) Kritik und Abwendung von der «christlichen Politik»*

Doch war eine solche Zusammenarbeit in der Öffentlichkeit nicht von Dauer. Das «bescheidene Wirken in der Stille» (wie Gustav Benz die Tätigkeit des EAV genannt hatte) wurde überschattet durch die Aufsehen erregende Erscheinung von Leonhard Ragaz, der seit 1902 Pfarrer am Münster war. Mit seinen kühnen Predigten, die eine grosse Anziehungskraft ausstrahlten, brach der junge Bündner, der als Vertreter der Reformtheologie an die vornehme Münstergemeinde gewählt worden war, in die überkommenen Parteistellungen ein und erschütterte die festgefahrene Meinung, dass soziales Engagement und arbeiterfreundliche Gesinnung den kirchlich orthodoxen Konservativen vorbehalten sei.<sup>336)</sup> Mit seiner berühmten Predigt zum Maurerstreik im April 1903 sprengte er schliesslich die Grenzen des Bürgertums, indem er sich eindeutig auf die Seite der Arbeiter stellte. Sein Einfluss war so gross, dass seine Zuhörer sich als «Ragazgemeinde» fühlten, ein Kreis, in dem der Gegensatz freisinnig/orthodox als überwunden galt. Dieser Gruppe gehörten auch Liberal-Konservative an. In der Folge wurde nun aber deutlich, dass sich die Liberale Partei von diesem Kreis der Kirchenleute distanzierte. Im Zusammenhang mit der bevorstehenden Verfassungsänderung, der Trennung der Kirche vom Staat, veranstaltete die Partei eine grundsätzliche Aussprache zur Problematik der christlichen Politik.<sup>337)</sup> Es war die jüngere Generation der Liberalen, die sich gegen die christliche Politik aussprach.

Albert Oeri, damals 33jährig und an den Basler Nachrichten tätig, ging in seinem



**Versammlung**  
des  
positiven Münster - Gemeinde - Vereins

**Montag den 9. Mai 1898**

**Abends 8 Uhr**

**im Rittersaal zum Kardinal**

**(Brauerei zum Kardinal, 1. Stock).**

~~~~~  
**Traktanden:**

**Synodalwahlen vom 14. & 15. Mai;**

**Vortrag von Herrn Red. O. Bellweger über:**

**Das Parteiwesen.**

—————  
Zu zahlreichem Besuch ladet angesichts der Wichtigkeit  
der Traktanden dringend ein

**Die Kommission.**

Abb. 15: Einladung zu einer Versammlung des positiven Münstergemeindevereins, 1898

einleitenden Referat davon aus, dass die Verquickung von religiösen und politischen Parteien ein Hauptübel des bestehenden Staatskirchentums sei. Eine kirchliche Partei, die das wahre Christentum als unvereinbar mit der bestehenden Wirtschaftsordnung erklärt, könne keine bürgerliche Politik betreiben, sondern müsse sich «nolens volens» mit der Sozialdemokratie verbinden. Damit gibt Oeri den in der Blumhardt-Ragaz-Bewegung engagierten Christen recht, die sich zum Sozialismus bekannten und spricht zugleich das Verdikt über die Konservativen, die versuchten, im EAV im Sinn der «brüderlichen Liebe» sozialpolitisch zu wirken. Andere, weniger radikale kirchliche Parteien (damit sind die kirchlich freisinnigen gemeint), so fährt Oeri fort, könnten sehr wohl mit dem Bürgertum zusammengehen, doch sei ein solches Bündnis nicht im Interesse der Religion. Die Verquickung schade beiden, der Religion und der Politik, – daraus ergibt sich für Oeri zwingend die Forderung nach der Trennung der beiden Bereiche. Diese Ansicht des jungen Politikers war bei der älteren Generation der liberalen Wirtschaftsführer noch keineswegs durchgedrungen. Bei der Abstimmung über die zweite Vorlage des eidgenössischen Versicherungsgesetzes, 1912, verband sich der EAV mit dem Liberalen Quartierverein Kleinbasel. In diesem Kreis konnte Karl Koechlin, im Gegensatz zu seiner früheren Haltung, jetzt zwar noch den Standpunkt des Handels- und Industrievereins vertreten und gegen das Gesetz Stellung nehmen. Er blieb aber allein und ohne Zustimmung. Doch nur schon sein Auftreten zeigt, dass der Unternehmer immer noch glaubte, im christlichen Arbeiterverein Anhänger zu finden. Der EAV war aber nicht mehr der orthodox konservativen Richtung verpflichtet – im Gegenteil, bei seiner Befürwortung des Gesetzes von 1912 tat er sich mit kirchlich Freisinnigen und der Gruppe des «Unabhängigen Christentums» zusammen.<sup>338)</sup>

Die aussergewöhnliche Anteilnahme der Kirche und ihrer Vereine an diesen politischen Entscheiden löste auch in den Basler Nachrichten eine Diskussion aus über das Verhältnis der Kirche zur Politik. Diesmal verhielt sich die Zeitung sehr viel zurückhaltender – sie äusserte ihre Meinung dahin, dass einem Pfarrer wohl Stellungnahme und Urteil zu Zeitfragen, nicht aber direkte Werbung für eine Abstimmung zuzugestehen sei.<sup>339)</sup>

### *c) Ringen um die Gunst der Arbeiter*

Die ersten kirchlichen Wahlen nach der Einführung der neuen Kirchenverfassung (der «Trennung») zeigten aber, dass die angestrebte Distanzierung der Bereiche Politik und Religion in der Praxis keineswegs erfolgt war. Im Gegenteil, in mehreren Gemeinden hatten sich «Vereine sozialdemokratischer Kirchgenossen»<sup>340)</sup> gebildet, die sich dem Freisinn anschlossen und dessen Forderungen übernahmen: Volkskirche, Wahlrecht für Ausländer, eine bessere Vertretung der Arbeiterschaft in den kirchlichen Behörden und allgemein: «Männer, die das Christentum als Bruderliebe erfassen und den sozialen Sinn der Lehre Jesu über alles ehren». Bruderliebe und sozialer Sinn waren also nicht mehr ausschliessliches Reservat der Konservativen! Zudem stellte auch die religiös-soziale Gruppe der «Neuen Wege» eine Liste auf mit der Begrün-

dung, dass «gerade die Arbeiterfrage . . . die Mitwirkung von Männern, die den alten politischen Parteiprogrammen ganz frei gegenüberstehen», brauche.<sup>341)</sup>

Mit dem Auftreten dieser neuen Gruppen und ihren Appellen war den christlichen Konservativen eine Konkurrenz erwachsen, die ihre Position zu erschüttern schien. Bei diesem Stand der Dinge hoffen die Basler Nachrichten auf eine «Rückkehr des Interesses für die Kirche bei der sozialdemokratischen Arbeiterschaft». «Wir wussten's wohl, dass der schmollende Bruder auf die Dauer nicht werde draussen stehen bleiben können . . . Der Sinn für Religion ist aber so durchweg in jedem unverdorbenen Gemüt lebendig, dass die <Privatsache> der Tausenden doch auch wieder das Interesse der Führer zu gewinnen beginnt.»<sup>342)</sup> Mit dieser letzten Anspielung ist möglicherweise der Sozialdemokrat Eugen Wullschleger gemeint, der der religiös-sozialen Bewegung grosses Interesse entgegenbrachte.

Obwohl die neue Kirchenverfassung in Kraft stand, war die Trennung der Bereiche, wie sie Oeri gewünscht hatte, vom «Kirchenvolk» nicht vollzogen worden. Das Ringen um die Gunst der Arbeiter, das diese ersten Wahlen kennzeichnet, hatte beinahe die Formen eines politischen Machtkampfes angenommen.

#### *d) Nachwirken der Blumhardt-Ragaz-Bewegung*

Ein konkret fassbares politisches Resultat war aus der Tätigkeit der Pfarrer Benz und Ragaz kaum hervorgegangen. Dass die Arbeiterschaft für die «christliche Politik» hätte gewonnen werden können, hatte sich als Illusion erwiesen. Dennoch hinterliess das neue Denken über Religion und Politik, das aus der Betroffenheit über die soziale Not der Zeit entstanden war, deutliche und nicht auszulöschende Spuren im Geist der bürgerlichen Gesellschaft. Wohl hatten sich einige evangelisch-soziale Arbeitervereine der Schweiz 1907 dem schweizerischen Gewerkschaftsbund angeschlossen; der EAV Basel konnte sich aber halten. Im Februar 1907 lud er (er zählte jetzt 500 Mitglieder) den Verband christlich sozialer Gewerkschaften zu einer Tagung nach Basel ein. Im EAV sowie dem ihm angeschlossenen evangelisch-sozialen Verein, dem mehrere liberal-konservative Politiker angehörten, setzte Gustav Benz seine Tätigkeit fort. Auch der Einfluss von Ragaz, der 1908 Basel verlassen hatte, blieb bestehen. Nicht nur fanden verschiedene wichtige Tagungen der Ragaz-Bewegung in Basel statt, sondern es wurde auch sehr ausführlich darüber in den Basler Nachrichten referiert. Es war Redaktor Otto Zellweger, dessen frühe Beziehung zu Blumhardt wir kennen, der dafür sorgte, dass die Leser der BN, deren Interessen ihm offenbar bekannt waren, über die weitere Entwicklung der von Blumhardt-Kutter-Ragaz ausgelösten Kräfte informiert würden. Aus diesen Zeitungsberichten sollen im folgenden einige Auszüge gegeben werden.

Nach Leonhard Ragaz spricht im Februar 1907 zu den christlichen Gewerkschaftern auch Pfarrer Jakob Probst, einer der ersten Pfarrer der Schweiz, der die Verquickung von Christentum und bürgerlicher Gesellschaft kritisiert hatte.<sup>343)</sup> Sein Thema:

«Christliche Meister und Arbeiter gegenüber Streik, Aussperrung, Boykott» bringt ihn zu einer verhältnismässig positiven Bewertung des Streiks als eines Motors der sozialen Gerechtigkeit. Ausstand sei wohl gleichzusetzen mit Krieg, sei aber wie ein solcher unter Umständen unumgänglich zur Herbeiführung neuer, besserer Friedenszustände. Einen weiteren Grund, auch dem christlichen Arbeiter das Recht auf Streik zuzugestehen, sieht er in der Notwendigkeit der Solidarität: Das Bekenntnis zum christlichen Glauben darf nicht davon abhalten, füreinander einzustehen und in gleicher Weise zu kämpfen wie die Genossen, die dem Glauben fernstehen. Schwieriger als für den Arbeiter selbst stelle sich das Problem der Einstellung zum Streik für den Arbeitgeber; für ihn gelte zum mindesten dieses, dass er nicht auf die christliche Gesinnung seiner Arbeiter spekulieren dürfe, um sie für seine eigenen Vorteile einzuspannen.

Von grossem Interesse ist auch die Berichterstattung über die Religiös-soziale Konferenz im April 1909. Neben dem Begründer der Bewegung, Hermann Kutter, sprach auch der Sozialdemokrat Eugen Wullschleger. Mit diesen beiden Persönlichkeiten, die scheinbar Gegensätzliches vertraten, kamen sich christliches und soziales Denken sehr nahe. Der Theologe bezeichnete die soziale Bewegung als eine von Gott angetriebene Kraft. Er will die Religion nicht mehr als das «Bestehende» rechtfertigen, sondern sieht in ihr die Verpflichtung zum Vorwärtsschreiten und Erobern neuer geistiger und sozialer Wirklichkeiten. Das Thema «Klassenkampf» (so der Titel seines Referats) wird vom sozialdemokratischen Politiker in diesem Kreis sehr sorgfältig, aber doch entschieden angepackt; der Sozialismus sei eine Kulturbewegung, die den Arbeiter zum Bewusstsein eines höheren Menschentums führen will. Aus einer «Klassenpartei», die für die Rechte ihrer Angehörigen kämpfe, müsse eine Bewegung entstehen, die das Wohl des ganzen Volkes im Auge habe und die Klassengegensätze beseitigen wolle. In der Diskussion greift Pfarrer Benz den Klassenbegriff auf und führt den Grundgedanken aus, der ihn während seines ganzen Lebens beschäftigte, nämlich die Überzeugung von der «sittlich hebenden Wirkung des Klassenkampfes . . . er führt die Massen erst zu einem aktiven Miterleben der Geschichte . . . Zu der höheren Sittlichkeit dringen viele nur durch das Medium der Klassensittlichkeit . . .» Es ist unverkennbar, dass Benz aus der Erfahrung seines direkten Umgangs mit Arbeitern spricht: «Es ist ungeheuer schwer, ohne Hass zu kämpfen . . .» Die schauerlichsten Äusserungen von Klassenhass seien ihm in andern als Arbeiterkreisen begegnet. Daher seine Mahnung an das Bürgertum: «Die Angehörigen der sog. liberalen Berufe, welche dem Klassenbewusstsein am wenigsten zugänglich sind, haben auch am meisten die Pflicht, für ein gerechtes Urteil und gegen alle einseitigen Klassengesetze einzutreten.»<sup>344)</sup>

#### *e) Absage an die Politik durch die Christlichen Jünglingsvereine*

Auch ausserhalb der genannten Vereine und Gruppen wurde die Frage nach dem Verhalten der gläubigen Christen angesichts der sozialen Not gestellt: in den christlichen Jünglingsvereinen, einer weltweiten Organisation, in der Reinhold Sarasin aktiv

war. Ob es den christlichen jungen Männern zu empfehlen sei, sich mit Fragen von Besitz, Erwerb, Arbeits- und Dienstverhältnissen zu befassen, wird von ihm durch gründliches Studium des Neuen Testaments untersucht: In der Umgebung Jesu herrschten soziale Missstände, die ein Eingreifen wohl gerechtfertigt hätten, Jesus selber habe aber nie eine sozialreformerische Handlung vorgenommen. «So sehen wir, dass unser Herr allem, was wir etwa mit Popularität, Volksbewegung, Parteiwesen bezeichnen, aus dem Weg ging.» Der Zustand des Reich- oder Armseins an sich wird von Jesus nicht bewertet; er anerkennt «das freie Eigentum und die freie Verfügung über dasselbe». Das Abmessen der Gabe nach ihrem kommerziellen Wert, die «religiös-soziale» Beurteilung findet Sarasin nicht beim Meister selbst, sondern bei den Jüngern, wo es getadelt wird. Und was die Arbeitsverhältnisse betrifft, so ergibt sich, dass der Herr die «Rechte und Pflichten eines Vertrages als für beide Teile bindend» betrachtet. Die Sicht der Bibel richtet sich also nicht auf eine Erhellung der ökonomischen Fragen, sondern es geht primär um das Verhältnis des Menschen zu Gott. So dürften sich, nach Sarasins Überlegungen, die christlichen Jünglinge wohl mit dem Studium wirtschaftlicher und sozialer Probleme befassen, aber nicht vom Standpunkt des «Parteiwesens» aus, auch sei diese Beschäftigung nicht ihre vordringliche Pflicht.<sup>345)</sup> Dieselbe Dämpfung des sozialpolitischen Elans also, wie er auch im EAV geäußert wurde: Die Bibel fordere auf zur Teilnahme an der Not der Zeit und zur Kritik derselben, nicht aber zur Verwirklichung sozialpolitischer Programme.<sup>346)</sup> Für den einzelnen gilt daher, was schon zu Beginn der religiös-sozialen Bewegung festgestellt worden war, «dass zwar das Evangelium die Pflicht der Christen in Bezug auf die Not des Nächsten sehr scharf markiere, dass aber keine bestehende Wirtschaftsordnung im Namen des Christentums propagiert werden könne».<sup>347)</sup>

Trotz der Annäherung einzelner Liberaler an die religiösen Bewegungen der Zeit, die zur Teilnahme an der Politik aufforderten, stossen wir doch auch im 20. Jahrhundert wieder auf eine religiöse Grundhaltung, die die politische Tätigkeit, wenn nicht ganz verurteilt, so doch auf einen untergeordneten Platz verweist. Wohl hatte die Blumhardt-Ragaz-Bewegung das Denken der traditionsbewussten Bürger beeinflusst. Aber die Zukunft der Liberalen Partei lag, auch im Hinblick auf die Sozialpolitik, in einer von der Kirche abgewendeten Haltung. Das Mass der Teilnahme an der Not der Zeit wurde dem Verantwortungsgefühl des einzelnen überlassen.

#### *4. Kapitel*

##### *Beitrag an die Gestaltung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat (1906–1911), sogenannte «Trennung»*

###### *a) Die Forderung nach Trennung als politisches Postulat der Gegner*

Die Tendenz, die enge Verbindung, die seit der Zeit der Reformation zwischen Kirche und Staat in Basel bestand, aufzuheben und der Kirche eine selbständigere Stel-



lung einzuräumen, lässt sich bis tief ins 19. Jahrhundert zurückverfolgen. Wenn bei der Verfassungsrevision von 1846 das alte Verhältnis nicht angetastet wurde,<sup>348)</sup> so gaben die folgenden Jahrzehnte Anlass genug zur Überprüfung des alten Problems. Nicht nur das Wachsen der Reformbewegung stellte den Bekenntnischarakter der Basler Kirche in Frage, in den 1880er Jahren war es die im Zunehmen begriffene katholische Minderheit, die eine Neuordnung notwendig erscheinen liess. Im Kampf um ihre Existenz im protestantischen und freisinnig regierten Basel hatten sich die Katholiken stets der Unterstützung durch die Konservativen erfreuen können. Nach der Jahrhundertwende, als die katholischen Einwohner auf ein Drittel der Kantonsbevölkerung angewachsen waren und auch im Grossen Rat ihre gebührende Vertretung besaßen, erfolgte die im Grunde längstens fällige und wohl auch erwartete Bitte der Katholiken um Unterstützung ihrer Gemeinde, die sich ganz aus eigenen Mitteln halten musste, durch den Staat, der die Steuergelder der katholischen Einwohner so gut hinnahm wie diejenigen der protestantischen, deren Kirche er finanzierte.<sup>349)</sup>

Gleichzeitig mit diesem, durch einen Anzug von Carl Gutzwiller im Grossen Rat vorgebrachten Begehren der Katholiken kam es von anderer Seite und mit anderer Begründung zu einem Vorstoss, der mit dem erwähnten der Katholiken zusammen nun den ganzen Fragenkomplex des Verhältnisses von Kirche und Staat aufrollte. Der Sozialdemokrat Joseph Knoerr beantragte eine Änderung der Kantonsverfassung, die Loslösung der Kirche aus dem Staatsverband. Hier stand nicht die Unterstützung einer kirchlichen Minderheit zur Diskussion, sondern es ging um die Verwirklichung des Programmpunktes einer politischen Partei, die Ziele verfolgte, die sowohl der Kirche als auch der Liberalen Partei entgegengesetzt waren. Deshalb wurde diesem Anzug Knoerr im Kreise der kirchlich interessierten Liberalen keine Beachtung geschenkt. Man beschäftigte sich mehr mit dem viel harmloseren Vorschlag der Katholiken.

Über die Notwendigkeit einer Unterstützung der volkreichen und geldbedürftigen katholischen Gemeinde gingen die Ansichten allerdings auseinander: Den einen erschien der Zustand, dass die Katholiken mithalfen, die Kultuskosten der protestantischen und christkatholischen Landeskirchen zu bestreiten, als eine Ungerechtigkeit, für die Abhilfe zu schaffen sei; von diesem Standpunkt aus erschien das Begehren der Minderheit «billig und logisch» – die Hälfte der Liberalen stimmte dem Anzug Gutzwiller zu.<sup>350)</sup> Von andern wurde die «Unbilligkeit» der Steuerverhältnisse und der privaten Organisation der katholischen Kirche bestritten: «Wir müssen als Staatsbürger für vieles steuern, wofür wir kein Interesse haben, womit wir nicht einverstanden sind.»<sup>351)</sup> Diese im Kirchenrat geäusserte Ansicht wird in etwas vergrößerter Form auch im Grossen Rat vertreten.<sup>352)</sup> Dahinter steckt die Vorstellung von der dominierenden Stellung der evangelischen Landeskirche im protestantisch republikanischen Stadtstaat, wo religiöse Minderheiten wohl geduldet, aber keineswegs als gleichberechtigt betrachtet werden.

*b) Zustimmung zum Trennungsgedanken beim Antistes und bei Regierungsrat  
Carl Christoph Burckhardt*

Ein Abweichen von dieser Auffassung findet sich bei einer der führenden Persönlichkeiten der Kirche selbst: Antistes Arnold von Salis. Er ist es, der in der obersten Kirchenbehörde den Vorschlag macht, um dem «zwar verfassungsmässigen, aber sachlich unbilligen» Zustand abzuhelpfen, das Kirchenbudget aus der allgemeinen Staatsrechnung loszulösen und die Kirche durch eine von ihren Angehörigen zu erhebende Steuer finanziell unabhängig zu machen. Damit blieb er im eigenen Kreis zunächst ohne Zustimmung.<sup>353)</sup> Aber der Gedanke schlug Wurzeln bei derjenigen Persönlichkeit, die von Amtes wegen die Verbindung zwischen Staat und Kirche darstellte, dem Vorsteher des Justizdepartements, dem das Kirchenwesen unterstellt war und der als Vertreter der kantonalen Exekutive im Kirchenrat sass; Regierungsrat Carl Christoph Burckhardt-Schazmann.<sup>354)</sup>

Wohl hatte sich dieser zunächst persönlich ablehnend zu einer möglichen Änderung der Verhältnisse verhalten. Die Notwendigkeit, als Departementsvorsteher zu den beiden Anzügen Stellung zu nehmen, führte ihn zu einem gründlichen Überdenken der Frage überhaupt und der baslerischen Zustände im besonderen. Das Ergebnis ist sein Ratschlag vom September 1906, in dem er zum Schluss gelangt, das Subventionsgesuch der Katholiken abzulehnen und den sozialdemokratischen Anzug Knoerr der Regierung zur Prüfung zu überweisen.

Die sorgfältige Art, mit der Burckhardt die gegensätzlichen Meinungen des Kirchenrats wiedergibt, lässt erkennen, dass dieses Gespräch, an dem er selbst teilgenommen und Stellung bezogen hatte, zu einem Dialog in seinem eigenen Inneren geworden ist. So sehr er anfänglich der Gruppe zuneigte, die den status quo belassen und der Kirche selbst keine Initiative zugestehen wollte, so deutlich wird es nun, wie die Gründe der andern, der Minderheit, die hauptsächlich durch Salis vertreten war, allmählich zu den seinen wurden. Von den Bedürfnissen der protestantischen Kirche her, nicht aus politischen oder gar parteipolitischen Erwägungen ist Burckhardts Konzeption erwachsen. Die Einsicht, dass die historische Entwicklung, die «Strömung des Zeitgeists»<sup>355)</sup> jetzt, wo Wohlwollen und Pietät noch vorhanden waren, es geboten sein liessen, der Kirche eine unabhängige Stellung zu sichern, vermochte es, seine in der Tradition verwurzelte und möglicherweise auch von seinem Vater, Ratsherrn Carl Burckhardt, gepflegte Überzeugung vom alten protestantischen Staatskirchentum zu modifizieren.

*c) Liberale für und gegen die Trennung*

Wenn es nun darum ging, diese aus dem Ringen mit sich selbst hervorgegangene Auffassung vor dem Parlament zu vertreten und später in gesetzgeberischer Arbeit zu verwirklichen, so war mit hartem Widerstand zu rechnen. Dieser hatte seinen Ursprung nicht so sehr bei den gegnerischen Parteien – die Freisinnigen standen der ganzen Frage verhältnismässig gleichgültig gegenüber, und die Sozialdemokraten wurden

ja durch Burckhardts Auffassung befriedigt – als vielmehr in den eigenen Reihen der kirchlich gesinnten Konservativen. Einer der gewichtigsten Gegner von Burckhardts Kirchenvorlage war sein Vorgänger im Justizdepartement, Paul Speiser. Als Folge der Trennung befürchtete dieser vielerfahrene liberal-konservative Politiker eine Zersplitterung der Kirche, und darüber hinaus bezichtigte er Burckhardt der «Katholikophobie» und des «Liebäugelns mit den Sozialisten». Er warf dem Jüngeren «unstaatsmännisches Verhalten» vor und hielt ihm die leuchtenden Beispiele seines (Burckhardts) eigenen Vaters und der Politiker der 1880er Jahre, besonders C.F. Burckhardts, vor Augen.<sup>356)</sup> Es ist deutlich, dass dieses Urteil, abgesehen von einer persönlichen Trübung, stark belastet und beschattet war durch die Erfahrungen des jungen Speiser aus der Zeit des Kulturkampfes. Die Erinnerung an die Parteistellungen der 1870er und 80er Jahre hinderte den Liberalen der älteren Generation daran, die neuen Positionen der politischen Gruppen und der Kirche zu erkennen, auf welchen der Jüngere sein Werk aufbauen wollte.

Für Burckhardt war es von nicht geringer Bedeutung, dass der Redaktor der Basler Nachrichten, Otto Zellweger, dem kleinen Kreis derjenigen angehörte, die ihn von Anfang an verstanden. Zellweger hatte es in der Hand, durch die Auswahl von Artikeln und Berichterstattungen die Leser allmählich für die von Burckhardt vorbereitete Lösung zu gewinnen.<sup>357)</sup> Er war der erste Liberale, der sich über das parteipolitische Odium hinweg für den sozialdemokratischen Anzug auf Trennung einsetzte. Die finanzielle Unabhängigkeit würde der Kirche eine Freiheit verschaffen, deren sie zur Erfüllung ihrer Aufgabe in der Zukunft dringend bedürfe; es ginge nicht um die Erhaltung eines Bekenntnisses, sondern um die Schaffung einer lebendigen «Volkskirche», deren Glieder sich in gemeinsamer Liebestätigkeit zusammzufinden hätten. Ähnlich, wenn auch mit etwas andern Akzenten sprach sich Wilhelm Vischer aus: Als einem Element des öffentlichen Lebens käme der Kirche eine grosse Bedeutung zu. Eine Erweiterung ihrer Basis durch den Verzicht auf den Bekenntnischarakter würde diese Stellung in keiner Weise schmälern, im Gegenteil: «Wenn an Stelle der Staatskirche eine Volkskirche mit freierer Organisation tritt, warum sollte sie als Kulturfaktor im Staat weniger von Bedeutung sein?» In diesem Sinn empfahl er die Überweisung des sozialdemokratischen Anzugs auf Trennung, mit dem Zusatz, dass die Prüfung «nicht nur vom Standpunkt völliger Trennung» vorzunehmen sei.<sup>358)</sup> Mit dieser etwas paradox anmutenden Formulierung war genau die Haltung gekennzeichnet, die Burckhardt selbst einnahm.

#### *d) Endgültiges Durchdringen der Trennungsidee und ihre Verwirklichung*

In den zwei Jahren, die von der Überweisung der beiden Anzüge bis zur Vorlage, die bereits die Partialrevision der Verfassung enthielt, verflossen,<sup>359)</sup> d.h. in der Zeit, in der Burckhardt die neue Regelung ausarbeitete, brach die Überzeugung von der Notwendigkeit der «nicht völligen Trennung» sowohl in den Kreisen der Kirche als

auch in der Liberalen Partei langsam durch. Einzelne Geistliche befürworteten die Trennung, so Pfarrer Staehelin im Gemeindeverein Theodor.<sup>360)</sup> Die Befürchtung, dass die in Aussicht stehende Steuerpflicht der Kirchenmitglieder zu vielen Austritten führen könnte, hält er für grundlos. Im Gegenteil, von der freieren Stellung der Kirche erhofft er einen Aufschwung ihres inneren Lebens. Auch in der Petersgemeinde erwartet man nur Gutes von der zu schaffenden Volkskirche.<sup>361)</sup>

In der Liberalen Partei prägte Albert Oeri den Begriff der «kirchenfreundlichen Trennung», um das Missverständnis aus der Welt zu schaffen, dass die Neuerung eine vom kulturkämpferischen Freisinn oder von sozialdemokratischer Kirchenfeindlichkeit vollzogene Massnahme sei.<sup>362)</sup> Als entschiedener Befürworter der Trennung tritt in derselben Parteiversammlung wiederum Pfarrer Ernst Staehelin auf. Sein Hinweis, dass die religiösen Bedürfnisse des Volkes im Steigen seien, auch wenn sich die äusseren Formen der Frömmigkeit wandelten, deckt sich mit dem, was Burckhardt in seinem zweiten Ratschlag bei der allgemeinen Beurteilung der geistigen Situation der Zeit ausgeführt hatte, dass «das innere Interesse an religiösen Fragen in weiten Kreisen im Zunehmen begriffen ist». Staehelin dachte an die Arbeiter, die nach seiner Auffassung der Staatskirche entfremdet waren, und, wie er glaubte, für eine vom Staat gelöste geistliche Gemeinschaft leichter wieder gewonnen werden könnten. Für Burckhardt hatte die Frage einen universaleren Aspekt: Die sozialen Probleme seien sittliche Gegebenheiten, mit denen sich jeder ernsthaft denkende Mensch zu befassen habe. Aus dieser Einsicht ergibt sich für die protestantische Kirche die Notwendigkeit, ihren Rahmen möglichst weit zu spannen und dem Spiel persönlicher Überzeugungen freien Raum zu gewähren: «Es wäre grundverkehrt, das individualistische, freiheitliche Lebensprinzip des Protestantismus in einem starren Bekenntnis zu ersticken.»<sup>363)</sup>

Bei der zweiten Kirchendebatte im Parlament, im Januar 1909, wird von liberaler Seite kein Einwand gegen die von der Regierung vorgeschlagene Lösung erhoben. Zudem kann Otto Zellweger die Zustimmung der Kirche zu dem Gesetz versichern.<sup>364)</sup> Nun geht Burckhardt daran, durch persönliche Orientierungen auch die Kirchgemeinden für sein Werk zu gewinnen.<sup>365)</sup> Im Dezember 1909 erhält er vom Kirchenrat den Auftrag, das in der Verfassung vorgesehene eigene Organisationsgesetz für die protestantische Kirche zu schaffen.<sup>366)</sup>

Unmittelbar vor der Volksabstimmung spricht er in einer Versammlung der Liberalen Partei. Natürlich ist jetzt jeglicher Widerspruch verstummt, und es erklingen nur Worte der Zustimmung und des Lobes. Präsident Ernst Koechlin erinnert aber, dass «viele protestantische Liberale» anfänglich die Notwendigkeit der Trennung nicht anerkannt hätten. Dass die jetzt vorliegende Lösung auch den Beifall der Kirche gefunden hatte, das wurde selbst den hartnäckigsten Skeptikern ad oculos demonstriert durch die Anwesenheit des Münsterpfarrers Arnold von Salis. Wenn er – jetzt nicht mehr Antistes – das Wort ergriff, um seiner Freude über das Gesetz Ausdruck zu verleihen, so darf man darin wohl die Vermutung bestätigt finden, dass zwischen ihm, dem Haupt der alten Basler Kirche, und dem Staatsmann Carl Christoph Burckhardt ein

enges Einvernehmen bestand. Das Verhältnis der beiden Männer kann als Abbild desjenigen der protestantischen Kirche zum baslerischen Stadtstaat gesehen werden; es war ein friedliches, in dem eine einschneidende Änderung soeben ohne Bruch hatte vollzogen werden können.<sup>367)</sup>

Die Protestanten beider Richtungen durften also befriedigt sein – nicht so allerdings die Glieder der katholischen Kirche, der die öffentlich-rechtliche Stellung im Staat vor-enthalten blieb. Noch war man in Basel nicht so weit, die Katholiken nach dem staatlichen Recht als ebenbürtig anzuerkennen. Für eine abschliessende Betrachtung wird man dem Urteil des Historikers der Stadt Basel, Paul Burckhardt, beipflichten, der an diesem schwachen Punkt des so subtil erarbeiteten Trennungswerkes das Bestreben seines Schöpfers sah: «bewusst mit seiner Lösung noch etwas vom alten reformierten Charakter der Stadtrepublik zu wahren».<sup>368)</sup> So steht der Staatsmann von 1911 in der Tradition der konservativen Politik des 19. Jahrhunderts als echter Erbe der Andreas Heusler, Wilhelm Vischer, C.F. Burckhardt, ja Adolf Christ's. Auf die Hilfe der Liberalen Partei konnte er nur zählen, sofern ihre Mitglieder der protestantischen Kirche verpflichtet waren. Denn um *ihre* Anliegen, nicht um diejenigen des Staates oder gar der Partei war es ihm zu tun. In diesem Werk der «Trennung» zeigt sich nochmals die Zähigkeit des reformierten Staatsdenkens in Basel.