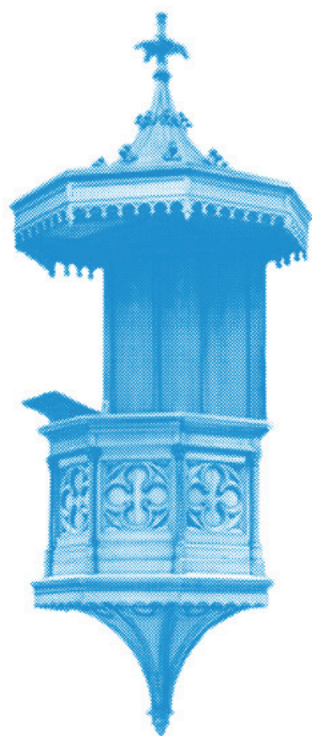


Alfred Ehrensperger

Geschichte des Gottesdienstes in Zürich Stadt und Land im Spätmittelalter und in der frühen Reformation bis 1531



T V Z

Geschichte des Gottesdienstes
in den evangelisch-reformierten
Kirchen der Deutschschweiz

Alfred Ehrensperger

Geschichte des Gottesdienstes in Zürich Stadt und Land
im Spätmittelalter und in der frühen Reformation bis 1531

T V Z

Alfred Ehrensperger

Geschichte des Gottesdienstes in Zürich Stadt und Land
im Spätmittelalter und in der frühen Reformation
bis 1531

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Publiziert mit freundlicher Unterstützung des Instituts für Schweizerische
Reformationsgeschichte und der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur mit einem Struktur-
beitrag für die Jahre 2019–2020 unterstützt.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Na-
tionalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung

Simone Ackermann, Zürich

Druck

ROSCH-BUCH GmbH, Scheßlitz

ISBN 978-3-290-17928-1

© 2019 Theologischer Verlag Zürich

www.tvz-verlag.ch

Alle Rechte vorbehalten

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	11
Einleitung zum 5. Band	13
1. Teil: Allgemeine Schwerpunkte der Gottesdienstentwicklung und der Liturgieformen im Zürcher Bereich bis ca. 1520	21
1.1 Die allgemeine Zürcher Kirchensituation vor 1520 in liturgiehistorischer Sicht.....	21
Einige grundlegende Aspekte.....	21
Bedeutung und Wirken der Bruderschaften.....	24
Die Anfänge der Zürcher Kirchenlandschaft.....	27
Geistliche und ihre Gottesdienste	33
Religiöse Randgruppen	39
1.2 Volksfrömmigkeit	46
Zur Vielfalt und Problematik.....	46
Der «gemeine Mann»	47
Gott dienen für das Seelenheil.....	49
Motive der Bilderverehrung	52
«Seelengeräte» und Stiftungen	54
Die Laien zwischen Sakramentsempfang und Bibelmündigkeit	56
Wallfahrten und Prozessionen	58
1.3 Rituale und Zürcher Stadtheilige.....	61
Einzelne sakramentale Riten	61
Bestattungen und Friedhöfe.....	63
Reliquien; Legende der Zürcher Stadtheiligen	68
1.4 Heiligenverehrung und Feiertage	75
Allgemeines zur Zürcher Heiligenverehrung	75
Marienfeste.....	77
Andere Feiertage	81
Kirchweihen, Patrozinien	84
1.5 Geistliche Ämter, Bildung des Klerus, Machtbefugnisse.....	86
Pflichten und Stellung des Klerus	86

Verhalten der Bettelorden und Weltgeistlichen, Konflikte.....	90
Geistliche und weltliche Macht; Interdikt	94
1.6 Das gottesdienstliche Schrifttum	99
Einige allgemeine Vorbemerkungen	99
Verstreut vorhandene Schriften	101
Was verloren ging oder vernichtet wurde.....	111
Einige frühe Zürcher und Konstanzer Drucke	114
1.7 Der Predigtgottesdienst bis Surgant	116
Predigtstätigkeit und Bibelfrömmigkeit	116
Inhalte und liturgische Stellung der Predigt	122
1.8 Ulrich Surgant und sein Prädikantengottesdienst	128
Allgemeines zu Surgant.....	128
Allgemeines zum Manuale curatorum.....	129
Liturgie von Surgants Predigtgottesdienst.....	132
Einzelne Liturgie-Elemente	137
2. Teil: Der Gottesdienst in den Klöstern der Stadt und Landschaft.....	141
2.1 Das Grossmünster: Stift und Kirche.....	141
Die Anfänge	141
Altäre, Bauwerke, Einrichtungen	145
Wasserkirche	151
Der Liber Ordinarius	152
Consuetudines und Amtsfunktionen der Kanoniker.....	159
Feste, Gedenktage, Reliquien, Ablass – die Situation um 1500	172
2.2 Der Gottesdienst in St. Peter, in Fraumünsterstift und -kirche	176
Gründung und Entwicklung von Abtei und Kirche	176
Klosteralltag, Blütezeit und Weihen.....	182
Aussenkontakte, Krisen, Reformversuche und Aufhebung.....	190
2.3 Andere Klöster auf Stadtgebiet.....	195
Allgemeines.....	195
Das Dominikanerinnenkloster Oetenbach	204
Das Zürcher Dominikanerkloster	220
Die Augustiner-Eremiten.....	228
Die Franziskaner oder Barfüsser	232

Das Zisterzienserinnenkloster Selnau.....	236
Das Dominikanerinnenkloster St. Verena	239
2.4 Klöster in der Zürcher Landschaft.....	246
Das Benediktinerkloster Rheinau	246
St. Martin auf dem Zürichberg	255
Das Dominikanerinnenkloster Töss.....	258
Das Chorherrenstift St. Peter Embrach.....	267
Die Benediktinerinnenabtei Fahr.....	273
Das Zisterzienserkloster Kappel am Albis	275
Das Prämonstratenserkloster Rüti	282
Das Augustinerkloster Mariazell, Beerenberg bei Winterthur.....	289
Das Augustiner Chorherrenstift Heiligenberg Winterthur und Bruderhaus Eschenberg.....	293
Die Johanniter-Komturei Wädenswil	297
Die Johanniterkommende im Ritterhaus Bubikon.....	299
Die Johanniterkomturei Küsnacht	303
Die Dominikanerinnen in Winterthur.....	304
Das Zisterzienserkloster Wettingen.....	306
Die Lazariter(innen) in Gfenn bei Dübendorf	308
Kleine verstreute Bruder- und Schwesternschaften.....	310
Einige grundsätzliche Feststellungen zu diesem Kapitel.....	314
3. Teil: Veränderungen und Problemfelder	
im gottesdienstlichen Bereich 1519–1531	317
3.1 Einige Vorbemerkungen und grundsätzliche Überlegungen.	317
Reformation ohne Anfang und Ende	317
Schrittweises Vorgehen bei der Einführung von Reformen	320
Sprachliche und biblische Grundlagen für Gottesdienstreformen	327
Positives und Negatives gegenüber der bisherigen Tradition.....	331
Erwartungen und Erfahrungen.....	334
Risiken und Widerstände neuer Wege und Aufbrüche.....	338
3.2 Bischof, Zwingli, einige Schriften und zentrale Begriffe.....	346
Bischof Hugo von Konstanz und die Zürcher Reformer	346
Schriften mit liturgischen Abschnitten oder Bemerkungen.....	358
Häufige Begriffe.....	370
3.3 Disputationen, Mandate, Konzilien	378
Absicht und Vorbereitung der 1. Disputation 1523	378

Die Disputation vom 29. Januar 1523	382
Die zweite Zürcher Disputation.....	396
Die Badener Disputation	406
3.4 Reformen im Hinblick auf Bilder und Zeremonien/-geräte.....	413
Zur Geschichte und Vielfalt der Bilderfrömmigkeit.....	413
Positive Urteile und Phasen der Bilderentfernung.....	420
Erste Bilderstürmer und deren Bestrafung	422
Auslegungen und Argumente zur Bilderfrage	426
Auswirkungen der Entfernung von Bildern und Kultgegenständen ...	430
3.5 Gottesdienstliche Musik, Gesang	436
Mutmassungen aufgrund der Musikkultur vor 1520	436
Verhältnisse und Voraussetzungen in Zürich	439
3.6 Feiertage und Heilige	449
Traditionelle Feiertage.....	449
Zwinglis Marien-Verehrung.....	455
Umgang mit der Heiligenverehrung.....	458
3.7 Einzelne Traditionselemente	460
Kirchenzucht	460
Fegefeuer und Ablass	463
Fasten	465
3.8 Ämter und Synode.....	471
Erwartungen gegenüber Pfarrern und Amtsinhabern	471
Zwinglis Schrift «Der Hirt».....	474
Zweck, Charakter und Teilnehmer der Synoden	480
Synodalordnung und Eid	483
3.9 Prophezei und Bildung	484
Anfänge, Entwicklung und Chorherrenstift.....	484
Name, Teilnehmerschaft und Bildungsziele der Prophezei	490
Die ersten Lehrer der Prophezei	494
3.10 Reformgegner, Traditionalisten.....	499
Allgemeines zu den Reformgegnern	499
Gegnerschaft der Inneren Orte	505
Gerold Edlibachs kritische Chronik.....	509
Die kritischen Anliegen des Chorherrn Konrad Hofmann	512

Die Polemik des Johannes Eck	516
Kritik radikaler Reformer	518
Antworten Zwinglis und des Rates auf verschiedene Kritiken	523
Spätere Ratsmandate	528
 4. Teil: Zwinglis Reformen des Predigtgottesdienstes, der Messe und des Nachtmahls. Erste Kirchenordnungen ..	531
4.1 Die Rezeption und Vertiefung der Predigttradition durch die Reformer	531
Predigtpraxis und Prädikaturen vor 1519	531
Zur allgemeinen Bedeutung der Predigtliturgie nach 1519	539
Zwinglis Predigtverständnis	544
Amt, Auftrag und Gefährdungen der Predigt	554
4.2 Schriftprinzip, Lectio continua und Perikopen	560
Begriff, Vorgeschichte und Wirkung des Schriftprinzips	560
Schriftautorität und Lehrtradition	565
Geschichte und allgemeine Bedeutung der Lectio continua	569
Zwinglis Umgang mit der Bibel	577
Geschichte und Problematik der Perikopen	582
4.3 Zwinglis Reform der Messe	586
Zwinglis Mess-Vorlagen	586
Predigt, Messe, Nachtmahl	597
Messreformen in Zwinglis Epichiresis de canone missae	607
Reaktionen auf Zwinglis Messreform	617
Vorgänge bis zur Abschaffung der Messe durch den Zürcher Rat	632
4.4 Zwinglis Action oder Bruch des Nachtmahls	640
Zwinglis Nachtmahlliturgie im Originaldruck	640
Einige Reflexionen zu Zwinglis Nachtmahlfeier	648
Die praktische Umsetzung der Nachtmahlliturgie	654
4.5 Einzelne Liturgieelemente	659
Sinn und Funktion der Gebete	659
Gebetssorten und Bekenntnisse	662
Trauung und Bestattung	669
Andere sakramentale Riten	672
4.6 Taufverständnis und Taufpraxis der Reformer	675

Beginn der Taufpraxis, Leo Jud als Vorkämpfer.....	675
Zwinglis Verständnis der Taufe	678
Taufbeschlüsse und Taufpraxis	689
4.7 Die frühen Zürcher Liturgie- und Kirchenordnungen	696
Vorbemerkungen	696
Leo Juds Taufformular samt anderen Elementen	697
Ordnung der Christenlichenn Kilchenn zu Zürich (1525)	704
Das Liturgieformular von 1528	710
Die Kirchenordnung von 1535	715
Kurzer Rückblick: Die Zürcher Kirchenreformen des frühen 16. Jahrhunderts	734
Anhang	
Abkürzungsverzeichnis	737
Literaturverzeichnis.....	739
Urkunden und allgemeine Quellen	739
Zwingli-Schriften, Originaldrucke	747
Zwingli-Schriften der neuen vierbändigen Sammlung.....	751
Zwingli-Schriften in 14 Bänden, in: Corpus Reformatorum, Vol. LXXXVIII–C	752
Sekundärliteratur	757
Begriffs-, Personen- und Ortsregister	795

Vorwort

Während der Arbeit über die Zürcher Gottesdienstreformen des späten 15. und des frühen 16. Jahrhunderts, besonders durch die Einblicke ins originale Quellenmaterial, ist mir zunehmend bewusst geworden, wie wichtig und vielseitig die Entwicklung der vorausgehenden Ereignisse im liturgischen Bereich und dessen Kontext für das Verständnis ist. Zugleich stellt man in der bisherigen Forschungsliteratur fest, wie wenig hier detaillierte Vorgänge zur Sprache kommen, besonders aus dem Alltag der zahlreichen Klöster in Stadt und Landschaft Zürich. Vieles wird in der Sekundärliteratur wiederholt oder bleibt im Dunkeln. Noch vorhandene Handschriften sind spärlich, nur in Nachdrucken teilweise zugänglich oder an vielen Orten verstreut. Liturgische Einzelelemente finden sich zwar oft in späteren Schriften und Chroniken; aber ebenso zahlreich wären Desideria für weitere liturgiegeschichtliche Forschungen.

Die im vorliegenden Band behandelte, zeitlich ausgedehnte Zeitspanne zwischen 853 (Gründung der Fraumünsterabtei) und 1531 (Zwinglis Tod) versuche ich – nur schon aus Gründen des beschränkten Raumes – teilweise exemplarisch für die Zürcher Verhältnisse einigermaßen übersichtlich darzustellen. Dabei werden auch einige für die Gegenwart zu bedenkende Bereiche angedeutet (Predigt, Eucharistiefeier, Bilder oder Musik). Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes unter ökumenischen Gesichtspunkten ist für mich ein selbstverständliches, wichtiges Anliegen. Dieser Band greift zahlreiche Problemkreise auf, die für die weitere liturgiewissenschaftliche Forschung anregend und grundlegend sein dürften. Mein Manuskript wurde im Mai 2017 abgeschlossen. Seither erschienene Literatur konnte nicht mehr berücksichtigt werden.

Das Erscheinen dieses Bandes wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht eine Reihe von sehr kompetenten Mitarbeitenden sich damit beschäftigt hätten: Zunächst sind es zwei Personen, die meine Arbeit vom Anfang bis zur Fertigstellung mit konkreten Ratschlägen, mutmachenden Anregungen und konkreter Hilfe unter grossem zeitlichen Einsatz begleitet und mitgestaltet haben: Zu danken habe ich vor allem Frau Lisa Briner Schönberger, Verlagsleiterin des TVZ, für ihre fachgerechte, unermüdliche Beratung und Gestaltung; dann insbesondere Herrn Prof. Dr. Peter Opitz, dem Leiter des Schweizerischen Instituts für Reformationsgeschichte, der mir freundschaftlich zur Seite stand, mit dem TVZ immer wieder verbunden war und vor allem die erheblichen Druckkosten eingebracht hat. Für diese grosse Entlastung, hinter der auch die Theologische Fakultät in Zürich stand, kann ich nicht genug dankbar sein. Manche Ergänzungen, Änderungen, und Korrekturen verdanke ich dem fachkundigen

Auge des Verlagslektors und Kirchenhistoriker Markus Zimmer. Seine minutiös kompetente, sorgfältige Lektorenarbeit gibt dem Band einen Stellenwert für zukünftige Forschung. Weitere emsige Mitarbeiterinnen, welche die nicht zu unterschätzende, gründliche Kleinarbeit geleistet haben, sind Frau Laura Hug bei der Vereinheitlichung der Nachweise, der Durchsicht und Bereinigung des Literaturverzeichnisses, sowie Frau Pfarrvikarin Manuela Steinemann, welche das umfangreiche Sachbegriffs-, Personen- und Ortsregister mit äusserster Sorgfalt unter der Regie des IRG erstellt hat. Ihnen allen gebührt mein herzlichster Dank. Dass mit ihrer Hilfe und Begleitung dieser 5. Band der Reihe «Geschichte des Gottesdienstes in deutschsprachigen eidgenössischen Orten vor, während und nach der Reformation» in meinem 86. Altersjahr erscheinen konnte, verdanke ich nicht zuletzt unserem segensreichen Herrn.

Alfred Ehrensperger

Einleitung zum 5. Band

Dieses Buch hat eigentlich keinen Anfang und auch kein abschliessendes Ende. Es ist, wie die meisten historischen Schriften, ein Fragment, sozusagen eine Perikope.¹ Natürlich kann man für einzelne Sachbereiche, Themen oder Institutionen einen Anfang und einen Schluss festsetzen: gewisse zeitlich bestimmte Ereignisse wie etwa die Gründung eines Klosters, eine Stiftung oder ein Weiheakt und natürlich den Anfang von Zwinglis Wirken in Zürich und sein Tod. Auch örtlich ist eine Begrenzung vorgesehen, nämlich die Ereignisse in der Stadt und Landschaft Zürich als einer der eidgenössischen Orte.² Schliesslich will dieses Buch auch eine sachlich-thematische Eingrenzung auf die Liturgieentwicklung vornehmen, wobei diese Thematik natürlich nur in grösseren literarischen und geschichtlichen Zusammenhängen zu verstehen ist, was notgedrungen teilweise auch in Fussnoten vermerkt wird. Wie eine liturgische Einzelperikope nur im Ganzen eines Gottesdienstes einigermassen sinnvoll ist oder auch z. B. im Zusammenhang mit dem Kirchenjahr und seinen Feiertagen, so bedarf der Perikopencharakter meines Buches einer gewissen Kenntnis der Zürcher Reformationsgeschichte und ihrer Vorgeschichte als eines vielseitigen, kontextuellen Geschehens.

Es ist für uns heute lebenden Menschen, auch für an schriftliche Quellen, Aussagen und Dokumenten orientierte Historiker/-innen schwierig, sich in die damaligen Umstände des Lebens und Handelns hineinzusetzen. Die wirkliche Praxis entsprach und entspricht noch heute kaum den jeweiligen schriftlichen Vorlagen. Allzu lange hat man sich allein an die noch vorhandenen schriftlichen Zeugnisse gehalten. Bei aller Genauigkeit wissenschaftlichen Forschens können wir zwar schriftlich Vorliegendes auswerten; gesamtgesellschaftliche Strömungen, das Befinden der damaligen Menschen und Geschehnisse können wir dennoch nur teilweise erraten. So mag z. B. die Heimatlosigkeit des irdischen Lebens als Grundempfindung der westlichen Menschen im Spätmittelalter noch weit ins 16. Jahrhundert hinein verbreitet gewesen sein. Die zahlreichen Aussagen vom «Jammertal» oder «elenden Leben» in

¹ Perikopen kennen die meisten christlichen Kirchen in ihren Gottesdienstformen. Der Begriff stammt aus dem Griechischen und bedeutet etwas aus einem Zusammenhang Herausgeschnittenes, Herausgerissenes.

² 1520 waren dies 13 regierende eidgenössische Orte, nämlich Uri, Schwyz, Unterwalden, Luzern, Zug, Schaffhausen, Basel, Bern, Zürich, Appenzell, Freiburg und Solothurn. Glarus gehörte ebenfalls dazu, war aber von Schwyz abhängig. St. Gallen war ein sogenannter «zugewandter Ort».

Gebeten, Liturgieformularen und Totenmemorien bezeugen, wie sehr die Menschen über Jahrhunderte sich als in einer Art irdischer Verbannung lebend gefühlt haben. Der Eingang in die wahre Heimat wurde dabei nicht durch den eigenen Tod bestimmt, sondern erst durch den Zeitpunkt der Wiederkehr Christi.³

In diesem Buch beginne ich mit relativ willkürlich gewählten «Anfängen», z. B. mit Klostergründungen oder für die Gottesdienstpraxis informativen, wenn auch manchmal späteren Urkundenberichten. Und ich setze, auch mit Absicht, ein durchaus willkürlich gewähltes zeitliches Ende mit Zwinglis Tod. Wichtig ist mir die Feststellung, dass im Rahmen zahlreicher Reformen und einander ablösender Epochen die sogenannte Reformation keineswegs als Einschnitt, etwa als Beginn der Neuzeit und Ende des Mittelalters, zu verstehen ist, sondern dass damals Entwicklungen des Glaubens, der Kirche, des Bibelverständnisses und der Frömmigkeit stattfanden, die eine Vorgeschichte hatten und sich dann in weiteren Gestalten fortentwickelten. Ganz ähnliche Vorgänge lassen sich auch auf anderen Lebensgebieten feststellen; z. B. in der bildenden Kunst, der Architektur, der Literatur und der Musikgeschichte.⁴

Solche Übergangsbewegungen tragen oft in sich die Erwartung einer gewissen zukünftigen Vereinheitlichung. Auch die Reformen einzelner Klosterorden oder die Reformationsbemühungen der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts strebten keineswegs eine Spaltung oder Absonderung von der bisherigen Tradition an; sie suchten vielmehr in den Glaubensformen, im Verständnis der biblischen Schriften, in der Ordnung der Kirchengemeinschaft, im ethisch-moralischen Bereich und in Zürich während des Wirkens von Huldrych Zwingli eine Vereinheitlichung des gottesdienstlichen Feierns. Diese Tatsache deutlich

³ Von daher erklärt sich wohl auch die Vorstellung eines Zwischenzustandes, dem sich alle Menschen, selbst die Heiligen, zwischen dem irdischen Tod und dem Endgericht zum ewigen Leben beugen müssten, z. B. durch eine Läuterung, ein Purgatorium bzw. Fegefeuer (Vgl. A. Angenendt: *Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria*, S. 102).

⁴ Am Beispiel der Musikgeschichte lassen sich solche ineinandergreifende Übergänge sehr schön nachweisen: Der Übergang von der linienlosen («adiastematischen») Neumennotation zum von Guido von Arezzo (geb. um 990, gest. um 1050) entwickelten Liniensystem, durch das die Darstellung der genauen Tonhöhe der Notenzeichen und Angabe von Intervallen möglich wurde, war eine musikalische Reformation. Ebenso der Übergang von der gregorianischen Einstimmigkeit zur Mehrstimmigkeit; die Konzentration der Musik statt auf die Kirchen-tonarten auf das uns vertraute Dur und Moll; und schliesslich die Reformation der 2. Wiener Schule (A. Schönberg, A. Berg, A. v. Webern) anfangs des 20. Jahrhunderts durch die Überwindung der Tonalität und die Einführung der seriellen Zwölftonmusik. Ich erwähne diese musikalischen Beispiele ganz bewusst, weil sie alle auch für die Gestaltung einer Liturgie, der gottesdienstlichen Musik, von Bedeutung sind.

zu machen, ist mir ein wichtiges Anliegen und widerspricht der immer wieder begegnenden Behauptung, Zwingli habe die Messe abgeschafft und an deren Stelle das reformierte Abendmahl eingeführt. Solche Fehlurteile müssen dringend korrigiert werden, und dies anhand der vorliegenden Quellenliteratur. Den Traum einer einheitlichen Institution der sichtbaren Kirche konnte keine der Reformbewegungen im christlichen Abendland verwirklichen; und man darf wohl voraussagen: Ihn wird auch in Zukunft kein kirchliches Bemühen wahrnehmen.

Kirchen mit einem Absolutheitsanspruch haben allezeit dafür gesorgt, dass Spaltungen vorprogrammiert waren und weiterhin existieren werden.⁵ Es ist auch durchaus schriftgemäss, dass es keine einzige, einheitliche Kirche Christi gibt; denn schon die biblischen Schriften sind als Grundlage uneinheitlich und theologisch äusserst unterschiedlich.

Die langezeit vertretene Meinung, ein dunkles und starres, traditionalistisch-patriarchalisches Mittelalter sei durch die Reformation überwunden worden, dürfte nun endlich vom Tisch sein, ganz abgesehen von der Frage, wann überhaupt der Beginn und das Ende dieses im 19. Jahrhundert geprägten Begriffs «Mittelalter» anzusetzen seien.

Es gibt eine hübsche Anekdote, die ich einmal gehört habe und die man ohne Zögern auch auf Reformatoren wie Zwingli übertragen könnte: Ein Kunstmaler oder Musiker wurde gefragt: Welcher Meister der Geschichte, welche ihrer geistigen Bewegungen hat Sie am meisten beeindruckt und auch beeinflusst? Ohne zu zögern gab der Betreffende die Antwort: Nicht die Geschichte, nicht irgendein Vorbild oder Lehrmeister (für Zwingli z. B. Martin Luther oder Erasmus) oder eine bestimmte Strömung haben mich beeinflusst: Ich selber beeinflusse und präge die Geschichte, und diese trägt durch mein Wirken nicht mehr dasselbe Antlitz wie vorher!

Es gibt in diesem Buch gelegentlich Aussagen, die mehrfach wiederholt werden. Dies ist durchaus sachlich begründet: 1. befinde ich mich damit in bester Gesellschaft etwa mit Zwingli, der sich nicht scheute, ihm wichtige Anliegen in seinen Schriften oft, teilweise wörtlich, zu wiederholen; 2. dienen

⁵ Ein sehr deutliches Beispiel dafür sind die Verurteilungen zahlreicher reformatorischer Lehrsätze durch das Konzil von Trient im 16. Jahrhundert. Aber auch die oft genannten «ökumenischen Konzilien» in der Alten Kirche (325 Nizäa, 381 Konstantinopel, 431 Ephesus, 451 Chalcedon) waren keineswegs ökumenisch im Sinne einer einheitlichen Kirchengemeinschaft im Namen Jesu Christi, sondern machtpolitische Verhandlungen und Demonstrationen von weltlichen Herrschern und führenden Kirchenpolitikern, die um die Rettung eines orthodoxen (rechtgläubigen) Glaubens besorgt waren und alle andersdenkenden, teils durchaus reformorientierten Kirchen (Arianer, Nestorianer, Monophysiten usw.) als «häretisch» ausschlossen und verurteilten.

solche Wiederholungen einer erhöhten Aufmerksamkeit. Und 3. stehen wiederholte Themen und Aussagen in einem je verschiedenen Zusammenhang, den es jeweils zu beachten gilt.

Man schreibt Gottesdienstformen und ihren liturgischen Elementen häufig ein zu ihrem Wesen gehöriges Beharrungsvermögen zu. Dass liturgische Abläufe über Jahrhunderte im Grossen und Ganzen etwa gleichgeblieben und von Generation zu Generation «weitervererbt» und von der Kirche geschützt worden seien, ist eine verbreitete Meinung. Man beruft sich dabei auf die liturgischen, geweihten Amtsträger, auf den Sukzessionsprozess⁶ oder auf altüberlieferte Perikopenreihen. Feste, unveränderliche Liturgieformen und Rituale sollten den Menschen Heimat und Halt vermitteln. Die Wirklichkeit der Liturgiegeschichte sieht allerdings völlig anders aus; es ist eine Geschichte ständiger Veränderungen, ein sehr dynamischer Prozess.

In der Liturgiewissenschaft sind wiederum ähnliche Vorgänge festzustellen wie z. B. in der Musikgeschichte. Es gab und gibt da in jedem Zeitraum eine Art Avantgarde, eine Vorhut, die Neuerungen, Veränderungen und Infragestellungen vertritt. Im Mittelalter waren vorwiegend die verschiedenen Orden, die Klosterkulturen mit ihren eigenen Gottesdienstformen solche liturgischen Pioniere. Weiter haben Patrozinien, Heiligsprechungen, die Kalendarien (Feiertage) regionale Liturgien massgebend mitgeprägt. In der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts sorgte der Buchdruck anstelle der bisherigen, mühsam erstellten Handschriften für oft nur kurzzeitige Verbreitung und Veränderungen der Messbücher, Breviere oder Ritualien. Im Bistum Konstanz beispielsweise erschien im Zeitraum zwischen 1470 und 1520 eine grosse Zahl privater oder halbamtlich initiiert Liturgiebücher, die völlig voneinander abweichen. Ungenügen, Unzumutbarkeit des Bisherigen, experimentelle Neugier, zuverlässigere Grundlagen für die liturgische Praxis (Liturgieteile in der Volkssprache z. B.) oder Abwehr von häresieverdächtigen Schriften waren Motive und gaben Impulse für liturgische Neuerungen. Auch Zwinglis Reformarbeit an der Gestaltung der Messe gehört in den Bereich solcher Avantgarde; ebenso die von ihm begonnene Praxis der Predigtreihen in *lectio continua*.⁷ Bei all diesen liturgischen wie auch musikgeschichtlichen Neuerungen verharret ein «Nachhutpublikum» verbissen am bisher Gewohnten: Solche Traditionalisten berufen sich jeweils auf das Bisherige, Längstbewährte, angeblich Hilfreiche. Die Vertreter dieser «Nachhutgesellschaft» üben nicht selten Macht aus; sie suchen bei den zuständigen Amts- und Leitungsgremien Unterstützung, zeigen kaum eine Lernbereitschaft und sind letztlich von Ängsten und eigenen Interessen

⁶ Etwa die Berufung auf eine Apostolizität der Messe oder auf Konzilsbekenntnisse der Alten Kirche (Nicänum, Nicäno-Konstantinopolitanum, Apostolikum).

⁷ Fortlaufende Auslegung ganzer biblischer Bücher.

beherrscht.⁸ Schon zu Zwinglis Zeiten kann man z. B. der Zürcher Obrigkeit eine solch ängstlich-retardierende Funktion nicht ganz absprechen. Dass schon im hohen Mittelalter eine durchgreifende Liturgiereform in der westlichen Kirche ausgeblieben ist, dürfte eine wichtige Voraussetzung der Reformbewegungen des 16. Jahrhunderts im gottesdienstlichen Bereich sein. Das gottgeheilte Liturgiegeschehen galt während Jahrhunderten als unantastbar. Es sind nicht nur, wie gelegentlich behauptet wurde, die klerikalen, monastischen oder kirchenpolitischen Missstände, die eine Reform auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens provozierten. Auf manchen Ebenen des geistlichen Lebens⁹ zeigte sich eine Entwicklung und Vertiefung, die von einer reformfreudigen Avantgarde initiiert und getragen wurde, bereits im 15. Jahrhundert. Auch solche Bewegungen waren nicht immer auf Einheitlichkeit ausgerichtet; aber auch nicht auf eine Spaltung¹⁰; eher auf eine spirituelle Bereicherung und Vertiefung des kirchlichen Lebens. Daher konnte auch das, was wir «Reformation» nennen, von vornherein keine einheitliche Bewegung sein. Diese Vielfalt an reformerischen Schwerpunkten erfolgte 1. an verschiedenen Orten in relativer Unabhängigkeit voneinander¹¹; 2. zeitlich gestaffelt, an den eidgenössischen Orten etwa zwischen 1516 und 1560; und 3. mit thematisch uneinheitlichen Schwerpunkten.¹² Die spätmittelalterliche und reformatorische Forschung für den Raum Zürich Stadt und Land hat sich wenig um Gottes-

⁸ Diese traditionalistische Haltung äussert sich besonders deutlich in den zahlreichen Schriften, die gegen Zwinglis Reformen und überhaupt gegen die Bewegung der Kirchenreformen zu Beginn des 16. Jahrhunderts erschienen. Nur wenige gehen auf sachliche Argumente ein; die meisten berufen sich auf das, was bisher kirchlich autorisiertes Brauchtum war.

⁹ Z. B. in der Bewegung der *Devotio moderna*, des Humanismus oder der klösterlichen Observanzbemühungen.

¹⁰ Wie das Beispiel des Erasmus von Rotterdam zeigt.

¹¹ Teilweise vorangetrieben durch selbstständig denkende, vorausdenkende Einzelgestalten wie z. B. Zwingli in Zürich, Luther in Wittenberg; teilweise durch einzelne Zünfte in Städten wie Basel oder Bern, teilweise aber auch durch Laien, die am geistlichen Leben ihrer Zeit litten, etwa in St. Gallen der Arzt und Bürgermeister Vadian oder in Appenzell Hauptmann Berweger, ehemaliger Kommandant der päpstlichen Leibwache.

¹² In diesem Zusammenhang frage ich mich, was das zur Zeit allerorten geplante «Reformationsjubiläum» eigentlich feiern will? Ist es z. B. sinnvoll, in Zürich den Beginn der Predigtstätigkeit Zwinglis ab Januar 1519 zu feiern; und wie soll dies sachgerecht erfolgen? Die damaligen Formen einer Kirchenreform haben ja durchaus zwei Seiten, je nach der rückblickenden Betrachtungsweise: Ihre «Verdienste», ihre Grundlagenbedeutung für die Existenz und Entwicklung einer evangelisch-reformierten Kirche zeigen ja gleichzeitig auch die Spuren obrigkeitlicher Machenschaften, Aussonderungen z. B. der Täuferbewegung oder die leidige Tatsache,

dienstfragen gekümmert, wohl aber eine ganze Reihe von grundsätzlichen theologiegeschichtlichen Themen vorgelegt und diskutiert. Im Ganzen herrscht eine Art Dogmatismus vor, der sich in den verbreiteten Sprachformen von «-logien» zeigt; z. B. als Theo-logie, Christo-logie, Ekklesio-logie, Mario-logie, Sakramento-logie, Eschato-logie oder – von mir so benannt – «Papa-logie» (als eine Lehre vom päpstlichen Lehramt). Solche Deutungsmodelle zu wiederholen, ihnen zuzustimmen oder sie kritisch anzugehen, vermeide ich womöglich. Mich interessieren in diesem Buch Fragen, die bisher weniger gestellt wurden oder deren Antworten ich im liturgischen Bereich für teilweise überholt halte.

Im Zeitraum der frühen Zürcher Kirchenreformen waren formulierte oder diskutierte Glaubensbekenntnisse noch kein Thema. Auch das vielgenannte Schriftprinzip hat nicht eigentlich Bekenntnischarakter, sondern ist eher von hermeneutischer Bedeutung als Ausrichtung von Predigt, rituellen Handlungen, ethischem Verhalten und dem Argumentieren in Schriften Zwinglis.¹³ Wie auch jedem einzelnen Gottesdienst, kann man der Reformationsbewegung oder auch z. B. der klösterlichen Observanz einen gewissen Bekenntnischarakter zusprechen. Eine in der Kirchengeschichte festzustellende Beobachtung gilt beispielhaft auch für die Zürcher Reformbewegung im frühen 16. Jahrhundert: In Religionsgemeinschaften, die einander nahestehen, werden bestehende Differenzen schärfer, unbarmherziger ausgetragen als in voneinander entfernten Kirchen. Beweise dafür bieten z. B. die Auseinandersetzungen mit den reformfreundigen Täufern; im Mittelalter die Auseinandersetzungen zwischen den einander nahestehenden Bettelorden, den Franziskanern und Dominikanern; sowie der Streit zwischen Luther/Lutheranern und Zwingli/Bullinger um das Verständnis des Abendmahls.

Zu allen Zeiten, sei es im Mittelalter, in den Reformationsjahrzehnten oder in der Entwicklung bis zur Gegenwart, trägt die jeweilige Avantgarde die Verantwortung, Menschen selber den Weg zu kritischen Einsichten und einem entsprechenden Verhalten finden zu lassen. Dazu gehören z. B. folgende Aktivitäten: die Ermahnung gegen Trägheit in Auseinandersetzungen; der Mut, Bevormundungen, besonders durch Institutionen, aufzugeben; eine vertrauensweckende Kommunikation zu ermöglichen und einzuüben; die Offenheit für selbstkritisches Denken und Handeln; der Mut, eigene Erkenntnisse selbst unter «Häresieverdacht» sachlich begründet und selbstbewusst durchzusetzen;

dass ausgerechnet die bedeutenden liturgischen Reformen Zwinglis von der sich auf ihn berufenden Kirche später nicht aufgenommen und praktiziert worden sind (z. B. Reihenpredigten in *lectio continua* oder die Abendmahlsliturgie).

¹³ Vgl. dazu J. Staedtke: Die Entstehung der innerprotestantischen Kirchentrennung, S. 191–195.

Selbstsicherheit und Zielbewusstsein inmitten einer noch einflussreichen, verständnislosen Umwelt; ein Kreis von glaubwürdigen, zuverlässigen Mitarbeitern/-innen, die innovatives Gedankengut begründen und verbreiten können. Diese Eigenschaften treffen weitgehend auf Zwingli und manche seiner Errungenschaften (z. B. die Prophezei) zu.

Im Rahmen meiner Vorarbeiten zu diesem Band bekam ich zunehmend den Eindruck einer nicht mehr überblickbaren Literatur zum Spätmittelalter und zur zürcherischen reformatorischen Frühzeit. Vieles in den zwischen 600 und 700 gelesenen Monografien, Dissertationen, Urkundentexten und Aufsätzen in Zeitschriften und Sammelbänden wird in je anderen Zusammenhängen wiederholt. Im Bild gesprochen: Die Suche nach liturgisch interessanten «Nadeln» im grossen Heuhaufen erwies sich als äusserst schwierig. Zürich wurde ohnehin langezeit als steiniger Boden für liturgiewissenschaftliche Studien betrachtet; anscheinend auch deshalb, weil viele interessante Dokumente in Stadt und klösterlicher Landschaft dem Bildersturm zum Opfer gefallen sind. Bei der Aufhebung des Benediktinerklosters Rheinau kamen einige Schriftstücke nach Zürich.¹⁴ Einzelne Fragmentstücke wurden aus Einbänden herausgelöst. Frühere Historiker scheinen an liturgischen Fragen wenig interessiert zu sein, wie auch manche Abschnitte in den Helvetia-Sacra-Bänden belegen.

Im Schrifttum Zwinglis war die Durchsicht der einschlägigen Bände aus dem Corpus Reformatorum selbstverständlich. Neben der vierbändigen, neueren Ausgabe einer Auswahl an Zwinglischriften hatte ich das Glück, in der Zentralbibliothek Zürich zahlreiche Zwingli- und Zürcher Reformationsdrucke im Original durcharbeiten zu können. Diese Voraussetzung ermöglichte mir ein eigenes Urteil und einen Katalog von Fragen zu erstellen, die in diesem Band einen relativ grossen Stellenwert haben. An dieser Stelle danke ich der Mitarbeiterschaft in der Zentralbibliothek Zürich, besonders in der Abteilung «Alte Drucke» sowie derjenigen in der Stiftsbibliothek und im Stiftsarchiv St. Gallen für ihre vielfältige, stets zuvorkommende Hilfe, insbesondere bei der Beschaffung des Quellenmaterials. Unweigerlich führte diese Arbeit mit den Originaldrucken dazu, gewichtige Grundfragen zum Gottesdienstverständnis zuverlässig zurückzuverfolgen und zugleich bis in unsere Gegenwart liturgischer Praxis fruchtbar zu machen. In mancher Hinsicht unterscheidet sich deshalb dieser 5. Band der Gottesdienstgeschichte deutschsprachiger eidgenössischer Orte von meinen bisher erschienenen Darstellungen (1. Bd. Basel Stadt und Land; 2. Bd. Bern Stadt und Landschaft; 3. Bd. St. Gallen Stadt,

¹⁴ Cunibert Mohlberg OSB hat das Verdienst, einen Handschriften-Katalog dazu erstellt zu haben (D. W. H. Schwarz: Liturgiegeschichtliches, S. 429–442, bes. 429f.).

Kloster und äbtische Herrschaftsgebiete; 4. Bd. Appenzeller- und Sarganser-land/Werdenberg).

Während der Monate, in denen ich das Manuskript zu diesem 5. Band der Geschichte des Gottesdienstes in Zürich Stadt und Land vom Mittelalter bis zu Zwinglis Tod schreibe, wird in der Zürcher Kirche, wie auch in Kirchen anderer eidgenössischer Orte, eifrig an Vorbereitungen zu einem festlichen Reformationsjubiläum gearbeitet. In diesem Zusammenhang beschäftigen mich einige durchaus simple Fragen: Was soll da eigentlich konkret gefeiert werden? Eine Feier wird ja in der Regel wegen eines ganz konkreten Ereignisses begangen, z. B. anlässlich eines Geburtstages, einer datierbaren Gründung (1291 der Rütlichschwur), einer entscheidenden gewonnenen Schlacht, der überwältigenden Annahme der Liturgiekonstitution vom 4. Dezember 1963 durch die Versammlung des Zweiten Vatikanischen Konzils; oder zum Gedenken an den Tod einer kulturell oder gesellschaftspolitisch herausragenden Gestalt. Die Reformation ist demgegenüber eine Bewegung, die sich, einmal beschränkt auf die damaligen Orte der Eidgenossenschaft¹⁵, über Jahrzehnte erstreckte und an jedem dieser Orte zeitlich und ereignismässig unterschiedlich stattfand. Was also wird nun eigentlich in einem Reformationsjubiläum gefeiert? Ist es z. B. in Zürich der Beginn der Predigtstätigkeit Zwinglis am 1. Januar 1519; oder ist es der «Sieg» von Zwinglis Schlussreden in der ersten Disputation von 1523; oder die Einführung des Nachtmahls auf Ostern 1525; oder etwa eine biblisch-dogmatisch geprägte Lehre? Oder ...? Ist dieses ganze Bemühen, das sich die Zürcher und andere Kantonalkirchen trotz finanzieller Engpässe einiges kosten lassen, nichts anderes als der publizistische Versuch, kirchennahe und kirchenferne Menschen an eine Glaubensbewegung im 16. Jahrhundert zu erinnern, von der sich heute so oder so die meisten Menschen recht erheblich entfernt haben? Gibt es da wirklich etwas zu feiern, wenn man das komplexe Geschehen von damals ernst nimmt und nicht verherrlicht¹⁶? Der geneigten Leserschaft dieses Buches empfehle ich, sich darüber nach der Lektüre ein eigenes Urteil zu bilden.

¹⁵ Also bewusst nicht unter Einbezug anderweitiger, z. B. lutherischer Reformation.

¹⁶ 1517 kommt als Anfang des kirchlichen Reformprozesses in den eidgenössischen Orten nicht infrage: Luthers Apell an seinen Bischof zu einem Gespräch über den Ablass wurde nicht beantwortet, weshalb seine Thesen öffentlich verbreitet wurden. Im Bistum Konstanz, zu dem Zürich und die meisten eidgenössischen Orte gehörten, wurde der Ablasskrämer Samson vom Bischof selber und auch von der Zürcher Obrigkeit ausgewiesen. Der Ablass war für die Zürcher und Ostschweizer oder Berner Reformation kein ernsthaftes Thema.

1. Teil: Allgemeine Schwerpunkte der Gottesdienstentwicklung und der Liturgieformen im Zürcher Bereich bis ca. 1520

1.1 Die allgemeine Zürcher Kirchensituation vor 1520 in liturgiehistorischer Sicht

Einige grundlegende Aspekte

Langezeit galt das spätere Mittelalter, die Zeit zwischen etwa 1250 und 1520, mit wenigen Ausnahmen als eine Zeit des Verfalls und der Dekadenz der westlichen Kirche. Aus späterer Sicht betonte man schultheologische Verhärtungen und theologische Streitereien unter dem Sammelbegriff der Scholastik und ihrer Auswirkungen. Steine des Anstosses waren ferner: die Machtpolitik des Päpstlichen Primats; die Verdrängung der biblischen Botschaft durch Lehrstreitigkeiten; die oft umstrittene Berufung auf das kanonische Recht¹; ferner die verbreitete Unmoral und das tiefe Bildungsniveau der meisten Kleriker; die Auseinandersetzungen um Fragen der Ketzerbekämpfung; die meist pauschale Beurteilung der Inquisitionspraxis; oder die Streitereien zwischen weltlichen und geistlichen Machthabern bzw. unter den in Avignon und Rom unterschiedlich anerkannten Päpsten (Interdikt). Die «Sündenliste» könnte beliebig erweitert werden, besonders wenn man noch die Lebenssituation des Volkes, der gesellschaftlich unteren Schichten in Stadt und Land, mitbedenkt.

Ähnlich sahen noch die meisten Vertreter der Reformationsbewegung die Tradition ihrer Kirche. Folgerichtig verstanden sie ihre eigene theologische Erkenntnis als der biblischen und altkirchlichen Wahrheit näherstehend. Man anerkannte allerdings auch Ausnahmen: Einzelne mutige Gestalten oder Bewegungen, die diesem allgemeinen Trend entgegenstanden und sogar als eine Art Propheten in ihrer eigenen Kirche Kritik übten; so z. B. schon Peter Abaelard (1079–1142), der dominikanische Ordens- und Bussreformer Girolamo Savonarola (1452–1498); Thomas von Kempen (1379/80–1471)²; der 1415 am

¹ Das «Decretum Gratiani» (um 1140) war der Erste von sechs Teilen des Corpus Iuris Canonici, der ersten grossen kirchlichen Rechtssammlung, in dem eine Zusammenstellung vorhandener sowie die Harmonisierung widersprüchlicher Rechtsvorschriften unternommen worden ist.

² Einer der Hauptvertreter der spätmittelalterlichen Reform- und Vertiefungsbewegung der Devotio moderna, der zahlreiche berühmte Prediger und Ordensleute angehörten.

Konstanzer Konzil trotz freier Geleitzusage als «Ketzer» verbrannte böhmische Vorreformer Jan Hus (1370/71–1415); die bibelorientierte Buss- und Armenbewegung der Waldenser (um 1200)³; ferner die Mystiker Heinrich Seuse (um 1295–1365) und Johannes Tauler (nach 1300–1361). Diese genannten Beispiele kirchlicher Reformkritiker des späten Mittelalters waren in der Zürcher Reformation in irgendeiner Weise präsent und finden sich auch im Schrifttum des 16. Jahrhunderts.⁴ Wie sehr noch im 18. Jahrhundert Historiker spätmittelalterliche Gottesdienste unter dem Aspekt des blossen Verfalls darstellten, zeigt ein Beispiel aus Hottingers *Helvetischer Kirchen-Geschichten*. In seinem Abschnitt «Untersuchung Deren von An[no] Chr. 1313 bis A. 1515 in Helvetischer Kirch geübten Lehr / Gottesdiensts / und Kirchenstands» schreibt dieser Chronist im «Ersten Capitel. Von dem Verfall des Gottesdiensts»:

«Jst demnach offenbar/auss dem Missbrauch der Gebettsformul/welche der Herr selbst gestellet/und zusprechen gebotten. Dann solches Gebett gemeinlich/nicht nach Christi Befehl/ auss blosser Andacht/sonder in gewisser Anzahl/drey/fünf/oder fünfzehn mahl/wie im Rosenkrantz/nicht ohne Aberglaub: auch nicht in Lauterkeit/sonder mit beygefügtter Anruffung der H. Jungfrau/nicht ohne Abgötterey [...]]»⁵

Dazu zwei Hinweise, die sich beide auf zürcherische und auch andere evangelische Kirchenordnungsformulare z. B. in Basel, Bern, St. Gallen und im Appenzellerland beziehen: 1. wird das Gebet des Herrn in diesen frühen Formularen des Predigtgottesdienstes sozusagen regelmässig an jedes vorhandene Gebet angehängt, kommt also fast immer mehrmals als «Schlussformel» vor; und 2. war das im mittelalterlichen Rosenkranz übliche mehrmalige Ave Maria in Zürich bis 1563 ein festes liturgisches Element⁶, das kaum Anlass zu Kritik gab.

³ Zu Petrus Waldes, zur Entstehung, Entwicklung und Lehre der Waldenser: Ricca, Paolo: Art. Waldenser, in: LThK³ 10 (1993, ND 2009), Sp. 952–955.

⁴ Zu den pauschalen Urteilen über das Spätmittelalter und dessen Reformkritikern vgl. auch W. F. Schäufele: *Das Bild*, S. 109–137, bes. S. 114–118.

⁵ *Helvetische Kirchen-Geschichten*, 2. Teil 1837, S. 596.

⁶ Zur Praxis, wie im Spätmittelalter der Rosenkranz bereits durch Herrengebete und sogar kurze Auslegungen aus Evangelientexten verlebendigt wurde und man einem plappernden Herunterleiern des Rosenkranzes bewusst entgegentrat: A. Heinz: *Der Rosenkranz*, S. 235–247; ferner A. Heinz: *Zisterziensische Marienfrömmigkeit*, S. 9–57, bes. S. 36f.

Neuere Forschungen⁷ lehren uns, die vorreformatorischen Jahrhunderte wesentlich differenzierter zu erkennen und manch Erstaunliches darin zu entdecken. Die noch immer da und dort vertretene Sichtweise, das Spätmittelalter von den Ereignissen der Reformation her zu beurteilen, scheint mir überholt zu sein. Eher gilt das Gegenteil: Was immer festzustellen ist im Zeitraum, den man als Reformation bezeichnet, zeigt eine erstaunliche Kontinuität zu spätmittelalterlichen Traditionen und ist keineswegs ein Bruch, der gänzliche Neuerungen schaffen wollte: Zunächst waren eine ganze Reihe führender Reformer geweihte Priester, z. B. Huldrych Zwingli, Leo Jud, in Bern Peter Kunz⁸, Jörg Brunner in Kleinhöchstetten⁹, Jakob Schurtanner (Freund Zwinglis) in Teufen AR, Johannes Hess (Kaplan an St. Mauritius Appenzell, Johannes Dörig (Herisau, dann Hemberg SG). Weiter waren längst gebräuliche liturgische Elemente wie das Apostolikum, das Pater noster (Vaterunser), die Zehn Gebote oder der Mariengruss aus der vorreformatorischen Katechese in manche evangelischen Predigtgottesdienste übernommen worden. Zwinglis neue Abendmahlsliturgie von 1525, die im 4. Teil dargestellt wird, enthält im Wesentlichen liturgische Stücke aus der traditionellen Messliturgie. Der ebenfalls noch weiter unten dargestellte Kalender der Zürcher Feiertage enthält eine ganze Reihe von bisher bereits verehrten Heiligen.¹⁰

Augenfällig, nicht nur für Zürich, ist die Tatsache, dass die bestehenden, in der Tradition auf einen Heiligen geweihten Kirchen, in der Reformation ohne jede Diskussion ihre bisherigen Namen behielten: In Zürich St. Peter, die dominikanisch gegründete Predigerkirche, später St. Jakob; in St. Gallen St. Laurenzen und St. Leonhard; in Basel u. a. St. Alban oder in Bern die Stiftkirche (Münster) St. Vinzenz. Zudem sind mit ganz seltenen Ausnahmen in den uns bekannten reformatorischen Taufregistern alle Kinder auf den Namen von Heiligen aus der katholischen Tradition getauft worden, z. B. Anna, Barbara, Dorothea, Katharina, Klara, Maria, Magdalena, Margaretha, Regula, Theresia, Verena, Andreas, Anton, Bernhard, Franziskus, Georg, Heinrich, Jakob, Johann, Josef, Markus, Martin, Niklaus, Paul, Peter, Philipp, Sebastian.

Als ein Grundzug der Reformation wird der Wandel der Gottesvorstellung und das göttliche Wirken gegenüber den Menschen betrachtet. Dies ist freilich keineswegs erst durch die Reformatoren vertreten, geglaubt und gepredigt worden, sondern geht bereits zurück auf die Zeitumstände und die theologische Neubessinnung im 13. Jahrhundert. Die gerade bei Zwingli hervorstechende,

⁷ Etwa die Arbeiten von Arnold Angenendt, die im Literaturverzeichnis aufgeführt sind.

⁸ Kirchherr der Pfründe Erlenbach im Simmental.

⁹ Näheres bei A. Ehrensperger: Der Gottesdienst in Stadt und Landschaft Bern, bes. S. 114–117.

¹⁰ Weitere Details, die die Kontinuität von Spätmittelalter und Reformation bezeugen bei A. Ehrensperger: Katholische Traditionselemente, S. 91–113.

von ihm immer wieder betonte Erkenntnis, dass Gott nicht mehr der ferne, majestätisch unberechenbare Weltenherrscher ist, sondern in Jesus Christus eine dem Menschen entgegenkommende Gestalt: Diese Vorstellung, im mystischen Erleben und in der *Devotio moderna*¹¹ immer wieder betonte Erfahrung, orientiert sich sehr stark am besitzlosen irdischen Jesus, den Gott als seinen Sohn für uns hingegeben hat. Die in der Stadt Zürich auffallend verbreitete Bewegung freiwilliger Armut wirft schon ein deutliches Licht voraus auf Zwinglis späteres Bemühen, Armut nicht einfach hinzunehmen, sondern menschenwürdig zu bekämpfen. Dies geschah dann u. a. durch Güter aus den aufgehobenen Klöstern.¹²

Zwingli durchaus ambivalente Haltung gegenüber gottesdienstlichen Zeremonien mag einerseits aus bibeltheologischen Überlegungen, andererseits aus seiner Herkunft als Bauernsohn von Wildhaus begründet sein: Seine oft gleichgültigen, uninteressierten Äusserungen in Fragen der Bedeutung liturgischer Zeremonien entsprechen eher seinem bodenständigen Realitätsbezug und sind nicht bewusst traditionskritisch oder betont antikatholisch zu verstehen. Zwingli hat sich zwar über das Ablasswesen, gewisse Klosterbräuche, Wallfahrten zu Heiligenreliquien (Aachen) und Ähnlichem spöttisch geäußert; aber in seinen Schriften und Auseinandersetzungen vermag ich diese Thematik kaum als ein wesentliches Anliegen erkennen. Ihn bewegten, wie wir noch sehen werden, ernsthaftere theologische Grundfragen.¹³

Bedeutung und Wirken der Bruderschaften

Im spätmittelalterlichen Zürich spielten zahlreiche Bruderschaften und ähnliche Zusammenschlüsse eine prägende, gesellschaftspolitische Rolle. Schon Jahrhunderte früher schlossen sich Mönche und Klosterkonvente zu Gebetsbruderschaften mit anderen Klöstern zusammen. Das Gedenken an die verstorbenen Brüder war wohl eines ihrer Hauptmotive, verbunden mit Fürbitten und gegenseitigen Aufzeichnungen. Die älteste zürcherische Stadtbruderschaft ist die «confraternitas» der Kapläne am Grossmünsterstift: Neben den 24 Chorherren gab diese Bruderschaft von ca. 30 Kaplänen einem verstorbenen Mitbruder das letzte Totengeleit und die liturgisch zelebrierte Teilnahme an seiner Bestattung. Dabei standen Psalmrezitationen und Gebete im Vordergrund.¹⁴ In einer Urkunde vom 10. Dezember 1434 wird eine Sakramentsbruderschaft zu

¹¹ Erklärungen zur *Devotio moderna* als spätmittelalterliche Frömmigkeitsbewegung weiter unten im 2. Teil.

¹² M. Bless-Grabher: Die Beginen in Zürich, S. 252. Näheres dazu im folgenden Abschnitt.

¹³ Ähnlich auch G. W. Locher: Die Zwinglische Reformation, S. 74.

¹⁴ U. Amacher: Die Bruderschaften bei den Zürcher Bettelordensklöstern, S. 266.

Ehren Marias erwähnt. Ihre Mitglieder stifteten vor allem die Kerzen für das Hochamt vor dem Tabernakel im Chor der Fraumünsterkirche. Auf solche Dienste musste man sich unbedingt verlassen können. Dieselbe Bruderschaft, eng verbunden mit dem Fraumünster, stiftete noch 1521 einen Altar, den Heiligen Cosmas und Damian geweiht. Diese Bruderschaft hatte auch die Kompetenz, den jeweiligen Priester für die Betreuung des Altars der Äbtissin zur Wahl vorzuschlagen. Dazu gehörte die pflichtgemässe Finanzierung der Altarpfründe und der Kaplanwohnung. Als sich selbst so bezeichnende «Elendenbruderschaft» suchte sie ihre Mitglieder bewusst im Personenkreis der Armen. Bei ihrer Auflösung durch die Anordnung der reformationsgesinnten Stadtoberkeit 1525 regte sich energischer Widerstand. Anonyme Drohungen erfolgten gegen die Stadtbehörden, und man musste sogar mit Anschlägen rechnen. Trotz all dieser Proteste in Kreisen der randständigen Bevölkerung wurde die Sakramentsbruderschaft aufgehoben; gegen die Urheber der Drohungen wurde eine Untersuchung durchgeführt. Der damals wirkende Kaplan erhielt, wie auch die anderen entlassenen Fraumünsterkapläne, eine lebenslange Abfindung.¹⁵

In Zürich existierten ferner zwei Jakobsbruderschaften. Die eine wird 1470 erwähnt; sie hatte ihre eigene Kapelle in der Augustinerkirche und wurde gegründet zum Zweck der Organisation von Wallfahrten nach Santiago de Compostela. Zu ihrem sonstigen Wirken fehlen Quellen. Die zweite St. Jakobsbruderschaft wurde am 25. Mai 1469 gegründet und war eng verbunden mit dem Dominikanerorden. Dieser verpflichtete sich, für die Bruderschaft eine Reihe von genau festgesetzten Messen zu feiern. Auch für verstorbene Mitglieder wurde jeweils am 7. und 30. Todestag eine Messe gefeiert. Diese Bruderschaft hatte keine Beziehung zu Wallfahrten, wohl aber war sie zuständig für die Organisation von Feiertagen, besonders der Heiligen Jakobus und Niklaus.¹⁶

Gottesdienste einer Sebastiansbruderschaft, die den Barfüssern nahe stand, werden 1474 erwähnt. Sebastian wurde besonders als Schutzheiliger gegen die immer wieder drohenden Pestwellen verehrt. Kurz vor 1500 sollen noch zwei weitere Bruderschaften gegründet worden sein, von denen wir keine nähere Kenntnis haben. Allein in der Stadt Zürich wirkten im Spätmittelalter 13 Laienbruderschaften. Mit Ausnahme der Sakraments-, Marien- und Beatusbruderschaften, die auch mit dem Fraumünster verbunden waren, lagen die meisten anderen Bruderschaften beim Augustiner- oder Bettelmönchkloster. Als besondere, auch der Seelsorge dienende Funktion, bildeten die Bruderschaften eine Art Brücke zwischen der sakramental-jenseitigen Welt und dem durch Nöte, Krankheiten, Todeserfahrungen und Armut geprägten Alltag der

¹⁵ U. Amacher: Die Bruderschaften bei den Zürcher Bettelordensklöstern, S. 273–275.

¹⁶ U. Amacher: Die Bruderschaften bei den Zürcher Bettelordensklöstern, S. 275f.

meisten Menschen. Auch die Gemeinschaft der Begarden¹⁷, die sich einfach «Brüder» nannten, bewohnten ein 1307 erstmals erwähntes Bruderhaus in Zürich. Sie wurden seelsorgerlich von den Dominikanern betreut, kamen oft in den Besitz von Vermächtnissen und widmeten sich vor allem der Krankenpflege.¹⁸

Auch die Spielleute gründeten im 15. Jahrhundert eine eigene Bruderschaft. Ihr Zweck war, fahrende Spielleute vom Wirken in der Stadt und einer gewissen Verwahrlosung fernzuhalten. Sie verlangten 1502 in einer Bittschrift vom Rat ein Reglement, wonach ein Spielmann sich in ihrer Bruderschaft einkaufen musste. Wer zum Tanz aufspielte und musizierte, ohne Mitglied zu sein, hatte eine Busse zu bezahlen.¹⁹ Diese beruflich ausgerichtete Bruderschaft gleicht schon eher einer zunftähnlichen Interessenorganisation. Pfister (Bäcker) und Müllerknechte, die 1439 erwähnt werden, betrachteten sich ebenfalls als Bruderschaften, da sie Kerzen stifteten und sich mit dem Predigerorden verbunden fühlten. Die Gesellschaft der Goldschmiede, der Maler und der Sattler stifteten in Verbindung mit dem Augustinerkonvent 1437 jährlich zwei Hochämter mit Gesang und Lesungen. Sie nannten sich St. Lux- oder Loyaenbruderschaft, da sie St. Lukas und St. Eligius als ihre Schutzpatrone verehrten. In den folgenden Jahren stiessen neue Berufsgruppen mit ähnlichem Wirken zu ihnen, nämlich Steinmetze, Bildhauer, Glaser, Glockengiesser, Sattler und Hufschmiede. Es scheint auch unter diesen Handwerksgruppen häufige Übertritte von Mitgliedern gegeben zu haben, wobei wir über deren Motive nicht genauer orientiert sind.²⁰ Dabei waren gelegentlich auch verwandschaftliche Bindungen und Interessen mit im Spiel.

Wenn ein Leutpriester sich mit seinen Kaplänen zu einer Bruderschaft zusammenschloss, errichteten sie für ihren Schutzheiligen einen Altar samt eigenen Zeremoniengeräten, Kelch und Hostienschale.²¹ Laienbruderschaften sorgten für würdige Leichenbegräbnisse ihrer Mitglieder. Sie sorgten auch für eigene Kerzen und Grabbeigaben. Die Zünfte hielten sich ebenfalls an solche

¹⁷ Begarden nennt man die an Zahl weniger bedeutenden männlichen Zusammenschlüsse mit ähnlichen Lebensweisen und Aufgabenbereichen wie die weiblichen Beginen (dazu weiter unten).

¹⁸ M. Bless-Grabher: Die Beginen in Zürich, S. 261.

¹⁹ Diese Eingabe war gemäss Ratsverordnung offenbar erfolgreich, da die Stadt selber interessiert war, unbekannte Fremde fernzuhalten; U. Amacher: Die Bruderschaften bei den Zürcher Bettelordensklöstern, S. 272.

²⁰ Als geistliche Parallele gab es im Mittelalter ja auch immer wieder Ordenswechsel; sei es, dass ein Orden seine ursprüngliche Regel änderte und erneuerte oder dass einzelne Mönche und Nonnen ihre Zugehörigkeit zu einem anderen Orden suchten.

²¹ Beispiel bei U. Amacher: Die Bruderschaften bei den Zürcher Bettelordensklöstern, S. 266.

traditionellen Bräuche. Der Zunftmeister bestimmte z. B. die Leichenträger. Wer in einer Bruderschaft oder Zunft bei der Bestattung eines Bruders fehlte, ohne einen triftigen Versäumnisgrund anzugeben, bezahlte eine Busse. Der gesellschaftliche Stand spielte dabei keine Rolle; auch arme Mitglieder einer Bruderschaft oder Zunft erhielten dasselbe Totengeläut, einen Sarg, ein würdiges Grab, ein Kerzenlicht und dieselbe Leichenfeier.²² Begräbnisbestimmungen waren in den meisten Zunftordnungen von 1336 festgehalten. Viele Zunftbruderschaften besaßen in einer der drei Pfarrkirchen der Stadt sogar einen eigenen Altar. Im 15. Jahrhundert verstärkten sich die Bindungen zwischen einer Bruderschaft und einem der Klöster. Ähnlich waren die Verhältnisse auch in Winterthur, wo 1482 eine Sebastiansbruderschaft in der Stadtkirche ihren Sebastianaltar besass und pflegte.²³ In einem der Stadtbücher Zürichs werden die 1490 bestehenden Zünfte samt Briefen und Ordnungen aufgezählt.²⁴

Die Anfänge der Zürcher Kirchenlandschaft

Auf dem Lindenhofhügel befand sich einst ein römisches Kastell, das in der Zeit der Karolinger Sitz weltlicher Vögte war. Dort soll eine Kapelle gestanden haben mit einer halbrunden, nach Osten ausgerichteten Apsis.²⁵ In seiner Geschichte der St. Peterskirche²⁶ erwähnt Salomon Hess eine Kapelle, die 857 in einem Brief von König Ludwig dem Deutschen im Zusammenhang mit der Gründung der Fraumünsterabtei erwähnt werde. Diese St. Cyriakus-Kapelle sei älter als die erste St. Peterskirche und habe wegen Platzmangel der Letzteren weichen müssen. Weil man die in einer Schlacht Gefallenen nicht in der Innenstadt habe begraben wollen, sei dies bei dieser St. Cyriakus-Kapelle geschehen, die daraufhin St. Stephan umgewidmet wurde. 871 soll bereits ein

²² U. Amacher: Die Bruderschaften bei den Zürcher Bettelordensklöstern, S. 268.

²³ Auch in Elgg und Uster sind solche Handwerksbruderschaften bezeugt (M. Bless-Grabher: Veränderungen im kirchlichen Bereich, S. 451).

²⁴ Allen voran die Constaffel (S. 98–100); die Krämerzunft (S. 100–105); die Zunft der Weinleute (S. 105); Zunft der Schmiede (S. 105f.); der Bäcker (S. 106f.), der Gerber (S. 107f.); der Metzger (S. 108f.); der Schuhmacher (S. 109); der Zimmerleute, Maurer und Binder (S. 109); der Schneider (S. 110f.); der Fischer (S. 111f.); der Grempler (S. 112) und der Weber (S. 113f.). Die betreffenden Ordnungen bei: Zürcher Stadtbücher, Bd. 3 (H. Nabholz). Die Ordnung der Goldschmiede findet sich in Nr. 102 vom 19. August 1493, S. 116f.

²⁵ In einer mir nicht zugänglichen Urkunde vom 1. März 952 im Zürcher Staatsarchiv wird diese Kleinkirche mit einer dazu gehörenden Hofstatt erwähnt, wobei das Areal auch Bestattungen gedient haben soll (P. Ziegler: St. Peter in Zürich, S. 16–18).

²⁶ S. Hess: Geschichte der Pfarrkirche zu St. Peter.

Leutpriester an der St. Peterskirche gewirkt haben.²⁷ Zur Frühzeit der St. Peterskirche äussert sich auch Heinrich Brennwald im 1. Band seiner Schweizerchronik wie folgt:

«Von der pfarrkilch zu sant Petter:

Von der pfarkilch zuo sant Peter vind ich nit anders, dann das ein schwösterhus und ein klein käppelli dabi anfenglich gesin, das zuo sant Peter hiessi, und als sich das volk zu dem ersten gemeret hat und ir alte pfar sant Ciriack vor der statt (jetzt zuo san Steffan) ze klein und eng worden, das sich die kilchgnossen und burger vermeinten ein ander kilch zue buwen. Dahin jeder sin hilf und stur gegeben hat bis die gemacht und sant Petters muenster genempt worden ist. Demnach etlich burger sonder pfruonden und caplanien us irem guot Gott zuo lob und den lieben heiligen zuo er und allen glaubigen selen ze trost gestiftet hand.»²⁸

Von der St. Peterskirche aus wurden im 14. und 15. Jahrhundert verschiedene Pfründen gegründet: 1325 zu Ehren der St. Katharina; 1395 aus Vergabungen (Stiftungen) der Spitalpfleger die St. Martinspfründe²⁹, auch als Stiftung frommer Bürger, die dem Evangelisten Johannes geweiht war; 1462 wiederum von Spitalpflegern eine St. Sebastianpfründe; kurz darauf die St. Georgenpfründe, deren Altar auch zu Ehren des Erzengels Michael, des Apostels Jakobus und der Heiligen Anna geweiht war.³⁰ Noch 1500 gründete die Priesterschaft der drei Pfarrkirchen eine Bruderschaft zur Verehrung Marias und der Schutzheiligen Sebastian und Rochus.³¹ Eine Urkunde von 1177 erwähnt erstmals je einen Leutpriester in den Sprengeln St. Peter, Fraumünster und Grossmünster. Damit ist schon früh eine feste Zuteilung von drei Pfarrsprengeln bezeugt, wobei diese offenbar nicht nur für die Stadtbewohner zuständig waren. Der Sprengel St. Peter reichte bis zum Albis und nach Schlieren; der Grossmünstersprengel umfasste Gebiete rechts der Limmat, den Zürichberg, das rechtsseitige Seeufer mit Zollikon und Zumikon sowie die Aussengemeinden Wipkingen,

²⁷ So S. Hess: Geschichte der Pfarrkirche zu St. Peter, S. 21–24. Leider fehlen in der Chronik von S. Hess, die sonst sehr detaillierte Angaben enthält, genaue Quellenangaben. Wieweit seine Darstellung zuverlässig ist, kann ich nicht beurteilen.

²⁸ H. Brennwald: Schweizerchronik, 1. Bd., S. 92.

²⁹ Das Spital war aber nicht nur Stifter eines Altars, sondern hatte offenbar auch gewisse Aufsichtsrechte und bestimmte noch bis 1526 das Einkommen des dortigen Leutpriesters (S. Hess: Geschichte der Pfarrkirche zu St. Peter, S. 51).

³⁰ S. Hess: Geschichte der Pfarrkirche zu St. Peter, S. 86–90.

³¹ S. Hess: Geschichte der Pfarrkirche zu St. Peter, S. 93f. Als Kuriosum wurde 1439 ein «Biberlinaltar» nicht nach einem Heiligen, sondern nach der Stifterin Catharina Biberlin genannt (a. a. O., S. 95f.).

Schwamendingen, Oerlikon, Fluntern, Hottingen, Fällanden, Witikon und Albisrieden.³² Bis zum Auftreten der Bettelorden im 13. Jahrhundert waren die Gläubigen für die Seelsorge ausschliesslich auf die Kleriker der drei Pfarrkirchen angewiesen, wobei der Gottesdienst in der zuständigen Pfarrei besucht werden musste; ebenso war der Empfang der Sakramente an den für das Volk zuständigen Sprengel gebunden.³³ Die St. Peterskirche war zuweilen auch ein Ort für die Zusammenkünfte von Priestern. So bestimmte z. B. 1277 der Bischof von Konstanz, dass die Geistlichen des Seekapitels dreimal im Jahr zu einer Konferenz in der Pfarrkirche St. Peter zusammenkommen sollten.³⁴ Der im Exil von Avignon regierende Papst Johannes XXII. (1316–1334) soll im kirchenmusikalischen Interesse bereits 1325 das Läuten der Zürcher «Baettglocken» verordnet haben, und zwar mit der Anweisung, die Bürger hätten während des Geläutes dreimal den englischen Gruss «Ave Maria» zu beten. In einem von Hess ohne Quellenangabe erwähnten Richtbrief der Bürgerschaft von 1373 wurde das Geläute mit der Weisung zum Verlassen der Weinstuben in Verbindung gebracht.³⁵ Die frühe Zugehörigkeit einzelner Landgemeinden zu einem der Stadtsprengel ist nicht zuverlässig und eindeutig bezeugt. Dies gilt z. B. im 10. Jahrhundert für Rümlang, Maur, Mönchaltorf und Meilen. Es ist wahrscheinlich, dass in einem Bogen um den Greifensee auch das Kloster St. Gallen einige Besitztümer besass.³⁶

Um 1300 gab es im Zürchergebiet etwa 80 Kirchen, die vielfach von Klöstern ausgegangen waren. Gründungen des Klosters St. Gallen sind z. B. die Kirchen von Dielsdorf, Stammheim, Gossau ZH, Mönchaltorf, Wetzikon, Turbenthal und Elgg. Eine Pfarrkirche hatte das Recht, die Sakramente zu spenden und zu beerdigen, sofern ein Seelsorger als Mitglied des Klosterkonvents überhaupt in den Gemeinden erreichbar war. Dass dies beim Volk oft Unruhe und Unzufriedenheit auslöste, ist mehrfach bezeugt. Im 14. Jahrhundert bemühten sich eine Reihe von Gemeinden um eine bessere seelsorgerliche Betreuung, z. B. Wila, Mönchaltorf, Hombrechtikon oder Hausen am Albis. Der Wille zur Verselbstständigung zeigte sich oft in der Forderung, das Recht zur Pfarrwahl zu erhalten. Im Zeitraum zwischen 1470 und 1525 entstanden in der Zürcher Landschaft erstaunlich viele neue Kirchenbauten.³⁷

³² M. Bless-Grabher: Zürich und seine Bettelordensklöster, S. 12; G. Dörner: Kirche, Klerus, S. 123.

³³ G. Dörner: Kirche, Klerus, S. 124.

³⁴ S. Hess: Geschichte der Pfarrkirche zu St. Peter, S. 69. Eine genauere Zweckbestimmung wird nicht angegeben.

³⁵ S. Hess: Geschichte der Pfarrkirche zu St. Peter, S. 33f.

³⁶ Dazu H. Wicker: Beiträge zur Geschichte der Zürcher Pfarreien, S. 12.

³⁷ M. Bless-Grabher: Veränderungen im kirchlichen Bereich, S. 465–467.

Wie erfolgte im Mittelalter gewöhnlich die Bildung einer neuen Pfarrei? Die Initiative konnte entweder vom seelsorgerlich mangelhaft betreuten Volk ausgehen oder vom Klerus, der sich durch die Ausdehnung des bisherigen Arbeitsbereiches überfordert fühlte. Der für das Zürchergebiet zuständige Bischof von Konstanz umschrieb die Grenzen einer neu zu schaffenden Pfarrei und liess ihre Grenzen durch Marksteine oder Kreuze festhalten.³⁸ Dann erfolgte die Zuteilung der Zehnten, die die Kirchgenossen innerhalb dieses Gebietes abzugeben hatten. Schliesslich setzte der Bischof einen für die Seelsorge verantwortlichen Priester ein. Dieser «*rector ecclesiae*» konnte oft von den Pfarreigenossen gewählt und dem Bischof präsentiert werden. Dieser übertrug dann häufig dem gewählten Priester auch die Jurisdiktionsgewalt.³⁹

Von 1050 bis 1114 schweigen urkundliche Quellen über das gottesdienstliche Leben in Zürich fast ganz.⁴⁰ In einer Urkunde Heinrichs V. vom März 1114 tritt der Kanonikerkonvent selbstständig in Erscheinung; er übte die Wahl des Propstes aus und verfügte über Besitztümer. Anscheinend trug das Grossmünsterstift bis gegen 1100 nichts bei zum Wachstum der Stadt rechts der Limmat.⁴¹ Die Pfarrkirche St. Peter war eine Eigenkirche der Fraumünsterabtei. Bis 1345 übte die dortige Äbtissin das Kollaturrecht aus.⁴² Bis anfangs des 12. Jahrhunderts ist in der Stadt offenbar neben dem Grossmünsterstift und der Fraumünsterabtei kein neues Kloster entstanden, In den folgenden Jahrzehnten erfolgte dann in kurzen Abständen eine gewaltige Vermehrung von Klöstern verschiedener Orden.

Arnold Nüscheler gibt auf seinem virtuellen «Spaziergang» durch Stadt und Landschaft Zürich eine Zusammenstellung der «Gebäude kirchlicher Bestimmung»: Als Erstes erwähnt er das Grossmünster, im 9. Jahrhundert «*turicina ecclesia*», im 10. Jahrhundert «*turegensis antiqua ecclesia SS. Felicis et Regulae*» genannt. Ende des 13. Jahrhunderts hiess das Münster «*ecclesia prepositure turicensis SS. Felicis et Regulae*»; es wird als Kirche samt der Propstei vom Anfang des 14. Jahrhunderts an «Grossmünster» genannt als Kirche des Chorherrenstifts.⁴³ Am linken Limmatufer nennt er St. Peter, ursprünglich

³⁸ Ein geografisch sehr markantes Beispiel war die Gründung der Appenzeller Pfarrei St. Mauritius, beschrieben bei A. Ehrensperger: Der Gottesdienst im Appenzellerland, S. 16f.

³⁹ Vgl. H. Wicker: St. Peter in Zürich, S. 345.

⁴⁰ Erwähnt werden ein Brand des Grossmünsters 1078 und nach dem Wiederaufbau einige Altarweihen zwischen 1104 und 1117 (H. Büttner: Die Anfänge der Stadt Zürich, S. 536).

⁴¹ H. Büttner: Die Anfänge der Stadt Zürich, S. 536–543.

⁴² Sie konnte also Leutpriester und Laienseelsorger dem Bischof zur Bestätigung vorschlagen. Das Amt des Leutpriesters an St. Peter übte einer der in der Abtei integrierten Chorherren aus (P. Ziegler: St. Peter in Zürich, S. 198).

⁴³ A. Nüscheler: Gebäude kirchlicher Bestimmung, S. 384.

(853) noch als Kapelle der Abtei «monasterium situm in vico Turego ubi S. Felix et Regula corpore quiescunt» (wo die Stadtheiligen ruhen); 1177 taucht der Name «monasterium dominarum» auf; seit 1259 «monasterium abbacie thuricensis»; anfangs des 14. Jahrhunderts Fraumünster genannt und vom Pfarrsprengel St. Peter getrennt.⁴⁴ Im Pfarrkreis (Sprengel) Grossmünster liessen sich 1229 die Predigermönche (Dominikaner) mit eigener Kirche nieder; 1230–1240 dauerte der Bau der Barfüsser-Klosterkirche samt der Kirche der Schwesternschaft St. Verena; im 14. Jahrhundert wurde die Augustinerkirche erbaut, und zwischen 1278 und 1285 siedelten die Dominikanerinnen vom Oetenbach an die Stadtgrenze.⁴⁵ Zum Grossmünster gehörten die Wasserkirche als angeblicher Ort der Hinrichtung von Felix und Regula sowie die Kapelle St. Barbara vor dem Oberdorftor. Zur St. Peterskirche gehörte die Kapelle der hl. Drei Könige am Sihlbühl, zum Fraumünster die Kapellen St. Johannes und St. Paulus sowie eine St. Anna-Kapelle.⁴⁶ Nebst den beiden angestammten Klöstern (Stift Grossmünster und Abtei Fraumünster) existierten also die Predigermönche, 1247 das Barfüsserkloster, 1260 das Kloster der Schwestern von Konstanz oder Predigernonnen als anfängliche Samnung⁴⁷; 1270 das Kloster der Augustiner-Eremiten und 1285 die Oetenbacher Predigernonnen. Eine Reihe von Schwestern- und Bruderhäusern entstand zwischen 1246 und 1451.⁴⁸

Nüscheler nennt auch die auswärtigen Ordenshäuser in einer allerdings nicht vollständigen Liste.⁴⁹

Archäologische Nachweise zeigen, dass im zürcherischen Gebiet etwa 40 Pfarrkirchen im 12. Jahrhundert erbaut worden waren. In jedem Pfarrsprengel gab es neben der Mutterkirche auch Filialkirchen. Die Pfarrsprengel sind auch Zeugen herrschaftlicher, oft klösterlicher Macht- und Besitzerweiterungen. Nicht immer führte die Sorge um eine vertiefte sakramental-seelsorgerliche Verbesserung zur Bildung einer Pfarrei mit der zugehörigen Kirche. Auch römisch-kuriale Interessen zur Bekämpfung allfälliger Ketzler konnten zu einer Vermehrung der Pfarreien geführt haben. In diesem Sinne wirkten dann auch

⁴⁴ A. Nüscheler: Gebäude kirchlicher Bestimmung, S. 385.

⁴⁵ A. Nüscheler: Gebäude kirchlicher Bestimmung, S. 384–386.

⁴⁶ A. Nüscheler: Gebäude kirchlicher Bestimmung, S. 386.

⁴⁷ Als «Samnung» bezeichnet man eine Gruppe von Beginen, die sich noch keinem Orden angeschlossen hatten; ihr Zusammenleben unter einer «Meisterin» war durch eine Art Hausordnung geregelt.

⁴⁸ A. Nüscheler: Gebäude kirchlicher Bestimmung, S. 387.

⁴⁹ A. Nüscheler: Gebäude kirchlicher Bestimmung, S. 388f. Die einzelnen Ordenshäuser werden im 2. Teil näher dargestellt.

die Bettelorden mit ihren Predigten in der Volkssprache und mit der Aufforderung zur jährlichen Beichte.⁵⁰ Zu den ländlichen Pfarrkirchen gehörten in der Regel auch Friedhöfe. Diese waren äusserst belebte, vielseitig genutzte Versammlungsorte: Treffpunkte für Feste, rituelle Handlungen (z. B. Trauungen) oder Sammelplätze für Wallfahrten, Kreuzzüge und später für Söldner in fremden Kriegszügen.⁵¹ Um 1300 gab es in der Stadt Zürich mit ihren damals knapp 5 000 Einwohnern 38 Kirchen und Kapellen, 9 Stifte und Klöster sowie 17 Schwestern- und Bruderhäuser.⁵² Obwohl die Fraumünsterabtei bereits 853 gegründet worden und mit der St. Peterskirche eng verbunden war, wird die Fraumünsterkirche erst 1177 urkundlich bezeugt. In der «mehreren Stadt» (Stadtteil rechts der Limmat) war bis zur Entstehung der Predigergemeinde das Grossmünster die einzige Pfarrkirche. Der bis dahin alle seelsorgerlichen und gottesdienstlichen Aufgaben wahrnehmende Weltklerus an diesen Kirchen geriet im 13. Jahrhundert in arge Konflikte mit den neuen Orden, die sich intensiver um die Sorgen und Nöte der Bevölkerung kümmerten und durch ihre volksnahen Predigten den Menschen näherstanden.⁵³

Grosse Bedeutung für die Stadtentwicklung Zürichs insgesamt hatten die Klöster der Dominikaner- (Prediger), Franziskaner- und Augustinermönche.⁵⁴ Ans Kloster angrenzende, noch unbebaute Flecken wurden durch sie baulich genutzt. Für die Sicherheit der Stadt waren die Kirchtürme Tag und Nacht von Wächtern besetzt. Durch Hornsignal waren sie mit den Wächtern an den Stadttoren in Kontakt. Die Kirchen waren nicht nur Gottesdienstorte, sondern dienten z. B. als Vereidigungsräume⁵⁵; ihre Sakristeien als Aufbewahrungsorte von Stadtsiegel, -banner, amtlichen Dokumenten und wertvollen Geschenken. Daher waren Kirchenfenster häufig vergittert. Zutritt hatte nur, wenn einer einen Schlüssel besass. Gemeindeversammlungen fanden in der Wasserkirche statt. Auf den Kanzeln wurden die Ratsversammlung und andere Informationen der Obrigkeit der Bürgerschaft verlesen.⁵⁶ Gotteslästerer und Ehrverletzer mussten

⁵⁰ E. Eugster: Klöster und Kirchen, S. 234.

⁵¹ E. Eugster: Klöster und Kirchen, S. 236.

⁵² I. Buhofer/B. Helbling: Wenn Bettelmönche, S. 6. Zu den Verhältnissen im ganzen Bistum Konstanz vgl. A. Braun: Der Klerus des Bistums Konstanz im Ausgang des Mittelalters, Münster 1938, S. 62; A. Angenendt: Geschichte der Religiosität, S. 327f.

⁵³ Dazu näher G. Dörner: Kirche, Klerus, S. 134–141.

⁵⁴ Das Augustinerkloster diente im 14. Jahrhundert zeitweise der Krämerzunft als Zunftlokal; 1519 tagte hier die Eidgenössische Tagsatzung (G. Dörner: Kirche, Klerus, S. 17–19).

⁵⁵ Im Grossmünster leisteten Bürgermeister, Räte und Zunftmeister ihren Eid.

⁵⁶ Mandate des Bischofs, die der Zürcher Obrigkeit zuwider waren, wurden schon vor der Reformation vom Rat unterdrückt mit der Weisung an die Priester, darüber zu schweigen (G. Dörner: Kirche, Klerus, S. 22).

von der Kanzel ihre Schuldgeständnisse vor versammelter Gemeinde ablegen oder widerrufen.⁵⁷ Die Pfarrkirchen in der Landschaft dienten oft gleichen Zwecken; sie waren die zentralen Orte der Gemeindeversammlung, die manchmal unter grossen Opfern einer Renovation zustimmte. Die «Kirche im Dorf» war ein selbstverständliches Bedürfnis der Menschen.⁵⁸ Zwischen 1470 und 1520 wurden in den Landgemeinden besonders viele kirchliche Neubauten erstellt oder Renovationen vorgenommen. Man versprach sich davon eine grössere Fruchtbarkeit der Felder, eine innere Stärkung des Gemeinwesens und eine bessere Sakramentsversorgung. Die grosse Opferbereitschaft und die nötigen Anliegen gingen nicht vom Klerus, auch nicht von einer amtskirchlichen Anordnung aus, sondern kamen von der Basis des Kirchenvolkes.⁵⁹

Geistliche und ihre Gottesdienste

Im Bistum Konstanz des 14. und 15. Jahrhunderts mit seinen rund 15 000 Priestern kamen jedes Jahr etwa 1000 Priesterkinder zur Welt. Das von der Amtskirche streng gehütete zölibatäre Leben hatte eine auch im Volk nicht verworfene Gewohnheit von Konkubinen zur Folge. Die Priesterschaft war im Allgemeinen auch weltlichen Gelüsten wie Jagden, Spielen oder Trinkgelagen gegenüber durchaus aufgeschlossen. Die Konstanzer Bischöfe sowie der Rat von Zürich bemühten sich mehrmals, das klerikale weltliche Verhalten, oft gepaart mit der Vernachlässigung seelsorgerlicher Amtspflichten, durch Priestermandate zu disziplinieren, so z. B. Hugo von Hohenlandenberg (1460–1532) mit der Erneuerung der Synodalkonstitutionen und einer Revision der Kapitelstatuten, die jedoch keine Änderungen bewirkten, woraufhin Hugo 1516 mit Hirtenbriefen die Einhaltung der Vorschriften einschärfte und 1517 schliesslich eine Visitation des Klerus verfügte.⁶⁰ Auch in der Lebensweise von Mönchen gab es grosse Unterschiede zwischen zuchtvollem Verhalten gemäss den Ordensregeln und Ausschweifungen verschiedener Art. Gegenüber den Klosterfrauen kann man im Volk ein ambivalentes Verhalten feststellen: Einerseits wurden sie als «Bräute Christi» bewundert und geachtet; andererseits drangen immer wieder junge Burschen in ein Frauenkloster ein und versuchten, einzelne Nonnen zu einer weltlichen Lebensführung zu veranlassen, bis hin zu

⁵⁷ Zu den ausserliturgischen Funktionen der Stadtkirchen vgl. G. Dörner: Kirche, Klerus, S. 14–23.

⁵⁸ M. Bless-Grabher: Veränderungen im kirchlichen Bereich, S. 468.

⁵⁹ P. Jezler: Der spätgotische Kirchenbau, S. 119f.

⁶⁰ Ausführlich bei A. Vögeli: Bischof Hugo von Hohenlandenberg.

Entführungen, oder das geregelte Klosterleben durch allerlei Streiche zu verunsichern.⁶¹ Bei rund 55 000 Einwohnern im Zürcher Herrschaftsgebiet um 1500 waren immerhin etwa 200 Geistliche allein in der Stadt Zürich tätig. Auch die Klöster auf der Landschaft waren mehrheitlich gut besetzt. Das Laienvolk beobachtete in Stadt und Land aufmerksam das kirchliche Leben insgesamt und im Besonderen das Verhalten des Klerus. In seinen Helvetischen Kirchengeschichten weiss Johann Jakob Hottinger von den Stiftsherren noch 1837 Folgendes zu berichten, allerdings aus Sicht späterer Zeit und nicht ganz frei von Vorurteilen:

«Sie forderten Geld von der Beichte; von den schwangeren Frauen [...] Die Weihbischöfe haben keinen Gürtel geweiht/ohne Gelt/kein Sacrament wird ohne Gelt zugedienet; die kein Gelt haben/lasset man ohne Sacrament hinfahren [...] Die Caplanen zu Zürich/muessten den Chorherren den halben Theil/deren bey ihren Altären fallenden Opfern/überlassen [...] So kein Teufel were/hette die Clerisey keine Nahrung; der Papst und die Cardinaele muessten darben [...]»⁶²

Bischof Hugo zeigte sich anfänglich durchaus reformwillig im Geist des humanistischen Denkens, war aber durch sein eigenes sittliches und korruptes Verhalten bei der Vergebung von Ämtern und Pfründen letztlich unfähig, Reformen zielbewusst durchzusetzen.⁶³ Bei den Klerikern herrschte eine Art Hierarchie, die oft zu Auseinandersetzungen oder Missgunst führte: Es gab ohnehin zu viele Geistliche auf zürcherischem Gebiet: Arbeitslose Kleriker waren auf der Suche nach einer Pfründe und mussten ihren Lebensunterhalt mit weltlichen Arbeiten sichern. Die Zahl der Kapläne und der niedrigeren Messpriester (Helfer, Frühmesser) vermehrte sich durch die wachsende Zahl neuer Altäre infolge von zunehmenden Stiftungen. Auch Inhaber einer Pfründe mussten oft durch Nebenverdienste ihre Existenz sichern. Sorgloser waren die Chorherren der Zürcher Stifte und die Mönche in den Ordenshäusern mit gemeinsamem Besitz. Der Zürcher Rat nahm nicht selten direkt Einfluss auf die personelle Besetzung einer freigewordenen Pfründe.⁶⁴

In Zürich wurde das Leutpriesteramt schon 1176 gegründet, 1346 neu geordnet und in seinem Wirkungskreis erweitert durch Predigten und Seelsorge auch in den zugehörigen Landgemeinden.⁶⁵ Salomon Hess gibt eine Liste von Leutpriestern an St. Peter, die vor der Reformation verschiedene Stellungen und Aufgaben hatten:

⁶¹ Vgl. M. Bless-Grabher: Veränderungen im kirchlichen Bereich, S. 464.

⁶² Helvetische Kirchen-Geschichten, 2. Teil, 5. Buch, S. 804f.

⁶³ Hp. Stucki: Die Reformation, S. 186f.

⁶⁴ M. Bless-Grabher: Veränderungen im kirchlichen Bereich, S. 661.

⁶⁵ E. Kellerhals: Geschichte des Gottesdienstes, S. 25.

- Vor 871 Heinrich von Teingen, der nachher Chorherr am Grossmünster wurde.
- 1221 Conrad: Zu seiner Zeit wurde die Kapelle der Aussätzigen an der Sihl durch die Fraumünsteräbtissin Gisila von den Rechten der Pfarrkirche St. Peter befreit und einem eigenen Priester anvertraut.
- Meister Heinrich (1245 bis gegen 1270) stiftete den Selnau-Schwestern einen eigenen Altar für ihren Klosterbau, zudem den dazugehörigen Kaplan, den Kirchhof und das Bestattungsrecht.
- 1282 wurde der Leutpriester Andreas zum Dekan erhoben, «da ihm die Seelsorge und das Krankensakrament nicht oblagen».
- 1321 kaufte Hugo ein Gut in Wiedikon, dessen Ertrag dem St. Katharinenaltar in St. Peter für dessen Unterhalt diente.
- 1371 wurde Hermann Pfung wegen einer nicht näher bezeichneten Schuld gegenüber der päpstlichen Kammer in den Bann (Exkommunikation) versetzt.
- 1409 errichtete Johannes Güttinger von Diessenhofen die Pfründe des St. Marienaltars in der Peterskirche.
- Unter Burkhard Bruder (ab ca. 1450) wurde 1462 die Pfründe zum St. Sebastianaltar und 1472 diejenige zum St. Georgenaltar in der Peterskirche errichtet.
- 1503 ist mit Rudolf Röschlin der letzte Leutpriester in St. Peter vor der Reformation bezeugt.⁶⁶

Dass der Pfarrklerus die Bedürfnisse der Gläubigen ungenügend wahrnahm, wird öfters bezeugt. Die Bettelorden dagegen erhielten zahlreiche Gaben, liturgisches Gerät, z. B. kostbare Monstranzen von Adligen und Zünften, da diese Ordenskleriker die Seelsorge an allen Ständen der Bevölkerung ernsthaft betätigten. Die Einführung des Fronleichnamfestes 1246 förderte zudem die Popularisierung der Eucharistie, nicht zuletzt auch durch die Prozessionen.⁶⁷ Ein Grund für das distanzierte Verhältnis der Bevölkerung gegenüber dem Weltklerus hatte auch kirchenrechtliche Gründe: 1179 hatte das Dritte Laterankonzil im can. 19 die kirchenrechtliche Immunität der Kleriker festgelegt. Sie waren demnach von den bürgerlichen Lasten des Gemeinwesens entbunden, mussten keine Steuern zahlen und waren vom Wach- und Kriegsdienst befreit. Auch die klösterliche, steuerfreie Eigenwirtschaft trat in Konkurrenz zu den Handwerkern und Gewerblern. Erst um 1500 sorgte der Rat für eine Entflechtung und wies den Klöstern als einziges Privileg ihr gottesdienstliches

⁶⁶ S. Hess: Geschichte der Pfarrkirche zu St. Peter, S. 72–77.

⁶⁷ P. Eggenberger/G. Descœudres: Klöster, Stifte, S. 444–449.

«Geschäft» zu.⁶⁸ Auch repräsentative Pflichten gehörten schon anfangs des 14. Jahrhunderts zu den geistlichen Obliegenheiten: 1309 wurde z. B. vereinbart: Wenn ein König zum ersten Mal in Zürich eintraf, sollten ihn der Klerus, die Äbtissin, der Propst und die Angehörigen der Bettelorden angemessen begrüßen. Der Gast sollte als Erstes die Abtei besuchen. Später gab es verschiedene Änderungen dieser Zeremonien, indem der Rat als weltliche Oberhoheit und die Zünfte mehr in Erscheinung traten.⁶⁹

Der Besuch der Messe an Sonn- und Feiertagen war Pflicht für alle Gläubigen, die nicht durch Krankheiten oder Gebrechen verhindert waren. Es gab Bussen für solche, die der Gottesdienstpflicht nicht nachkamen. Stadtwächter überwachten während der Gottesdienste die Strassen. Eifrige Messbesucher erwarteten gelegentlich ein mit der Eucharistie verbundenes Wunder, z. B. Zeichen der Sichtbarkeit des auferstandenen Christus oder eine Krankenheilung. In den von Leutpriestern am Hochaltar zelebrierten Messen wurden die kommenden Heiligenfeste angezeigt. Unter der Woche zelebrierten im Grossmünster und Fraumünster, wie wohl auch in der St. Peterskirche, Chorherren in einem vorgeschriebenen Turnus die Messen. Ob dabei auch gepredigt wurde, ist unsicher, aber wahrscheinlich, da in Zürich keine Prädikatur bestand.⁷⁰ Im 15. Jahrhundert übernahmen mehr und mehr die Kapläne diese Wochenliturgien. Ob auch in Zürich, wie anderswo in den Quellen bezeugt, verschiedene Messen gleichzeitig an verschiedenen Altären stattfanden, wird nirgends explizit bezeugt, ist aber bei der grossen Zahl von Altären wahrscheinlich. Es handelte sich ja vorwiegend um gestiftete Stillmessen. Die Ministranten waren Schüler der Stiftsschule; sie erhielten dafür einen kleinen Lohn. Das Volk stand oder kniete in der Regel während der Gottesdienste. 1492 ist die Rede von «Männerstühlen». Wo eine Bestuhlung vorhanden war, handelte es sich um Bänke ohne Lehnen. Angesehene, reichere Familien konnten sich allmählich sogenannte Kirchenörter durch Kauf leisten. Dies waren Stühle mit einer Lehne und der Anschrift der Eigentümer.⁷¹ In einem Zürcher Stadtbuch⁷² regelt ein amtliches Dokument das Eigentumsrecht von Kirchenstühlen: Niemand soll demnach Stühle beanspruchen, die er nicht benötigt. Wer nicht berücksichtigt wurde, hatte ein Klagerecht beim Bürgermeister. Zwei Räte klärten

⁶⁸ P. Blicke: Gemeindereformation, S. 98–103.

⁶⁹ Ch. Barraud Wiener: Diesseits und jenseits der Limmat, S. 21.

⁷⁰ Erst 1522 wurde Zwingli als Chorherr und Priester am Grossmünster vom Messelesen befreit und verrichtete von da an ausschliesslich Predigtgottesdienste (G. Dörner: Kirche, Klerus, S. 143f.).

⁷¹ P. Etter: Geschichte von Alt-Wiedikon, S. 129.

⁷² Zürcher Stadtbücher, Bd. 1 (H. Zeller-Werdmüller), Nr. 221 (ohne Datum), S. 81.

den Fall unter Zuzug des Leutpriesters oder Prälaten ab.⁷³ Zur Zeit Kaiser Friedrichs II., als noch alle Herrschaftsgewalt Zürichs in den Händen der Fraumünsteräbtissin und des Grossmünsterpropstes lag, kam es zu Spannungen, indem die Stadtbürgerschaft eher dem «Friderico» als dem Papst und der heiligen Kirche die Sympathie schenkte.⁷⁴ Während des Interdikts⁷⁵ waren Gottesdienste, Sakramentsspendung oder z. B. auch Bestattungen im kirchlichen Rahmen verboten. Papsttreue Geistliche durften gemäss einer Weisung des Zürcher Rates nicht in einer Kirche oder in einem geweihten Friedhof bestattet werden, sondern wurden ganz profan an Strassen oder auf einem Feld ausserhalb der Stadt beigesetzt.⁷⁶ Der Papst konnte aber kurientreuen Kirchen und vor allem Klöstern die Erlaubnis erteilen, während der Dauer des Interdikts Gottesdienste im Stillen hinter geschlossenen Türen und ohne Geläut durchzuführen.⁷⁷ Ähnliche Bewilligungen sind in weiteren Urkunden bezeugt.⁷⁸ 1332 suspendierte Papst Johannes XXII. das schon seit längerer Zeit auf Zürich lastende Interdikt wegen seiner Anhänglichkeit an Ludwig IV. von Bayern. Diese Suspension wurde terminiert auf den 29. September, den nächsten Michaels-Feiertag. Sie geschah ausdrücklich unter der Bedingung, dass

⁷³ G. Dörner: Kirche, Klerus, S. 195f.

⁷⁴ «... uf das hubent si an, die statt zu buwen und sich ir nügen friheiten zuo gebrochen [...] Diser span und misshellung war durch den hochwirdigen bischof von Costanz abgestellt [...]» H. Brennwald: Schweizerchronik, 1. Bd., S. 120. Die Streitigkeiten zwischen Kaiser und Papst wirkten sich also bis ins Verhalten des Volkes aus; sie berührten aber die traditionellen Gottesdienste und die heiligen Bräuche damals noch nicht.

⁷⁵ Ein Interdikt war eine amtskirchlich verfügte Disziplinarstrafe, meistens beschränkt auf ein bestimmtes Gebiet, wo es um Machtkämpfe zwischen der Kurie (Papst) und einem weltlichen Herrscher ging, wobei z. B. eine Stadt oder bestimmte Einrichtungen gespalten waren.

⁷⁶ M. Illi: Die Zürcher Friedhöfe, S. 30.

⁷⁷ Schon in einer Urkunde vom 23. Juni 1249 ermächtigte Papst Innozenz IV. den Bischof von Konstanz, dem Zürcher Klerus, der sich aus der Stadt entfernt hatte, zu gestatten in diese zurückzukehren und trotz des noch bestehenden Interdikts die letzte Ölung und die Taufe zu spenden (Staatsarchiv Zürich, Probstei 17); UBZ, 2. Bd., Nr. 768, S. 238; sowie UBZ, 2. Bd., Nr. 771 vom 20. Juli 1249, S. 240f).

⁷⁸ Petrus, Kardinaldiakon von St. Giorgio in Velabro (wurde vom Papst zum Legaten in deutschen Bistümern ernannt) gestattete dem Klerus des im Interdikt befindlichen «Castrums Zürich», denjenigen, die das Kreuz gegen den Kaiser nehmen, die Sakramente zu spenden. Mit Kaiser Friedrich II. wurden auch alle seine Anhänger am 17. Juli 1245 am Konzil von Lyon exkommuniziert (Staatsarchiv Zürich, Stadt und Landschaft Zürich Nr. 45a; UBZ, 2. Bd. Nr. 682 vom 12. August 1247, S. 173f.; ähnlich UBZ, 2. Bd. Nr. 776 vom 25. Oktober 1249, S. 245f.).

sich die Zürcher Gemeinden unterdessen gebührllich gegenüber dem Papst benehmen.⁷⁹

Zum Interdikt von 1341 berichtet der Chronist J. J. Hottinger, den Priestern sei gesagt worden, wer durch das Interdikt geschädigt werde, solle verschont werden oder gar nicht nach Zürich kommen:

«Hingegen solle jeder beichten und das Sacrament nemmen bey denen Pfaffen, so zu Zürich offentlich singen und lesen. So jemand solches nicht tue und ohne unseren Herren, das ist, ohne das Sacrament sterbe, den soll man ins Feld legen und in keine Kirch oder Kirchhof begraben. Zudem so soll manniglich zu Zürich [...] zu Kirch und Gottesdienst gehen. Die Schulmeister und Schüler sollen zu Chor gehen und da singen und lesen. Item/jedermann solle der Pfaffheit/ sie seye geistlich oder weltlich⁸⁰/ Ehr erweisen.»⁸¹

Ein öffentliches Interdikt war mit dem Verbot von Prozessionen und Kirchweihfesten verbunden. Dies bedeutete einen erheblichen Verlust für die Märkte, das Gewerbe und die üblichen Lustbarkeiten. Wenn der Klerus und die Klosterangehörigen unter Ausschluss der Öffentlichkeit insgeheim ihre Messen und Stundenliturgien feiern konnten, führte dies häufig zu Schmähungen und Unwillen bei den Gläubigen gegen die Geistlichen. Ein gegen einzelne Personen oder gesellschaftliche Gruppen gerichtetes Interdikt wird meist als Bann oder Exkommunikation bezeichnet. Auch Leute, die mit Exkommunizierten Kontakt pflegten, mussten selber die Strafe der Exkommunikation erleiden. Im Fall eines Interdikts befanden sich besonders die Klosterkonvente in einer erheblichen Spannung in ihrem Verhalten: Würden sie ohne Zögern den Anweisungen des Papstes folgen? War ihnen z. B. in Zürich die Solidarität mit der hiesigen Stadtpolitik oder der internationale Gehorsam gegen ihren Ordensoberen wichtiger? Wieweit konnten sie ihren Einfluss, ihre Kompetenzen gegenüber den Erwartungen der Bevölkerung wahrnehmen, wenn sich der Weltklerus mit seinen Seelsorgefunktionen (Beichte, Sterbesakrament, Beerdigungen, Predigten) anders verhielt? Wie konnten sie unter der zusätzlichen Erschwerung eines Interdikts ihren Lebensunterhalt sichern; wer sorgte für das Seelenheil z. B. der Nonnen, wenn der offizielle Dienst des Beichtigers ausfiel? Besonders die Frauenklöster waren auf den Besitz von genügend Gütern angewiesen, um von deren Ertrag leben zu können.⁸² Besonders peinlich war

⁷⁹ UBZ, XI, Bd., Nr. 4484, S. 12; gemäss Päpstlichem Register, Avignon 44, S. 590, und Vatikanischem Register 105, Nr. 1102.

⁸⁰ Mit «geistlich» sind die monastischen Kleriker gemeint; mit «weltlich» die Welt- bzw. Leutpriester in den einzelnen Pfarrgemeinden.

⁸¹ Helvetische Kirchen-Geschichten, 2. Aufl., 2. Teil, S. 159.

⁸² A. Hohl: Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters, S. 2f.

das Schisma innerhalb der Papstkirche selber: Dem als Papst gewählten Urban VI. stellte eine Gruppe von Kardinälen als Gegenpapst Clemens VII. (in Avignon) gegenüber. Die acht alten eidgenössischen Orte unterstellten sich Urban VI. Stadt und Landschaft Zürich waren gespalten: Für kurze Zeit Clemens VII. zugewandt, dann zusammen mit den Klöstern eher Urban VI. Die Seelsorge war beeinträchtigt durch die staatspolitische Zerrissenheit. Zürich war umgeben von Österreich, und damit von Clemensanhängern. In dieser ungewissen Situation hatten wandernde Bussprediger einen gewaltigen Zulauf. Sie wetterten gegen die Gleichgültigkeit der Priester und gegen Unzucht in Klöstern. In einer solchen Lage konnte sich die staatliche Kirchenaufsicht nur bedingt festigen.⁸³

Religiöse Randgruppen

Randgruppen, Fremde, von aussen Zugezogene sind in einer Gesellschaft, in einem Staatswesen bekanntlich bestenfalls geduldet; viele Ansässige begegnen ihnen anfänglich misstrauisch. Randgruppen können aber auch Traditionen relativieren, Gewohntes infrage stellen, neue und bleibende Impulse geben. Sie sind nicht selten eine Art Avantgarde, die eine Entwicklung und Neubesinnung veranlasst. Dies gilt, wie in der Politik, im sozialen Bereich, in Kultur, Literatur, Musik und bildenden Künsten, auch für Religion und Kirche. Das Spätmittelalter war reich an solchen «Randgruppen»; sie haben Besinnung, Lebensweisen, Hoffnungen und Neuerungen mitgeprägt. Wie sie sich im kirchlichen Bereich besonders in der Stadt Zürich auswirkten, soll an wenigen Beispielen skizziert werden.

Im 13. Jahrhundert kamen die Bettelorden in rascher Folge nach Zürich. Anfänglich liessen sie sich nieder in behelfsmässigen Unterkünften in der Stadt und auf der Landschaft Zürich.⁸⁴ Ihre armselige Lebensweise war offensichtlich neu für die Zürcher Bevölkerung, die bisher die reiche Abtei Fraumünster und das Chorherrenstift Grossmünster mit ihren Herrschaftsgebieten kannte. Man muss im Mittelalter zwei ganz verschiedene Armutsweisen auseinanderhalten: Da gab es die unfreiwillige Armut als persönliches Schicksal. Dazu gehörten nicht nur die üblichen, das Stadtbild mitprägenden Bettler, die meistens auch körperliche Gebrechen hatten. Viele gerieten in solche Armut, weil sie kein standesgemässes Leben mehr führen konnten, aus kinderreichen Familien stammten, Tagelöhner oder überhaupt arbeitslos waren; darunter auch

⁸³ A. Largiadèr: Geschichte von Stadt und Landschaft Zürich, I. Bd., S. 169–174.

⁸⁴ P. Eggenberger/G. Descoeudres: Klöster, Stifte, S. 438.

Kinder ohne Eltern. Ein solches erbärmliches Schicksal kam oft vor.⁸⁵ Nöte an Leib und Seele, Schutzlosigkeit, Abhängigkeit und öffentliche Verachtung kennzeichneten ihr Leben. Durch Hungersnöte, Pestepidemien und Kriege wuchs diese Armut erst recht. Die Stadtoberkeit Zürich verschloss die Augen nicht davor, war aber doch überfordert durch Versuche einer «Sozialdisziplinierung» in Form neuer Berufe (Künstler, Sänger, Helfer bei Geschäftsleuten) und Versuche eines neuen Leistungsdenkens.⁸⁶ – Neu war nun durch den Zugang der Bettelorden eine freiwillige Armut: Ihre Angehörigen erstrebten ein vollkommenes, durch Verzicht auf Macht und Güter gekennzeichnetes Leben in der Nachfolge Jesu. Diese Bewegung freiwilliger Armut beeindruckte die Bürgerschaft, da sie den unfreiwillig Armen in mannigfacher Weise Hilfe gab, ihnen ihre Aufmerksamkeit schenkte und durch ihre Ordenspriester echte seelsorgerliche Dienste leistete. Die Arbeit dieser sogenannten Bettelorden wurde sehr bald von den Zürcher Einwohnern durch Gaben belohnt. Es war besonders das Verdienst des Predigerordens (Dominikaner), durch aufmerksame, verantwortungsvolle Seelsorge das soziale Verhalten, die ethisch-religiöse Einstellung und eine minimale Existenzsicherung zu fördern. Die Reaktion der angestammten Stifte blieb aber nicht lange aus: Am Grossmünster wirkte ein Schulmeister, der die Sachlage rasch durchschaute und ihr durch Vermehrung von attraktiven Schulen und Gottesdiensten entgegentrat: Konrad von Mure, der spätere berühmte Kantor an der Propstei.⁸⁷

Eine weitere, ursprünglich am Rand der Gesellschaft stehende Bewegung waren die Beginen.⁸⁸ Bei der ursprünglich geringen uns bekannten Zahl sind ihre Glaubensmotive und ihre Lebensweise schwer fassbar. Ein möglicher Anfang könnte das in Stadt und Landschaft bestehende Eremitentum sein. Dieser Lebensweise und ihrer Gefährdung waren Frauen eher ausgesetzt als Männer.

⁸⁵ I. Buhofer: Armut und Arbeit, S. 282. Der Befund und die Ursachen dieser Schicksale haben sich bis heute kaum verändert.

⁸⁶ I. Buhofer: Armut und Arbeit, S. 283f.

⁸⁷ Der Name Konrad von Mure hängt zusammen mit seiner Herkunft aus dem Kloster Muri; dazu W. Gysel: Das Chorherrenstift am Grossmünster, S. 91–93.

⁸⁸ Für die Herkunft dieses Begriffs Beginen gibt es verschiedene Deutungen: Man hat ihn z. B. abgeleitet vom lateinischen *benigna* (gütig, wohlätig); oder von ihrer Kleidung «beige», da sie gewöhnlich ein Armutskleid aus ungefärbter, grober Wolle trugen; andere bringen das Wort in den Zusammenhang mit *to bey* (bitten, betteln). Wie auch immer: Es handelte sich um «Scharen frommer Frauen, die seit dem frühen 13. Jahrhundert einzeln, in kleinen, losen Gruppen oder in geregelten Gemeinschaften ein religiöses Leben führten, ohne in einen Orden integriert zu sein» (so M. Bless-Grabher: Die Beginen in Zürich, S. 251; hier weitere Literatur).

In der männlichen Entsprechung des Begardentums standen jedenfalls Wald-eremiten am Anfang. Ein bereits 1307 bezeugtes Haus von Begarden-Brüdern befand sich an der Brunnengasse in Zürich.⁸⁹ Beginensamnungen waren in der Regel sesshaft und bildeten kleine Gruppen von Gebetsgemeinschaften mit praktisch-sozialen Arbeiten.⁹⁰ In vielen Beginen- und Begardenzentren befanden sich Tragaltäre, an denen männliche Priester aus der Umgebung Messen zelebrierten. Die Verbindung mit einem Orden war aber sehr lose. Wie weit sie durch ihre Tätigkeiten im liturgischen und sozialdiakonischen Bereich in einer gewissen Konkurrenz zu den Bettelorden standen, ist bisher kaum gründlich untersucht worden.⁹¹ Man kann ihre Existenz und Tätigkeit unter verschiedenen Blickwinkeln verstehen: Einerseits standen sie in einem bewussten Gegensatz zum aufstrebenden Reichtum der Stadt; andererseits war das Beginentum auch ein Aufbruch von Frauen zu einer gewissen Selbständigkeit, also eine gesellschaftliche Emanzipationsbewegung; oder man kann sie verstehen als Verinnerlichung der Marienfrömmigkeit und des weiblichen Verständnisses der Evangelien. Schliesslich standen die Beginen im bewussten Gegensatz zu den ordensgebundenen Klosterfrauen und pflegten neue, freiere Formen weiblichen Zusammenlebens. Am Anfang gingen viele Einzelbeginen ihrer bisherigen Erwerbsarbeit nach. Dann schlossen sich Gruppen zu kleinen Wohngemeinschaften zusammen, gaben sich eine feste Hausordnung und schufen eine Art Konvent. Sie legten kein festes, ewiges Gelübde ab, verpflichteten sich aber zu freiwilliger Armut, Keuschheit, frommen geistlichen Übungen, Gebeten und gelegentlichem Fasten. Sie kannten kein gemeinsames tägliches Chorgebet, besuchten aber die Gottesdienste ihrer Pfarrkirche. Seelsorgerlich profitierten sie von Priestern eines nahegelegenen Bettelordens.⁹² Ohne fremde Beauftragung übernahmen Beginen Krankenpflege und Sterbebegleitung. Sie sprachen Fürbitten an den Gräbern für die Verstorbenen – diese müssten dann im Fegefeuer weniger leiden, wie man oft annahm; auch dieser Dienst wurde von der Bevölkerung geschätzt.⁹³ Auf dem Land entstanden ebenfalls Beginengemeinschaften in abgelegenen Waldbehausungen. Einzelne Beginen waren gebildete Frauen, die im 13. und 14. Jahrhundert sogar als mystisch orientierte Schriftstellerinnen tätig waren. Sie besaßen auch kleine Bibliotheken mit Gebet- und Erbauungsbüchern in der Volkssprache.⁹⁴

⁸⁹ B. Degler-Spengler: Die Beginen, S. 72f.

⁹⁰ B. Degler-Spengler: Die Beginen, S. 58.

⁹¹ B. Degler-Spengler: Die Beginen, S. 75.

⁹² M. Bless-Grabher: Die Beginen in Zürich, S. 253.

⁹³ E. Eugster: Klöster und Kirchen, S. 222f.

⁹⁴ M. Bless-Grabher: Die Beginen in Zürich, S. 254f.

Von Beginen in der Stadt Zürich ist bereits in einer Urkunde von Papst Innozenz IV. vom 26. September 1247 die Rede: Darin wurde den Beginen ausdrücklich gestattet, während der Zeit des Interdikts den Gottesdienst im Zisterzienserkloster Wettingen zu besuchen. Die Schwesternschaft von St. Peter hatte sich schon 1246 der dortigen Äbtissin unterstellt. Man kann davon ausgehen, dass im 13. Jahrhundert einige Zürcher Stadtfrauenklöster aus Beginensamnungen hervorgingen, z. B. Oetenbach (Dominikanerinnen), Selnau (Zisterzienserinnen) sowie die von Konstanz stammende Schwesternschaft St. Verena.⁹⁵ Die Stellung von Beginen zwischen Klosterfrauen und Laien führte gelegentlich zum Häresieverdacht; daher schätzten sie die Verbindung mit einem der Bettelorden in ihrer Nähe. Es gab auch Töchter aus Patrizier- und Ritterfamilien, die sich der freiwilligen Armut der Beginen anschlossen. Die erstbezeugte Beginensamnung befand sich 1231 am Neumarkt. Für freiwillig Arme, die keiner Arbeit mehr nachgehen konnten, wurde 1314 ein Heim gegründet. Bettelarme fanden auch im Spital Zuflucht. Eine Beginensamnung von einiger Grösse (bis zu 40 Bewohnerinnen) bildete einen klosterähnlichen Konvent und wählte eine «Meisterin» mit denselben Rechten und Pflichten wie alle anderen. Wie den Klöstern stellte der Zürcher Rat auch den Beginensamnungen einen Pfleger zur Seite, der auch ein gewisses Aufsichtsrecht über die Bewirtschaftung ausübte und ein Mitspracherecht bei der Aufnahme neuer Mitglieder wahrnahm.⁹⁶ Das Beginenwesen ist keine einheitliche Bewegung und wird wegen seiner Vielseitigkeit in der Literatur verschieden beurteilt. Zweifelsohne war es eine sozial-avantgardistische Pionierbewegung im damaligen gesellschaftlichen Kontext. Die Zahl religiöser Frauen, die sich als Alleinstehende keinen eigenen Haushalt leisten konnten, nahm im 14. Jahrhundert zu; man trat in eine Beginensamnung ein, wobei fromme Bürger für sie einfache Häuser stifteten. Gleichzeitig liessen offenbar ihre religiös-liturgischen Impulse nach. Sie konnten zwar selber eine Meisterin wählen, die aber nur geringe Disziplinärkompetenzen hatte. Die gemeinsamen Gebete dieser «willig Arme» genannten Beginen sind nicht vergleichbar mit den Stundengebeten der Klöster. Auch Beginen waren öfters auf das Betteln angewiesen. Einige wurden nach der Schliessung ihrer Häuser während der Reformation ins Sammelkloster Oetenbach gebracht.⁹⁷ Die Schwesternschaft «beim Ketzistürli» war von 1346 bis zur Aufhebung 1523 mit den Augustiner-Eremiten verbunden, da sie ihre Niederlassung nahe beim Kloster hatte. Diese Samnung wurde von einem Bürger gestiftet, für den sie beten sollte. Eine solche Stiftung

⁹⁵ V. Feller-Vest/C. Sommer-Ramer: Schwestern- und Bruderschaften, S. 766f.; M. Bless-Grabher: Die Beginen in Zürich, S. 256.

⁹⁶ M. Bless-Grabher: Die Beginen in Zürich, S. 263.

⁹⁷ V. Feller-Vest/S. Sommer-Ramer: Schwestern- und Bruderschaften, S. 770f.

war sonst für «willig Arme» nicht üblich. 1392 wurden sie vor Gericht zitiert, weil sie angeblich ein Judenkind entführt und ohne Ratserlaubnis getauft hatten: ein Beispiel mittelalterlicher Bekehrungspraxis, wie sie sonst bei unteren Schichten von Laien der Gesellschaft nicht vorkam.⁹⁸

Eine weitere religiöse Randgruppe waren die Juden im mittelalterlichen Zürich. Sie hatten eine sehr bewegte Geschichte, die teilweise durch antijudaistische Auflagen, teilweise dann wieder durch gewisse Schutzrechte gekennzeichnet ist.⁹⁹ 1349 wurden einige Juden in Zürich verbrannt, weil man ihnen Brunnenvergiftung vorwarf, was die gefürchtete Pest auslöse.¹⁰⁰ Nicht etwa Pöbelaktionen aus dem Volk, sondern Herrschaften aus der Oberschicht lösten die Judenverfolgung aus. Diese war durch andauernde Agitationen kirchlicher Kreise schon vorbereitet. 1354 wurden wieder Juden in Zürich aufgenommen. Der Rat stellte ihnen sogar einen Schutzbrief mit bestimmten Pflichten und Rechten aus. Im Hintergrund stand wohl auch der Kreditbedarf der Stadt. Ab 1377 wurden etwa 50 jüdische Familien aufgenommen. In ihrer Blütezeit zwischen 1384 und 1393 zählte man in der Stadt etwa 100 jüdische Personen, was einem Bevölkerungsanteil von ca. 2 Prozent entsprach. Die Stadtbehörden verordneten für Juden befristete Aufenthaltsverträge.¹⁰¹ Die jüdische Gemeindeautonomie wurde im 15. Jahrhundert mehr und mehr eingeschränkt, und ihre Zahl nahm entsprechend ab; sie durften nur noch eine einzige Synagoge besuchen, die nach neueren Entdeckungen in einem Privathaus eingerichtet war. Juden waren gezwungen, Prozessionen auf Strassen und Gassen auszuweichen.¹⁰² Der Bau einer Synagoge oder die Gründung einer jüdischen Schule unterstanden der Bewilligung durch den Papst oder in Delegation durch den Bischof. 1381 erhielt die offenbar schon irgendwie sich selber organisierende Gemeinde vom Zürcher Rat mit bischöflicher Bestätigung das Recht, einen

⁹⁸ V. Feller-Vest/C. Sommer-Ramer: Schwestern- und Bruderschaften, S. 784, Anm. 11. Weitere Beispiele ähnlicher Samnungen in der Stadt a. a. O., S. 786–797.

⁹⁹ A. Brunschwig: Geschichte der Juden im Kanton Zürich, bes. S. 42–49, 58–67, 94–99.

¹⁰⁰ A. Brunschwig: Geschichte der Juden im Kanton Zürich, S. 45.

¹⁰¹ A. Brunschwig: Geschichte der Juden im Kanton Zürich, S. 58f.

¹⁰² Ein peinlicher Zwischenfall ereignete sich 1421: In einer engen Gasse kreuzten zwei jüdische Männer eine Fronleichnamsprozession und nahmen zudem ihre Kappen nicht vom Kopf. Einer von ihnen soll sogar die Hostie mit Schmähworten verachtet haben, worauf ein Mönch ihn wegstiess und sagte: Du weisst wohl, dass du von der Gasse weg musst, wenn du die Prozessionsglocke hörst. Am Abend suchten einige jüdische Männer den Priester auf, um sich für diesen Vorfall zu entschuldigen (A. Brunschwig: Geschichte der Juden im Kanton Zürich, S. 61).

eigenen Friedhof zu unterhalten. Der Rat verzichtete auf eine Verfügungsge-
 walt über das betreffende, natürlich ausserhalb der Stadtmauer gelegene
 Grundstück. Die jüdische Gemeinde genoss also eine gewisse Immunität.¹⁰³
 1383 scheint es südlich des Klosters St. Verena ein solches Zentrum gegeben
 zu haben, das allerdings immer wieder nur durch neue Bewilligungen bestehen
 konnte.¹⁰⁴ Einem jüdischen Arzt Josep wurde erlaubt, sich beliebig in unserer
 Stadt aufzuhalten, so lang er wolle, «von siner kunst vnd artznye wegen», wenn
 er nur keinen Wucher betreibe.¹⁰⁵ Eine Integration der jüdischen Stadtbewoh-
 ner mit den christlichen Einwohnern fand aber nicht statt.¹⁰⁶ Obwohl offenbar
 1423 einige Juden aus der Stadt ausgewiesen und ihr Friedhof teilweise zerstört
 wurden, gelangten weitere Juden an Bürgermeister und Rat mit dem Gesuch,
 sie möchten gern nach Zürich ziehen. Die Bürgerschaft (damals massgeblich
 die Zünfte) empfahl dem Rat, dieses Ersuchen zu bewilligen, was dann auch
 geschah.¹⁰⁷ Noch im Mai 1424 waren die Bürger den Juden gegenüber tolerant;
 man solle ihnen allerdings in ihrem Verhalten und ihren Tätigkeiten auf die
 Finger schauen. Einzelne Juden bewarben sich sogar um das Zürcher Bürger-
 recht, was ihnen 1424 für 12 Jahre gewährt wurde. Im September 1430 wird
 im Ratsbuch der 200 ein Schirmbrief für die Juden bestätigt.¹⁰⁸ Aber bereits
 auf den St. Valentinstag 1436 beschlossen Bürgermeister und Räte, keine Ju-
 den mehr in der Stadt zu dulden und auch nicht auf zürcherischem Gebiet, mit
 der Begründung, «daz wellent sy gott vnd vnser lieben fröwen ze lob und eren
 tuon und dis ewenklich [ewig] stat halten». Über die Tätigkeiten von Juden in
 Zürich wird kein Wort verloren. Dass Jesus, der Gottessohn, und seine Mutter
 Maria Juden waren, war damals offensichtlich noch nicht ins Bewusstsein ge-
 treten.¹⁰⁹ Die Synagoge, die auch «Judenschule» genannt wurde, war nicht nur
 Gebets- und Gottesdienstraum, sondern der einzige Ort regelmässiger Juden-
 Versammlungen, ja sogar zuweilen Gerichtsort. Gemäss einem alten jüdischen
 Gesetz war es einem Mann oder einer Frau erlaubt, den Gottesdienst zu unter-
 brechen, um eine Klage vorzubringen, mit der sich die anwesende Gemeinde

¹⁰³ M. Illi: Die Zürcher Friedhöfe, S. 27.

¹⁰⁴ S. Vögelin: Das alte Zürich, S. 417–422.

¹⁰⁵ Zürcher Stadtbücher, Bd. 3 (H. Nabholz), Nr. 205 vom 11. Dez. 1423, S. 175.

¹⁰⁶ Ich habe jedenfalls dafür nirgends einen Hinweis gefunden. Dass es Juden in der Stadt gab,
 wurde einfach geduldet. Die Quellen schweigen darüber, wie Juden damals in Zürich ihren
 Lebensunterhalt sicherten.

¹⁰⁷ Zürcher Stadtbücher, Bd. 2 (H. Zeller-Werdmüller), Nr. 257 vom 23. Dez. 1425, S. 220.
 Einem sterbenden Juden wurde sogar gestattet, gegen eine bestimmte Gebühr auf städtischem
 Friedhof bestattet zu werden (a. a. O., Nr. 169 vom 15. Dez. 1423, S. 354).

¹⁰⁸ Zürcher Stadtbücher, Bd. 2 (H. Nabholz), Nr. 36 vom 25. Sept. 1430, S. 28f.

¹⁰⁹ Zürcher Stadtbücher, Bd. 3 (H. Nabholz), Nr. 81 vom 1. Februar 1436.

auseinandersetzen musste. Erst wenn die Differenz bereinigt war, konnte der Gottesdienst weitergeführt werden, und dies nur an gewöhnlichen Sabbattagen, nicht an einem jüdischen Feiertag.¹¹⁰ Immer wieder gab es einzelne Zwischenfälle, die antijüdischen Bürgern zugeschrieben wurden: 1425 beschädigten zwei Männer den Zaun um den jüdischen Friedhof¹¹¹, so dass Schweine dort eindringen und Verwüstungen anrichten konnten. 1515 wurde dieser jüdische Friedhof enteignet und später als christlichen Friedhof benützt.¹¹²

Obwohl eigentlich am Ende des 15. Jahrhunderts auch in Zürich Reformen im Bereich des kirchlichen Lebens im Stillen von vielen erhofft wurden und in der Luft lagen, ist uns kein Prediger oder Priester bekannt, der für einen verinnerlichten Reformkatholizismus öffentlich wirkte. Nur der Chorherr Felix Hemmerli (Malleolus)¹¹³ verfasste, allerdings ohne Erfolg, eine Schrift über die kirchlichen Zustände, was ihm 1454 eine bischöflich verordnete lebenslängliche Busse eintrug.¹¹⁴ In ein verhärtetes System schlugen Avantgardisten oft eine erste Bresche, die sie das Leben kostet oder erschwert, und deren Wirken erst die Nachwelt zu würdigen beginnt. Man kann den Kirchen den Vorwurf nicht ersparen, in ihrer Geschichte immer wieder zu diesen verhärteten Institutionen gehört zu haben.¹¹⁵

¹¹⁰ A. Brunshawig: Geschichte der Juden im Kanton Zürich, S. 65.

¹¹¹ Da der einstige Friedhof vom Wolfbach überschwemmt und zerstört wurde, erwarben 1381 einige Juden ein Grundstück vor dem Lindentor und errichteten dort mit obrigkeitlicher Erlaubnis einen Friedhof. Für jede Beerdigung mussten sie übrigens eine ansehnliche Gebühr bezahlen, ab 1423 sogar einen Gulden.

¹¹² A. Brunshawig: Geschichte der Juden im Kanton Zürich, S. 97.

¹¹³ Geb. ca. 1389, gest. in Zürich 1454. Er wirkte als reformerisch-humanistisch gebildeter Chronist (Studien in Erfurt und Bologna) polemisch gegen einzelne kirchliche Missstände (Details bei G. W. Locher: Die Zwinglische Reformation, S. 45–47).

¹¹⁴ E. Kellerhals: Geschichte des Gottesdienstes, S. 20; vgl. J. C. Mörikofer: Bilder aus dem kirchlichen Leben der Schweiz, S. 122ff.

¹¹⁵ In diesem Zusammenhang denkt man unweigerlich z. B. an die Profeten des Ersten Testaments, an Jesus selber, an zahlreiche Märtyrer und «Ketzer» der Kirchengeschichte; aber auch an profetisch vorausdenkende Schriftsteller, Künstler, Musikschaffende, Forscher, Kämpfer/-innen für Menschenrechte in korrupten Diktaturen.

1.2 Volksfrömmigkeit

Zur Vielfalt und Problematik

Die spätmittelalterliche Volksfrömmigkeit ist insgesamt aus den Quellen nicht pauschal zu erfassen. Eindeutig ist die Vielzahl der Facetten, die man unter diesem Begriff erkennen und ahnungsweise deuten kann; denn die diesbezüglichen Schriften sind immer Partei. Indirekt können wir gewisse Schlüsse ziehen, die alles andere als ein tendenziell eindeutiges Bild geben. Man kann zunächst grob unterscheiden zwischen kollektiven Manifestationen von Frömmigkeit und dem Verhalten einzelner Menschen im damaligen gesellschafts- und kirchenpolitischen Kontext. Eine ganz andere, inhaltlich fassbarere Unterscheidung wären einerseits Formen des Gehorsams gegenüber Ansprüchen und Ordnungen der Kirche oder weltlicher Obrigkeiten, ein Suchen nach Heil und Seligkeit, andererseits Haltungen des Verweigerns, der Kritik in irgendeiner Weise, des Unmutes und offener Revolte. Ob die Frömmigkeitskundgebungen in der Stadt Zürich sich vom Verhalten der Landbevölkerung stark unterscheiden oder ähnlich waren, wäre noch näher zu untersuchen. Es gab auch deutlich ambivalente Vorgänge, die z. B. im Verhältnis der Menschen zu den Feiertagen deutlich werden: Einerseits bestand ein Hunger nach Entlastung vom mühsam erlebten Alltag, eine Sehnsucht nach festlicher Stimmung; andererseits empfanden viele, besonders Handwerker und Händler, die hohe Zahl an Feiertagen als schmerzlichen Verdienstausschlag oder gar Existenzbedrohung. Dieser «schwebende», öfters verschleierte Zustand der Volksfrömmigkeit ist schwer zu beschreiben und hat zahlreiche Facetten, von denen ich hier und in den folgenden Abschnitten nur einige beispielhaft skizzieren kann: Dazu gehört etwa der ständige Wechsel zwischen Fasten (Einschränkungen nicht nur in der Nahrung, sondern im Verzicht auf Lustbefriedigung) und Festen (Gelegenheit für Ausschweifungen und mancherlei Unmoral). Weiter die Spannung zwischen Gehorsam gegenüber Kirche und Obrigkeit (Ängste vor möglichen Übertretungen und Strafen) und verborgenem Suchen nach Freiräumen (Emanzipationsbemühungen). Weiter das spürbare Bewusstsein, dem angeborenen oder erworbenen Stand in der Gesellschaft gerecht zu werden. Weiter das Suchen nach Abenteuer, Ausbrechen aus der alltäglichen seelischen Enge (Söldnerwesen mit seinen finanziellen Verlockungen) und doch wieder eine starke heimatliche Verwurzelung. Weiter die Ambivalenz zwischen dem Vertrauen gegenüber der heilenden Wirklichkeit der kirchlichen Sakramente und gelegentlichen Zweifeln oder einem Misstrauen gegenüber deren tatsächlicher Wirkung. Weiter die in vielen Gebeten und Erbauungsbüchern erwähnten Existenzbedrohungen durch Hungersnöte, Pest und andere Seuchen sowie

Krieg und eine stark entwickelte Sehnsucht nach einem besseren, seligen, ewigen Leben nach dem Tod. Weiter die Bewunderung und Achtung der geistlichen Personen (Priester, Kapläne, Nonnen, Beginen, Mönche) und Minderwertigkeitsgefühle oder sogar Verachtung wegen der Privilegien und der weithin bekannten verbreiteten Unmoral dieser Kirchenleute. Weiter die fantasiereichen und immer wieder neu beschriebenen und gepredigten Jenseitsvorstellungen von einer «Reinigungskur» im Fegefeuer (Purgatorium), vom Letzten Gericht und von Himmel und Hölle. Weiter das im Volk der Laien wachsende Bedürfnis, die biblischen Schriften eigenständig lesen und verstehen zu wollen, und die gute Botschaft von des Menschen Heil und Seligkeit nicht nur durch die Volksprediger indirekt zu vernehmen. Und schliesslich im Zusammenhang damit ein zunehmendes Bildungsinteresse, eine Horizonterweiterung; neben der alles beherrschenden Kirchendomäne auch andere Bereiche der Welt zu studieren: etwa was Naturkatastrophen (Erdbeben, Kometen, Vulkanausbrüche usw.) zu bedeuten haben; wie sich die sichtbaren Himmelskörper in Zeitabläufen bewegen; wie Krankheiten entstehen und erfolgreicher bekämpft werden können. Dies sind nur einige der Facetten, die die Volksfrömmigkeit vom 13. bis anfangs des 16. Jahrhunderts direkt oder am Rande beeinflussten. Und in allen diesen Bereichen war die Spannweite zwischen Fragen und Antworten vorder- oder hintergründig.

Der «gemeine Mann»

Im Schrifttum des späten Mittelalters und der Reformation kommt die Wendung der «gemeine Mann» auffallend oft vor, ist aber sehr unterschiedlich zu verstehen.¹¹⁶ Als Selbstbezeichnung, im Plural¹¹⁷ und auch auf Frauen bezogen, habe ich in den Quellen und in der Sekundärliteratur diesen Ausdruck nirgends gefunden.¹¹⁸ Er findet sich besonders häufig in Chronik- und Urkundenbüchern, Briefen und in amtlichen Schriften von Stadt und Land. J. J. Hottinger projiziert aus späterer Sicht eine Art kirchenkritische Selbstdarstellung des gemeinen Mannes im spätmittelalterlichen Zürich:

¹¹⁶ Diese Wendung kommt gelegentlich in Schriften bis ins 18. Jahrhundert vor.

¹¹⁷ Wenn eine Mehrzahl gemeint ist, wird z. B. von «gemein Leuten» oder «gemein volck» gesprochen. Diese Wendungen werden kaum näher definiert; was gemeint ist, geht in der Regel aus dem Zusammenhang hervor (R. H. Lutz: Wer war der gemeine Mann?, S. 21–23).

¹¹⁸ Ausser der immer noch einschlägigen gründlichen Untersuchung von Robert Hermann Lutz (Wer war der gemeine Mann? Der dritte Stand in der Krise des Spätmittelalters, München/Wien 1979) beziehe ich mich auf verschiedene andere Schriften, die den Ausdruck im Kontext des Zürcher Gottesdienstes verwenden.

«Wie es dem gemeinen Mann bey diesen [kirchlichen] Sachen zumuth gewesen, ist aus folgenden, schon vor der Reformation geflossenen Worten abzunehmen: Die Priester, und Paepste [, schreibt einer,] haben uns Leyen gäntzlich untertruckt und zu Knechten gemacht. Erstlich haben sie ein Mittel erdacht, alle unsere Heimlichkeiten auss zu fischen; nämlich die Beicht. Auch zwingen sie uns, in die Kirch zu gehen [...] Sie soltten in die Kirch kommen um zu singen. Aber um dass sie destoweniger singen müssen, haben sie die Glogken [Orgeln] auf die Bann gebracht.»¹¹⁹

In diesem Text wird deutlich, dass gewisse Anschauungen den gemeinen Mann bloss als Objekt der Ausbeutung durch kirchliche und weltliche Behörden verstanden. Im Allgemeinen kann man aus dem Schrifttum einige typische Merkmale in den Darstellungen des gemeinen Mannes feststellen: 1. Eine deutliche Abneigung gegen alles weltfremde Gelehrtentum, wahrscheinlich auch gegen humanistisches Bildungsgut, das dem Volk doch nichts bringe. Das schliesst nicht aus, dass da und dort auch beim gemeinen Mann ein gewisser Lesehunger festzustellen ist. 2. Eine ambivalente Haltung, die sich einerseits der reformatorischen, bibelnahen Predigt aufschloss¹²⁰, andererseits aber Mühe hatte, angestammte kirchliche Bräuche über Bord zu werfen.¹²¹ 3. Ein ausgeprägtes Rechtsempfinden: Der gemeine Mann war empfindlich gegenüber Widersprüchen zwischen Leuten mit gesellschaftlich hohem Ansehen und deren unmoralischen, parteiischen, korrupten Machenschaften. 4. Eine deutliche Abgrenzung gegen die gesellschaftlich untersten Schichten: Tagelöhnern, Bettlern, Dirnen, Dienstpersonal, Zigeunern, Wucherern und auch gegen Juden. Das waren in den Augen des selbstbewussten gemeinen Mannes keine anständigen Bürger und Christen. 5. Schon in der Wortwurzel von «gemein» kann man eine deutliche Beziehung zur Gemeinschaft, zur dörflichen Gemeinde feststellen. Eine regionale Mobilität war dem gemeinen Mann fremd; in seiner Grundmentalität fühlte er sich zur Gemeinde gehörig, sei es auf dem Land oder in der Stadt.¹²² 6. Egal zu welcher gesellschaftlichen Schicht der gemeine Mann gehörte: Er war immer von irgendeinem Machthaber abhängig, sei dieser kirchlich oder weltlich. Er konnte als Handwerker sogar zu einer Zunft gehören, die aber von den Weisungen der Stadtbehörde abhängig war. 7. Der gemeine Mann

¹¹⁹ Helvetische Kirchen-Geschichten, 2. Teil; S. 805–807. Leider gibt Hottinger keine Quelle an.

¹²⁰ Brennwald weiss von Zwinglis Gegner, dem Stadtschreiber Grüt, zu berichten, dieser habe behauptet, Zwingli und seine Gesinnungsgenossen «habent geprediget vnd dem gemeynen mann gelert, wie das die zehenden nit von göttlichem gebott werent yngesetzt» (H. Brennwald: Schweizerchronik, 1. Bd., S. 312).

¹²¹ R. H. Lutz: Wer war der gemeine Mann?, S. 52f.

¹²² R. H. Lutz: Wer war der gemeine Mann?, S. 60–63.

war nie ein Geistlicher, nie ein Kirchenmann, sondern von der Seelsorge des Klerus abhängig.

Gott dienen für das Seelenheil

Der biblisch immer wieder betonte Gedanke, dass nicht nur *wir* für unsere Bedürfnisse Gott brauchen, ihn um Hilfe bitten und lobend anbeten, sondern dass Gott *uns* braucht für seine Ziele und Sorge um die Schöpfung, dass er unser Arbeitgeber ist, fehlte, wenn mich nicht alles täuscht, im Spätmittelalter Zürichs vollständig. Gottes «Arbeitnehmer» und Beauftragte beschränkten sich im Wesentlichen nur auf die Geistlichkeit. Nonnen, Mönche, Beginen und gewisse Bruderschaften verstanden sich durchaus als von Gott in Dienst genommene Menschen: etwa in ihren Fürbitten, ihren Tagesgebeten, ihrer Armenbetreuung oder ihrem Bestattungsdienst. Aber diese ganzen seelsorgerlichen Aktivitäten waren im Innersten motiviert durch die Sorge um das eigene Seelenheil und dasjenige ihrer zu Betreuenden.

Der Kirchenalltag war auch in Zürich strukturiert durch den Glockenschlag zu den bestimmten Betzeiten und natürlich als Einladung zu den Gottesdiensten. Vom Ehrengeläut beim Einzug einer herrschenden Persönlichkeit zu unterscheiden war das Totengeläut mit der grossen Glocke im Grossmünster oder St. Peter. Dieses zeigte auch den Tod eines Fürsten, Grafen oder einer Gräfin (aus zürcherischem Gebiet) an und bedurfte des Beschlusses der beiden Räte.¹²³ Erst 1488 wurde das Läuten der grossen Glocke des Münsters bei allen Todesfällen beschlossen. Diese Anzeige des Todes galt von da an jedem Einheimischen, ob Mann oder Frau; nur für die Äbtissin und den Grossmünsterpropst bestand noch eine Sonderregelung.¹²⁴ Wie bei der Häufung von Todesfällen in Pestzeiten verfahren wurde, habe ich nirgends gefunden.

Die allgemeine Seelsorge in Stadt und Land war offiziell die Aufgabe des eingesessenen Pfarrklerus. Sie wurde ihnen durch die Ansiedelung der Bettelorden dann allerdings im 13./14. Jahrhundert streitig gemacht. Vom Volk wurden diese Dienstleistungen für das Seelenheil bevorzugt und gefördert. Oft waren es einzelne Neuerungen, die das gottesdienstliche Alltagsleben bereicherten: Die Dominikaner verbreiteten das Rosenkranzgebet; die Franziskaner gestalteten Weihnachtskrippen; einzelne Bruderschaften und Beginen besorgten die Abfallbeseitigung, denn auch eine solch geringe Aufgabe stand letztlich unter einem gottesdienstlichen Motiv. Für verstorbene Stadtbewohner übten

¹²³ Zürcher Stadtbücher, Bd. 1 (H. Zeller-Werdmüller), Nr. 95, S. 36.

¹²⁴ Zürcher Stadtbücher, Bd. 3 (H. Nabholz), S. 233. Leider wird diese erwähnte Sonderregelung nicht begründet.

Beginnen den liturgischen Dienst der Totenklage aus.¹²⁵ Bei Begräbnissen sollte die Totenmesse in der Pfarrkirche gehalten werden. Priestern aus den Barfüsserklöstern war das Messelesen, Beichthören und Grabgebet erlaubt, Taufen und Trauungen jedoch nicht. Darum fehlen in den Kirchen der Bettelorden Taufsteine. Sie hatten auch kein offizielles Kirchengeläute.¹²⁶ Taufen wurden nur in Pfarrkirchen vollzogen. Jede sakramentale Amtshandlung musste von den Dorfbewohnern bezahlt werden. Aus diesen Gründen verlangten mehr und mehr Landgemeinden einen eigenen Priester.¹²⁷

Das Spätmittelalter kannte in Zürich keine klaren erbrechtlichen und güterrechtlichen Bestimmungen in einem Todesfall. Entscheidend war die Sorge um das Geschick nach dem Tod. Viele wollten ihren Begräbnisort selber bestimmen, möglichst in der Nähe einer Kirche oder eines Klosters. Auch die Nähe zur Reliquie eines Heiligen war ein bevorzugter Begräbnisort. Wichtig für die Lebenden war das Gebet für das Seelenheil eines nahen Verstorbenen. Mit dieser Totenfürbitte wurden oft Stiftungen verbunden.¹²⁸ Falls es sich nicht um einen plötzlichen, unverhofften Tod handelte, von dem man sich allgemein fürchtete, sondern um ein durch Krankheit oder Altersschwäche langsam erfolgtes Sterben, ist dieser Vorgang mitsamt seinen Ritualen relativ genau bezeugt: In Anwesenheit eines Priesters bekannte der/die Sterbende seine/ihre Sünden. Womöglich wurde das Apostolische Glaubensbekenntnis laut zusammen mit dem Priester und den umstehenden Angehörigen gesprochen. Daraufhin erfolgte die Kommunion als Wegzehrung und die Letzte Ölung, das Sterbesakrament. In wohlhabenden Bürgerhäusern und Klöstern wurde eine etwas ausgedehntere Sterbeliturgie praktiziert: Zu den genannten Riten kamen noch Psalmlesungen und eine Litanei dazu. Den mutmasslichen Eintritt des Todes zeigte ein Glockenzeichen an. Dem Toten wurde der Mund geöffnet, damit die Seele aus dem leblosen Körper entweichen konnte. Die Augenlider wurden geschlossen, der Leichnam gewaschen und mit einem Büsserhemd bekleidet. Diese letzten Totendienste verrichteten oft Beginen. Priester wurden immer in ihrem vollen Amtsornat bestattet. Während der Zeit bis zur Totenmesse und zum Begräbnis hielten Angehörige oder Mitglieder derselben Zunft bzw. Bruderschaft die Totenwache in Form eines nächtlichen Stundengebetes mit Lesungen, Gebeten und evtl. Gesang.¹²⁹

Im Unterschied zur Stadtbevölkerung waren die Menschen auf dem Land noch häufig Analphabeten. Das wachsende Bedürfnis, die Bibel nicht nur

¹²⁵ M. Illi: Die Zürcher Friedhöfe, S. 26.

¹²⁶ I. Buhofer/B. Helbling: Wenn Bettelmönche bauen, S. 12.

¹²⁷ G. Dörner: Kirche, Klerus, S. 157–162.

¹²⁸ M. Illi: Sterben, Tod und Friedhof, S. 473.

¹²⁹ M. Illi: Sterben, Tod und Friedhof, S. 473f.

durch katechetische oder homiletische Bemühungen der Priester oder Schulmeister hinzunehmen, sondern die biblischen Schriften selber lesen zu können, führte zuweilen zu abergläubischen Praktiken. Der Klerus war im Allgemeinen misstrauisch gegenüber dem Umgang von Laien mit der Bibel. Kirchenamtliche Verbote, das eigene Bibellesen Laien zu überlassen, wurden öfters ausgesprochen. In dieser Situation konnten sich auch Formen einer gewissen Bibelmagie verbreiten: Da wurden z. B. Bibelverse an Wände und Türen geschrieben. Man trug Amulette mit biblischen Textfragmenten um den Hals oder hängte solche in den Stall; auch in der Meinung, damit böse Geister vertreiben zu können. Auch das Kreuz konnte dazu verwendet werden. Die Grenzen zwischen einer vertieften Auseinandersetzung mit dem biblisch begründeten Glauben und abergläubischen Riten waren fließend. Der Bildungsstand besonders im Landvolk war unterschiedlich.¹³⁰ Besonders verbreitet war der traditionelle Brauch des Rosenkranzes, in dem eine bestimmte Anzahl von «Ave Maria» gebetet wurde. Dieser Ritus wurde vor allem von den Bettelorden propagiert. Man stellte sich lange vor, dass das Beten des Rosenkranzes in einem gedankenlosen Geplapper und Herunterhaspeln marianischer Formeln bestehe. Die Kirche selber erkannte die in Mt 6,7 von Jesus gerügte Gefahr des Plapperns. Neuere Forschungen zeichnen ein wesentlich differenzierteres Bild der Rosenkranzpraxis als Form der Volksfrömmigkeit.¹³¹ Es gab Rosenkränze, die nach Abzählung einer bestimmten Anzahl von Kügelchen ein Vaterunser vorsahen. Auch christologische Formeln und Anweisungen, warum Jesus gepriesen werden soll, kamen vor. Empfohlen wurde gelegentlich sogar die Einfügung einer biblischen Passage z. B. aus der Passionsüberlieferung oder aus einem verdeutschten Messtext.

Diese von der Kirche empfohlene Praxis gleicht in gewisser Weise dem monastischen Stundengebet, in dem die Psalmenrezitationen der einzelnen Horen jeweils durch eine (gesungene oder gesprochene) Antiphon eingerahmt werden.¹³² Das im Marienlob des Rosenkranzes eingebundene Christus- und Gotteslob will eigentlich der Menschwerdung und des Lebens Jesu gedenken, also das ganze Heilsgeschehen durch Christus von seiner Geburt, seinem Wirken, Leiden, Sterben und seiner Erhöhung bewusst machen.¹³³ Zwingli selber entgegnete den Kritikern der Marienverehrung: «Je mehr die Ehre und Liebe

¹³⁰ K. Schreiner: Volkstümliche Bibelmagie, S. 371f.

¹³¹ A. Heinz: Zisterziensische Marienfrömmigkeit, S. 36f.

¹³² A. Heinz: Zisterziensische Marienfrömmigkeit, S. 36f.

¹³³ A. Heinz: Zisterziensische Marienfrömmigkeit, S. 57.

Christi wächst unter den Menschen, umso mehr wächst auch die Wertschätzung und Ehre Marias, da sie uns den so grossen, doch gnädigen Herrn und Erlöser geboren hat.»¹³⁴

Motive der Bilderverehrung

Die Bilderverehrung und damit verbundene Kultformen waren im späten Mittelalter nie einheitlich motiviert und beurteilt worden. Grob muss zunächst unterschieden werden zwischen der Anbetung und der Verehrung von Bildern. Allgemein vertrat man die Meinung, Bilder in Kirchenräumen oder auch ausserhalb als Kruzifixe an Strassen und markanten Wegstellen sollten durch Erinnerung an das Leben Christi und der Heiligen als vorbildliche Glaubenszeugen die gläubigen Menschen erbauen. Dass die wahre Anbetung Gottes sich aber im Geist vollziehen müsse, war auch schon vor der Reformation erkannt worden.¹³⁵ Es war natürlich schwer zu entscheiden, ob jemand Gott oder Christus vor seinem Bild anbetete oder das Bild selber. Dass gegen die erstgenannte Motivation eigentlich nichts einzuwenden war, konnten auch die gemässigten Reformatoren anerkennen.¹³⁶ Die Zisterzienser nahmen gegenüber der Bilderverehrung eine eher reservierte Haltung ein. Das andächtige Betrachten eines Bildes war ihrer Meinung nach nur nutzbringend für den, der durch Wort und Bild gemeinsam seine Andacht ausübte und durch das Bild die dazugehörigen Worte zu verstehen versuchte. Dominikanern wird die Äusserung zugeschrieben: Ich bete Christus vor seinem Bild an, weil dieses Bild Christi mich befähigt, Christus selber besser zu erkennen und mich dazu anleitet, ihn anzubeten.¹³⁷

Eine mögliche Wunderwirkung wurde vor allem Kruzifix-Bildern und Statuen zugeschrieben. Verbreitet sind Wunderberichte von Standbildern, die von ihrem Podest herabgestiegen sein sollen; von Bildern, deren Gestalten sich plötzlich bewegten, den Kopf oder die Augen verdrehten: Wenn durch die kon-

¹³⁴ Zitiert aus Zwinglis «Predigt von der ewig reinen Magd Maria» vom 17.9.1522 (in heutigem Deutsch bei E. Campi: Zwingli und Maria, S. 99–146). Wieweit der Christusbezug in der volksfrommen Rosenkranzpraxis bewusst war und wie die spätmittelalterlichen Predigten diese Rosenkranzpraxis thematisierten, ist eine andere Frage und wäre einer detaillierten Untersuchung wert.

¹³⁵ C. Dupeux/P. Jezler u. a. (Hg.): Bildersturm, S. 31.

¹³⁶ Zwingli bedachte allerdings die fleischlich-sinnliche Fantasie des Menschen, der bei der Betrachtung eines Christusbildes oder eines Heiligen allzu leicht in die Haltung der Götzendieberei fallen könne (C. Dupeux/P. Jezler u. a. [Hg.]: Bildersturm, S. 36. Näheres im 3. Teil

¹³⁷ N. Schnitzler: Illusion, Täuschung und schöner Schein, S. 237f.

sekratorische Wandlung (Transsubstantiation) in der Messe Christus in den eucharistischen Gaben als leibhaft anwesend geglaubt wurde, wie sehr konnte dann auch ein Heiliger in seinem Bild lebendig und für den verehrenden Betrachter anwesend sein. Auch die Reliquienverehrung lebte von derselben Kommunikationsweise.¹³⁸ Es ist sicher übertrieben, die Laienfrömmigkeit, gerade an der Bilderfrage, als eine blossе «Scheinflömmigkeit» abzutun.¹³⁹ Für eine des Lesens und der Glaubensquellen unkundige Bevölkerung kamen vor allem Bilder, die ganze biblische Szenen darstellten (z. B. über Altären mit seitlichen Flügeln oder Wandfresken), nicht nur der Schaulust entgegen, sondern halfen den Gläubigen, das Geschehen einprägsam zu machen. Da Bilder und Statuen in den Kirchen an den für sie bestimmten Orten standen, waren sie bei jedem Kirchenbesuch präsent. Nicht selten schuf der Blick auf einen Heiligen oder auf den Gekreuzigten einen physischen Kontakt, indem das Bild lebendig zu werden begann, Schweiss, Blut oder Tränen aus ihm hervortraten.¹⁴⁰ Bildhafte Darstellungen verbanden sich im Spätmittelalter oft auch mit Prozessionen oder geistlichen Spielen: etwa der Palmsonntag mit dem hölzernen Palmesel und der darauf sitzenden Christusfigur; der Ritus der Kreuztragung am Karfreitag oder der an einem Seil zum Dachboden der Kirche heraufgezogene Christus am Auffahrtstag. Die im Volk äusserst beliebten Oster-, Fronleichnams-, Weihnachts- oder Passionsspiele lebten ja von den bildhaften, dramatischen Gestaltungsformen, z. B. in der Osternachtfeier das Spiel mit den drei Frauen (durch Priester dargestellt!), die zum offenen Grab kamen, um Jesus zu salben, und die dort dem Engel begegneten; am Pfingstmontag der Pilgergang vieler Zürcher nach Einsiedeln oder am Pfingstmittwoch die Prozession mit Reliquien und Monstranzen auf den Lindenhof.¹⁴¹ Es gab bereits vor der Reformation auch deutliche Abwehrreaktionen gegen die Bilderfrömmigkeit: Man sprach 1. von einer Gefahr der Dämonie, die die Bilder auslösten und dadurch die Gläubigen zum Aberglauben verführten; 2. hörte man den Vorwurf, Maler stellten ihre Gestalten so dar, dass sie die Betrachtenden verwirrten und täuschten; 3. würden die gläubigen Bildbetrachter den Bildern selber menschliche Eigenschaften und Reaktionsweisen zuschreiben, die letztlich

¹³⁸ N. Schnitzler: Illusion, Täuschung und schöner Schein, S. 222.

¹³⁹ So N. Schnitzler: Illusion, Täuschung und schöner Schein, S. 224.

¹⁴⁰ In ähnlicher Weise ist mir aus meiner Zeit des Kindergottesdienstes eine Erinnerung geblieben, die ich quellenmässig nicht belegen kann, die mich aber bis heute tief beeindruckt hat: Unsere Sonntagschullehrerin erzählte uns vom Grafen von Zinzendorf, dem Gründer der Herrnhuter Brüdergemeine. Als kleiner Knabe sei Zinzendorf vor dem Bild des Gekreuzigten gestanden und habe darunter die Worte gelesen: «Das tat ich für dich; was tust Du für mich?»

¹⁴¹ Dazu M. Bless-Grabher: Veränderungen im kirchlichen Bereich, S. 441.

nur Verwirrung stifteten. Und 4. sei die verführerische Pracht vieler Kirchenbilder ein Mittel, erotische Begierden zu wecken.¹⁴²

«Seelengeräte» und Stiftungen

Wie schon erwähnt, spielten innerhalb des volksfrommen Brauchtums die Rituale um Sterben und Tod eine herausragende Rolle im Spätmittelalter Zürichs. Gegen einen plötzlichen, unerwarteten Tod wurde der hl. Christophorus angerufen. Nebst den kirchlich wahrgenommenen sakramentalen Seelsorgeleistungen durch die Priester standen Gebete, Trauerfasten, Fürbitten für Verstorbene, Wallfahrten und Leistungen (Stiftungen) für die Ausstattung einer Kirche im Vordergrund. Dieser ganze Vorrat an guten Werken für das eigene Seelenheil und dasjenige der Nächsten wurde Seelengerät genannt. Die besonderen Gelegenheiten für Stiftungen waren die Jahrzeiten und deren Gottesdienste, die sich aber fast nur die Oberschicht der Stadt leisten konnte. Die Jahrzeitmessen wurden in Jahrzeitbüchern festgehalten. Der Ausdruck Seelengerät für eine Schenkung zum Seelenheil ist bereits von 1200 an bezeugt. Ein Hauptmotiv war die Angst vor Fegefeuer und Höllenstrafen, auch die Ungewissheit des eigenen Heils. Pestseuchen, die ganz Europa in zeitlichen Wellen heimsuchten, stärkten diese Ängste und damit den Willen, ihnen durch Schenkungen an die Kirche als Sachwalterin Gottes zu begegnen. Stiftungen und Schenkungen schlossen gewöhnlich nähere Verwandte oder Bekannte mit ein; man kann also nicht von einem «Heilsegoismus» sprechen. In Stiftsurkunden taucht häufig die Formulierung auf: «durch got, umb miner vnd siner vordern vnd miner (siner) nachkommen selen heiles willen»¹⁴³. Es gab natürlich auch Probleme für die Nachkommen, wenn jemand eine Stiftung «für ein ewig jarzit» machte und man dieses «Schuldenerbe» der Kirche gegenüber weiterführen sollte. Verbreitet waren nicht nur geistliche, sondern auch weltliche Jahrzeitbücher, in denen die geleisteten Stiftungen samt Personalien und zeitlicher Dauer urkundlich festgehalten sind.¹⁴⁴ Zudem hatten die gestifteten Privatmessen eine stets wachsende Zahl von Nebenaltären zur Folge, an denen Kapläne die Stiftsbedingungen gottesdienstlicher Art vollziehen mussten. Das Grossmünster besass kurz vor der Reformation 21 Altäre; dazu kamen weitere 6 Altäre in der Wasserkirche.¹⁴⁵ Das Seelengerät förderte die Produktion von Kunsthandwerken, z. B. das Anbringen von Familienwappen, die Herstellung von Glasfens-

¹⁴² N. Schnitzler: Illusion, Täuschung und schöner Schein, S. 233.

¹⁴³ G. Dörner: Kirche, Klerus, S. 199.

¹⁴⁴ G. Dörner: Kirche, Klerus, S. 203–205.

¹⁴⁵ G. Dörner: Kirche, Klerus, S. 203–206.

tern und Grabplatten der Stifterfamilien, Altartücher, Leuchter, Kreuze, Messgewänder, Bilder und alle möglichen Zeremoniengeräte. Die Verstorbenen drohten tatsächlich die noch Lebenden «aufzufressen» oder auszulaugen.¹⁴⁶ Das durch Bankgeschäfte reich gewordene Ehepaar Anna und Heinrich Göldli erwarb für 100 Gulden einen Grabplatz im Kreuzgang des Grossmünsters, liess darauf eine kleine Marienkapelle bauen und finanzierte dazu erst noch die Kaplanstelle.¹⁴⁷ Die Kleriker nahmen mit ihren Schülern gelegentlich Grabvisitationen mit Weihrauch vor. Von 1300 an gab es auch für die ärmere Bevölkerung, die sich kein Seelengerät leisten konnte, kommunale Gräberzonen auf einem Friedhof.¹⁴⁸ Minderbemittelte wussten sich zu helfen, indem sie sich zu einer Gemeinschaft zusammentaten zur gegenseitigen Sicherung des Totengedenkens.¹⁴⁹ Auch das Spital und das bereits erwähnte Siechenhaus St. Jakob an der Sihl erhielten Schenkungen und wurden durch Seelengerät-Vergabungen unterstützt. Um 1336 wurde das «durftige Spital» vom Ratsverbot, wonach Kirchen und Klöster Grundbesitz erwerben durften, ausdrücklich ausgeschlossen; ebenso das Leprahaus an der Sihl.¹⁵⁰

Ein relativ spätes Mittel, Stiftungen, Schenkungen und die allgemeine kirchliche Praxis zu fördern, war die Gewährung von Ablass. Als einer der frühesten Drucke erschien 1480 in Zürich die Ablasschrift des Dominikaners Albert von Weissenstein. Anlass dazu war der von Papst Sixtus IV. bewilligte Jubelablass für Zürich. Der Rat hatte 1479 den Papst um finanzielle Hilfe für die auffälligen Zürcher Kirchen gebeten: für das Grossmünster, das Fraumünster und die Wasserkirche.¹⁵¹ Solche kommunalen Plenarablässe für die Sanierung kirchlicher Gebäude sind im 15. Jahrhundert häufig belegt.¹⁵² Es ging beim Ablass nicht nur um plumpe Geldspenden mit der Zusage, die Zeit im Fegefeuer für den Gläubigen zu verkürzen. Die offiziellen Kirchenoberen, besonders die Bischöfe, waren eher zurückhaltend und betonten als Voraussetzung eine reumütige Beichte, festgelegte Kirchenbesuche und eine erkennbare Busshaltung.¹⁵³ Albert lobt in seinem Traktat die Stadt Zürich für die Gewährung solcher Ablässe, die unter dem Schutz der Stadtheiligen Felix, Regula und Exuperantius und des Predigerklosters standen.

¹⁴⁶ So C. Dupeux/P. Jezler u. a. (Hg.): *Bildersturm*, S. 21 mit Beispielen.

¹⁴⁷ U. Amacher: *Die Bruderschaften bei den Zürcher Bettelordensklöstern*, S. 266.

¹⁴⁸ M. Illi: *Sterben, Tod und Friedhof*, S. 476.

¹⁴⁹ U. Amacher: *Die Bruderschaften bei den Zürcher Bettelordensklöstern*, S. 266.

¹⁵⁰ Gemäss einem der Stadtbücher (1. Bd., Nr. 157) erwähnt bei J. E. Schneider: *Städtische Lebensformen*, S. 266.

¹⁵¹ Für die Wasserkirche war sogar ein totaler Neubau vorgesehen.

¹⁵² Ch. Moser/D. Vitali: *Der Zürcher Ablassstraktat*, S. 49.

¹⁵³ Ch. Moser/D. Vitali: *Der Zürcher Ablassstraktat*, S. 51–58.

Die Situation mancher Laien mit einem gewissen Bildungsniveau war unterschiedlich und brachte offenbar auch die Kirchenoberen gelegentlich in Schwierigkeiten: 1475 wurde in Winterthur eine der 13 Messpfünden der Laurenzenkirche mit Genehmigung des Konstanzer Bischofs in eine Leutpriesterstelle umgewandelt. Der dortige Rat empfahl, für biblisch interessierte Laien neben dem üblichen Empfang der Sakramente eine Gelegenheit zu schaffen, von einem akademisch gebildeten Prädikanten kompetenter mit der biblischen Botschaft vertraut zu werden, als dies von den üblichen Predigten der Priester geschah.¹⁵⁴ Dabei ging es öfters nicht nur um die Auslegung biblischer Texte, sondern um Einschärfung des moralischen Verhaltens, um die Erzählung und Erklärung eines Tagesheiligen, um fromme Erbaulichkeit oder Ermahnung zum Gehorsam gegenüber kirchlichen Verordnungen. Der spätere Chronist J. J. Hottinger trifft diesen Sachverhalt, wenn er schreibt, zum Predigen habe mancher Priester nicht nur Bibeltexte erläutert: «Weilen die Kirchengebräuche/ nicht allein auss H. Schrift/ sonder auss der Tradition, und aus der Übung [Ausübung kirchlicher Bräuche und Gewohnheiten] herfliessen. Daher sie ihre Predigen mit Erzählung der Legenden/ und selbst erdichteten Fabeln angefüllet [...] Von Christo wurd wenig/ oder auf eine kindische und krafftlose Weise geredt.»¹⁵⁵ Und weiter weiss Hottinger zu berichten: «Was man zu Zürich lesen und betten müssen/ ist in dem An. Chr. 1260 erneuerten und vermehrten Breviario enthalten. Erst in denen An. Chr. 1346 aufgerichteten Statuten wird denen Stifftsherren/ Priesteren/ Caplanen (auch selbst den Schuleren) vorgeschrieben/ was jeder darbey zuthun/ und zubeobachten habe.»¹⁵⁶ Nach diesem zwar reichlich pauschal-evangelischen Urteil waren demnach die Gottesdienstbesucher/-innen zunächst rein passive Zuhörer von Erzählungen, Legenden, Ermahnungen; und erst im 14. Jahrhundert trat dann ein gewisser Wandel ein, der die Glaubensaktivierung förderte und Anleitungen zum eigenen Beten ermöglichte. Laien durften schon im Hochmittelalter problemlos katechetische Lehr- und Erbauungsliteratur lesen, wenn sie keine Analphabeten waren. Die Bibel war ausschliesslich dem Klerus vorbehalten, der sich seinerseits in der Messe an die vorgeschriebenen Perikopen zu halten hatte oder als Klosterangehöriger in den Tagzeitenliturgien, wo man ja unter Seinesgleichen war, die vorgeschriebenen Psalmen und kurzen Lesungen nach gegebener Ordensordnung rezitierte. Die volkssprachige Bibellektüre wurde zu Beginn des 13. Jahr-

¹⁵⁴ M. Bless-Grabher: Veränderungen im kirchlichen Bereich, S. 440.

¹⁵⁵ Helvetische Kirchen-Geschichten, 2. Teil, 5. Buch, S. 798.

¹⁵⁶ Helvetische Kirchen-Geschichten, 2. Teil, 5. Buch, S. 799.

hunderts praktisch nur von den Waldensern gepflegt, was die kirchliche Hierarchie als Glaubensgefährdung und Ketzerei bewertete. Im 13. Jahrhundert verlangte eine emanzipatorische, religiöse Frauenbewegung nach biblischem volkssprachlichem Lesestoff, und dieses Verlangen verbreitete sich dann in der geistlich-meditativen Bewegung der *Devotio moderna*¹⁵⁷, auch als Mittel der Seelsorge.¹⁵⁸ Wieweit diese Bewegungen auch in Zürich spürbar waren, ist mangels Quellen schwer zu sagen. Nicht erst Zwingli und andere Reformatoren verwiesen auf Augustinus, Hieronymus und andere altkirchliche Theologen, um nachzuweisen, dass alle Christen, Gelehrte, Kleriker und interessierte Laien zu ihrem Heil und Trost die Bibel in der ihnen verständlichen Sprache lesen sollten. Das selbstständige Bibellesen machte die Menschen mündiger und unabhängiger gegenüber den amtskirchlichen Lehrmeinungen. Der in der Mitte des 15. Jahrhunderts entstandene Buchdruck förderte diese Entwicklung zunächst vor allem in Flugschriften. Bibelkundige Laien kannten sich gelegentlich in den biblischen Schriften besser aus als manche Priester. Um auch Ungebildeten die Problematik zwischen selbstherrlich-priesterlichen, in der sakramentalen Seelsorge verbreiteten Machenschaften bildhaft vor Augen zu halten und demgegenüber auf das vernachlässigte Evangelium der Bibel hinzuweisen, war schon vor der Reformation das Motiv der «göttlichen Mühle» verbreitet. Es sollte dem unverständigen Laien das Altarsakrament, die Wandlung der Elemente, erklären und gleichzeitig auf die biblischen Wahrheiten hinweisen. Diese spannungsgeladene Vorstellung wurde dann in der frühen Reformation umgedeutet in eine eigentliche Volkskarrikatur unter der Überschrift: «Dyss hand zwen schwyzer puren gmacht; Furwar sy hand es wolbe-tracht»: In dieser Karrikatur schüttet Christus die Offenbarungen des Evangeliums in einen Mahltrichter mit den Symbolen der vier Evangelisten. Erasmus, der Gelehrte, schaufelt das «reine Evangelium» (in seinen Ursprachen) zusammen. Von Luther, Zwingli und anderen wird es in der Mühle «verarbeitet» als Buch zur Abwehr der Papst- und Mönchskirche. Aber das dabei entstandene Produkt wird offenbar vergeblich angeboten: Lediglich der Bauer «Karsthans» schützt als «gemeiner Mann» die Reformationsgruppe und bedroht zugleich die römische Kirche.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Die *Devotio moderna* äusserte sich in einer Kombination verschiedener Faktoren: in Gebetsreihen, Andachtsübungen (Exerzitien), einer Vermehrung von Feiertagen, mystisch-visionären Erfahrungen oder auch im Bemühen vieler Gläubigen, den Schutz und die Fürsprache von Heiligen gemeinsam zu suchen. Man kann im gewissen Sinne von einer Vertiefungs- oder Erweckungsbewegung reden (vgl. H. Kühnel: Frömmigkeit ohne Grenzen?, S. 92).

¹⁵⁸ K. Schreiner: Volkstümliche Bibelmagie, S. 360–362.

¹⁵⁹ Darstellung, Deutung und eine Bildtafel bei P. Blickle: Gemeindereformation, S. 128.

Wallfahrten sind seit dem Mittelalter bis heute im Allgemeinen Pilgerwege zu einem verehrungswürdigen auswärtigen Ort. Längere Wegstrecken mit Unterbrüchen, bestimmte Zielorte, oft bezeichnete Wege und ein mehrtägiges Unterwegssein sind typisch für Wallfahrten. Einzelpersonen oder ganze Gruppen können eine Wallfahrt unternehmen. Die Motive für Wallfahrten im späten Mittelalter und auch für Stadt und Landschaft Zürich konnten recht verschiedenartig sein: allgemeine religiöse Empfindungen, ein besonderes familiäres oder öffentliches Anliegen, die Einlösung eines Gelübdes, der Wunsch nach Heilung z. B. an einer wunder tätigen Marienstätte, das Abbüssen einer Schuld, Lust auf ein Abenteuer in der Fremde oder Ausbrechen aus dem festgefügtten Alltag und aus einer sozial strengen Kontrolle. Für die Zürcher war die alljährliche Marienwallfahrt nach Einsiedeln eine auch von der weltlichen Obrigkeit verfügte, selbstverständliche Tradition. Laut einer Verordnung von 1430 musste aus jedem Haus der Stadt, auch aus Mietswohnungen, eine ehrbare Person an der Einsiedler Wallfahrt teilnehmen.¹⁶⁰ An bestimmten Kontrollpunkten des Wallfahrtsweges überprüften sogar Ratsherren die Beteiligung an der gemeinsamen Wallfahrt. Bei einer Gesamtbevölkerung von ca. 5000 Menschen schwankte die Zahl der Wallfahrer/-innen um 1500 zwischen 1500 und 1800 Personen. 1516–1518 wurden nur noch die teilnehmenden Männer kontrolliert; die Frauen durften freiwillig mitgehen. Eine von der Stadt bezahlte Kerze wurde unterwegs mit Wachs aufgestockt und am Ziel in der Einsiedler Gnadenkapelle aufgestellt. Die Zürcher Führungsschicht war interessiert an Kontakten mit dem dortigen Abt und Vertretern anderer eidgenössischer Orte, die im gleichen Sinne nach Einsiedeln wallfahrten. Der Hinweg von bis gegen 40 km musste zu Fuss zurückgelegt werden. Die Heimfahrt erfolgte meistens eine Strecke weit mit dem Schiff. Die Heimkehrenden wurden in der Stadt mit Fahnen festlich begrüsst. Unterwegs gab es kleine Kapellen, Bildstöcke oder an Kreuzungen Kruzifixe, bei denen kurze Gebetshalte gemacht wurden. Umgekehrt gab es auch Wallfahrten aus anderen eidgenössischen Orten, etwa die Wallfahrt der Luzerner nach Zürich zu den dort aufbewahrten Reliquien der Stadtheiligen.¹⁶¹ Die Wallfahrtstrecke von Zürich nach Einsiedeln ging dem Zürichsee entlang, nach Richterswil hinauf über Schindellegi. Diese jährliche Stadtwallfahrt, zu dessen Zug sich wahrscheinlich unterwegs auch Leute aus den Dörfern anschlossen, wurde von 24 Priestern begleitet. Auch Vertreter der Zünfte nahmen daran teil.

¹⁶⁰ M. Bless-Grabher: Veränderungen im kirchlichen Bereich, S. 445f.

¹⁶¹ M. Bless-Grabher: Veränderungen im kirchlichen Bereich, S. 446.

Es gab 1432 eine Verordnung betreffend die Organisation der amtlichen Wallfahrt von Zürich nach Einsiedeln. Sie enthält folgende Bestimmungen: 1. Jedes Haus hat einen ehrbaren Menschen mit Kreuz zu bestimmen. 2. Der Rat bestimmt 3 Mitglieder, die mit einem (grösseren) Kreuz mitgehen, um die Leute in Ordnung zu halten und Unfug zu unterbinden. 3. Die Männer gehen voraus, die Frauen hintennach. Vor dem Kreuz darf niemand laufen. 4. Äbtissin und Propst bestimmen aus ihren Konventen einen oder zwei Priester, die mitgehen. 5. Jedermann hat den Anweisungen der drei Räte zu folgen und soll demütig schreiten. 6. Die drei Räte organisieren die Schiffsordnung für den Heimweg.¹⁶²

Von den Wallfahrten zu unterscheiden sind die örtlichen Prozessionen. Diese nahmen in Zürich und auch anderswo ganz verschiedenartige Formen an und waren auch unterschiedlich motiviert. Im Wesentlichen kann man unterscheiden zwischen Sakraments-, Reliquien-, Bitt-, Buss- und Gedenkprozessionen. Auch Seuchen, Hungersnöte, schlechte Ernten oder Kriegsgefahren förderten entsprechende Prozessionen.¹⁶³ Geistlicher Höhepunkt war die Fronleichnamsprozession mit der Anbetung und Zur-Schau-Stellung der Hostie. Eine der ältesten Prozessionen in Zürich war schon vor 1200 der Weg von der mutmasslichen Hinrichtungsstätte der Stadtheiligen Felix und Regula zu ihrer Begräbnisstätte.¹⁶⁴ Der Liber Ordinarius des Konrad von Mure (1260) gibt zwar nicht den ganzen Prozessionsweg an, aber die Stadttore, durch welche die vom Grossmünster organisierten Prozessionen führten: z. B. das Niederdorf-, Oberdorf-, Rennweg- und Lindentor. Weil entlang der Limmat kein Weg führte, zogen die Palmsonntagsprozessionen und auch solche an anderen Tagen über eine Brücke zur linken Seite des Flusses.¹⁶⁵ Vorbild der Zürcher Palmsonntagsprozession war anscheinend die Palmprozession in Jerusalem: Ausgehend vom Grossmünster (Grabeskirche) holte man die Äbtissin des Fraumünsterstiftes und die dortigen Chorherren der Peterskirche ab und zog gemeinsam auf den Lindenhof (Kastell am Ölberg), wo offenbar auch ein Schiesswettbewerb stattfand.¹⁶⁶ Am Mittwoch nach Pfingsten war eine Reliquienprozession zu Ehren der Stadtpatrone Tradition, an welcher der gesamte

¹⁶² Zürcher Stadtbücher, 3. Bd. (H. Nabholz), Nr. 31.

¹⁶³ G. Dörner: Kirche, Klerus, S. 172–179; A. Löther: Prozessionen in spätmittelalterlichen Städten, S. 37–40.

¹⁶⁴ Ch. Barraud Wiener/P. Jezler: Liturgie, Stadtopographie, S. 127–129.

¹⁶⁵ Ch. Barraud Wiener/P. Jezler: Liturgie, Stadtopographie, S. 133f.

¹⁶⁶ G. Dörner: Kirche, Klerus, S. 172.

Welt- und Ordensklerus der Stadt teilnahm.¹⁶⁷ Am Pfingstmittwoch 1375 ereignete sich anlässlich der grossen Prozession ein Unglück, von dem in manchen späteren Geschichtsbüchern noch die Rede war: Der Grossmünsterpropst und die Fraumünsteräbtissin trafen mit ihrem Klerus von beiden Seiten der Limmat auf der Brücke zusammen, wobei keine der beiden Gruppen der andern den Vortritt überlassen wollte. Es gab ein derartiges Gedränge auf der Brücke, dass diese unter der Menschenlast zusammenbrach, wobei 8 Leute ertranken. Der Rat sah sich fortan veranlasst, die Organisation und Zahl der Teilnehmenden selber zu bestimmen.¹⁶⁸ Die Liturgie der im 13. Jahrhundert entstandenen Pfingstmittwochprozession wurde am Zielort den drei Bettelorden Prediger, Barfüsser und Augustiner-Eremiten überlassen, die abwechselungsweise den Prediger stellten.

An bestimmten Sonntagen des Kirchenjahres gab es auch kleinere Prozessionen von Kirche zu Kirche¹⁶⁹, ebenfalls um eine Kirche herum.¹⁷⁰ Das Innere der Kirche, der Kreuzgang und der Rundgang um das Stiftsgebäude wurden z. B. bei einer Grossmünsterprozession mit einbezogen. Bei grösseren Prozessionen verliess man die Kirche durch das limmatseitige Portal. In der Regel bewegte sich der Prozessionszug wieder an den Ausgangsort zurück.¹⁷¹ Drei Tage vor Himmelfahrt zog eine Bittprozession zu den angestammten Kirchen, allerdings blieben die Gotteshäuser der Bettelorden dabei unberücksichtigt. In der dabei gesprochenen Litanei wurde neben den beiden Stadtheiligen Karl der Grosse fürbittend angerufen. Gemäss einer brieflichen Urkunde organisierte 1304 die Stadt zusammen mit der Fraumünsteräbtissin und gegen den erklärten Zorn der Grossmünsterchorherren am Pfingstmittwoch eine Prozession für den Weltklerus und die Bettelorden. Der Chronist Edlibach schildert in seinen Aufzeichnungen Details dieser Prozession:

«Vnd truege man da der lieben heiligen sant Felix vnd Reglen mit andrem hel-
tum [...] die in fier grossen sächen vnd fier kleiner sächen mit sampt andrem hel-
tum lagend. Vnd näbent den sächen hattend die zwölff zünfft jecliche fier koschli-
chen kertzen mit gold wol vergüllt, derren ob den 60 warren, anne andre kostliche
din, alss mustrenntzen [Monstranzen], sibrin brustbilder, höpter ouch in silber ge-
falsset, sibrin säch, kelch, latternen vnd was zum altren [Altar] gehort [...] Jtem

¹⁶⁷ G. Dörner: Kirche, Klerus, S. 173–175.

¹⁶⁸ G. Dörner: Kirche, Klerus, S. 179. Das alte Regiebuch des Münsterkantors Konrad von Mure (1260) fand dabei als «Regiebuch» erneut Beachtung (W. Baumann: Zürichs Kirchen, Klöster und Kapellen, S. 135–137).

¹⁶⁹ Ch. Barraud Wiener/P. Jezler/H. Leuppi: In der Festprozession, S. 464.

¹⁷⁰ Helvetische Kirchen-Geschichten, 2. Teil, S. 626.

¹⁷¹ W. Gysel: Chorherrenstift am Grossmünster, S. 108. Hier weitere Details zum Prozessionsweg.

disse prozess ward nun ouch abgetan in kosten, dass min herren vermeintend, dass vil grosser houffart von wib vnd mannen erspart wird vnd vil unnützer reden vnder wegen blibe, als war usw.»¹⁷²

Gezwungenermassen hatte das Grossmünster dazu seine Reliquienschreine zur Verfügung zu stellen.¹⁷³ Zu den alljährlichen Palmsonntagsprozessionen gehörte eine Palmeselfigur mit einer hölzernen Christusstatue darauf. Alle drei Pfarreien (beide Münster und St. Peter) besaßen für diesen Ritus ihre eigene Palmeselfigur.¹⁷⁴ Es gab auch Zwischenformen, die Elemente einer Wallfahrt und solche einer Prozession zeigen: z. B. an Karfreitagen zur Johanniterkumtorei in Küsnacht (mit Ablassgewährung); zum St. Martinsklösterchen auf dem Zürichberg; nach überstandener Belagerung 1460 in Winterthur an Marienfesten zur Muttergottes in Veltheim; 1479–1484 zu einer wunderwirkenden Wasserquelle im Neubau der Wasserkirche; in Stammheim zum Kultort der Heiligen Anna.¹⁷⁵ Auf dem Land waren Flurprozessionen zur Segnung der Felder und als Bittgänge für gute Ernten üblich. Noch kurz vor der Reformation (1519) gedachte man durch eine vom Rat beschlossene Prozession des Walliser Heiligen Theodul und der im Schwabenkrieg und den Mailänder Feldzügen gefallenen Zürcher Söldner.¹⁷⁶

1.3 Rituale und Zürcher Stadtheilige

Einzelne sakramentale Riten

Von den sieben offiziellen Sakramenten (Taufe, Firmung, Ehe, Priesterweihe, Eucharistie, Beichte und Krankensalbung/Sterbesakrament) sind die sakramentalen Handlungen zu unterscheiden. Diese werden in besonderen Ritualbüchern (Rituale, Obsequiale, Breviarium) beschrieben und unterscheiden sich

¹⁷² G. Edlibach: «Da geschachend vil grosser Endrungen», 53, 7.

¹⁷³ Ch. Barraud Wiener/P. Jezler: Liturgie, Stadtopographie, S. 134–137. Begreiflicherweise wird diese Prozession im Liber Ordinarius des Konrad von Mure mit keinem Wort erwähnt.

¹⁷⁴ Solche Palmsonntagsprozessionen waren auch andernorts sehr beliebt und sind bereits um 800 im Bobbio-Missale (Oberitalien) bezeugt. Zürich scheint diesen Ritus bereits im 10. Jh. von Mainz übernommen zu haben. Dazu gehörten der Gesang von Antiphonen und Lesungen aus den Evangelien an bestimmten Stationen der Stadt (Tabellen dazu bei Ch. Barraud Wiener/P. Jezler: Liturgie, Stadtopographie, S. 141.143). Den Abschluss bildete die Feier des Hochamtes in den drei Pfarrkirchen (Details a. a. O., S. 138–156).

¹⁷⁵ M. Bless-Grabher: Veränderungen im kirchlichen Bereich, S. 447.

¹⁷⁶ M. Bless-Grabher: Veränderungen im kirchlichen Bereich, S. 441.

je nach diözesaner Tradition. Ein Ritual, das eng mit dem eigentlichen Sterbesakrament verbunden ist, war im Mittelalter der «Versehgang» des Priesters mit dem Krankenöl. Dies war stets ein öffentlicher Vorgang, bei dem gläubige Laien den Priester auf dem Weg zum Kranken oder Sterbenden begleiteten. Oft wurde für diesen Dienst ein bischöflicher Ablass von 40 Tagen gewährt. Das Sterbesakrament war in der Regel, und dort, wo es sich überhaupt machen liess¹⁷⁷, mit einer Beichte des Sterbenden und der Eucharistie als «Wegzehrung» verbunden. Dieses Ritual beschreibt Ulrich Surgant in seinem Lehrbuch für Prediger «Manuale curatorum» wie folgt: Nach einem vorbereitenden Gebet, meist in Anwesenheit von Angehörigen, folgt die Ohrenbeichte, verbunden mit den Busspsalmen (Ps 6, 31, 37, 50, 101, 129 und 142). Diese Psalmen konnten schon auf dem Weg zum Kranken oder auf dem Rückweg gebetet werden. Auf die Busspsalmen bzw. die Beichte folgt die Allerheiligen-Litanei. Ihr Sinn besteht darin, die Heiligen für das Seelenheil der Kranken oder Sterbenden anzurufen. Diese Litanei begann immer mit dem Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison. Acht Orationen (Anrufungen mit Gebetscharakter) bereiteten das Sterbesakrament bzw. die Krankensalbung vor. Während der Beichte und der Salbung legte der Priester dem Sterbenden die Hand auf. Voraussetzung einer Krankensalbung war die Gewissheit, dass der Sterbende gefirmt worden war.¹⁷⁸ Nach erfolgter Salbung leitete der Priester den Kranken dazu an, das Apostolikum zu beten; wenn der Zustand des Kranken dies nicht mehr ermöglichte, sprach ihm der Priester das Bekenntnis vor. Nun wurde dem Kranken die Kommunion gereicht, worauf der Priester Ps 66 betete. Ein dreigliedriger (trinitarischer) Segen über dem Kranken beschloss dieses Ritual.¹⁷⁹

Da die Gläubigen in der Regel nur an Ostern zur Kommunion gingen, waren die Pfarrer und Helfer besonders in den Tagen vorher durch den Ansturm von Beichtwilligen überlastet. In den Filialkirchen ausserhalb der Stadt, z. B. Albisrieden, Fällanden oder Zollikon, konnten Helfer des Leutpriesters am Grossmünster ebenfalls die Beichte hören. Im Grossmünster nahm man nicht nur in den vorgesehenen Beichtstühlen, sondern auch im Kreuzgang die Beichte ab. Die Beichtenden hatten ihrem Beichtvater eine Gebühr zu bezahlen. Bei Zweifeln über die Rechtmässigkeit einer Absolution musste der Rat des Leutpriesters eingeholt werden. Im 15. Jahrhundert versuchte der Zürcher Rat gelegentlich, von den Beichtvätern Namen von Übeltätern zu erhalten.

¹⁷⁷ Hindernisse waren oft die langen Wege auf dem Land, die Unerreichbarkeit eines Priesters oder die fehlende Meldepflicht durch Angehörige.

¹⁷⁸ J. Konzili: Studien über Johann Ulrich Surgant, S. 351–366.

¹⁷⁹ J. Konzili: Studien über Johann Ulrich Surgant, S. 366–369. In der Diözese Konstanz, und damit auch im Zürcher Gebiet, war das Gebet des Apostolikums nicht vorgeschrieben.

Dies war natürlich eine klare Verletzung des Beichtgeheimnisses und wies dann und wann einen Leutpriester in die Rolle eines öffentlichen Sittengaranten. Noch 1522 schickte der Rat seinerseits Fastenbrecher zur Beichte.¹⁸⁰ Am Aschermittwoch streute man in den Kirchen den Gläubigen Asche auf ihr Haupt. Vor den Bildern im Chor wurden «Hungertücher» aufgehängt.¹⁸¹ In der vorösterlichen Fastenzeit wurden ausserhalb der regelmässigen Gottesdienste zusätzliche Busspredigten gehalten. Als Prediger funktionierten meistens die Lesemeister der Bettelorden. Ihre Predigten waren besonders populär in den Filialkirchen der Stadtgemeinden und in den ländlichen Pfarrkirchen.¹⁸² Ein weiterer populärer Ritus war die Segnung von Nahrungsmitteln innerhalb oder nach der Ostermesse. Besonders Speisen, deren Genuss in der Fastenzeit verboten war (Fleisch, Eier, Käse), wurden nun dem Priester vorgelegt und von ihm gesegnet.¹⁸³

Bestattungen und Friedhöfe

Mit der Bestattung eines Verstorbenen wartete man nicht lange. Schon am ersten Morgen nach (mutmasslichem) Eintritt des Todes segnete ein Leutpriester den Leichnam. Eine aus heutiger ärztlicher Sicht ausführliche Untersuchung und gesicherte Bestätigung des Todes gab es also nicht, geschweige denn Wiederbelebungsversuche. Das Leichengeleit zur Kirche war je nach Stand, Ansehen und Vermögen sehr unterschiedlich. Für Zunftangehörige und Mitglieder von Bruderschaften wurden Kerzen und finanzielle Geldopfer gestiftet. Der Leichnam von Chorherren und reichen Laien wurde im Kirchenschiff des Grossmünsters aufgebahrt. An verschiedenen Altären wurden Exequien (Totenmessen) vorgenommen. Unter Psalmengesang wurde der Leichnam zum Grab geleitet. Bei der Bestattung waren die Augen der Toten nach Osten, dem Ort der Auferstehung und der Wiederkunft Christi, gerichtet; die Hände wurden wie zum Gebet zusammengelegt. Grabbeigaben gab es selten. Adlige wurden in Steinsarkophagen bestattet, die meisten Leute in einfachen Holzsärgen,

¹⁸⁰ G. Dörner: Kirche, Klerus, S. 147–149.

¹⁸¹ M. Bless-Grabher: Veränderungen im kirchlichen Bereich, S. 439. Hungertücher verhüllten im 11.–14. Jahrhundert häufig während der vorösterlichen Fastenzeit den Altarbereich ausserhalb einer Messfeier. Der Hunger soll die Busse des Sünders um Gnade und Vergebung versinnbildlichen. Im Spätmittelalter wurden kleinere Hungertücher häufig mit Passionssymbolen bestickt. Vgl. Emminghaus, Johannes H.: Art. Hungertuch, in: LThK² 5 (1960, ND 1986), Sp. 538. Heute erinnern Hungertücher – auch in evangelischen Kirchen – an die Hungernden in Drittweltländern.

¹⁸² M. Bless-Grabher: Veränderungen im kirchlichen Bereich, S. 439f.

¹⁸³ M. Bless-Grabher: Veränderungen im kirchlichen Bereich, S. 440.

die Armen oder durch Seuchen Verstorbenen in Tücher gewickelt. Bezeugt ist der Erdwurf des Priesters mit einer Schaufel. Nach der Beendigung der Grabzeremonie kehrte man in der Regel zu einer weiteren Toten-Gedenkmesse zurück. Für ärmere Leute gab es keine speziellen Messen; sie wurden ohne Kosten und weitere Zeremonien bestattet. Es wurde darauf geachtet, dass Friedhöfe möglichst nah bei einer Kirche lagen.¹⁸⁴ Ob für verstorbene Frauen derselbe Ritus vorgenommen wurde, wird nirgends erwähnt. Bei der Vornahme einer Bestattung durch Angehörige eines Bettelordens versammelte man sich im Haus des Verstorbenen. Mönche hielten im Unterschied zum Stadtklerus auch Totenwache und begleiteten den Leichenzug. Die Mendikanten (Bettelorden) besaßen auf ihrem Klosterareal ihre eigenen Begräbnisplätze. Bei ihnen wurde die Totenmesse erst am folgenden Sonn- oder Feiertag gehalten. Gewöhnliche Bürger wurden auf dem Friedhof ihres Sprengels bestattet. Für die damaligen Friedhöfe gibt der auf den Grossmünsterkanon Konrad von Mure zurückgehende Stadtplan Anhaltspunkte.¹⁸⁵ 1279 gelangte der Spitalpfleger nicht etwa an den Zürcher Rat oder an den Bischof, sondern direkt an den Papst mit einer Klageschrift, in seiner Anstalt fehle ein Geistlicher, der die Sterbenden sakramental versorgen und die Verstorbenen bestatten könne. 1303 errichtete daraufhin die Grossmünsterpropstei eine Kaplanpfürnde, um dieses Begehren zu erfüllen. Die Lage des betreffenden Friedhofs ist nicht mehr genau bekannt. Erst anfangs des 16. Jahrhunderts wurde offenbar eine genauere Vereinbarung zwischen der Propstei und dem Spitalprediger über die Ordnungen bei einer Bestattung getroffen. Natürlich gehörten dazu auch die entsprechenden Gebühren. Das Spital hatte sogar das Recht, begüterte verstorbene Spitalinsassen zu beerben. Wer an Aussatz erkrankte, wurde ins Siechenhaus überführt. Dessen Kapelle hatte auch einen eigenen Friedhof ausserhalb der Stadtmauern in der Nähe der heutigen St. Jakobskirche.¹⁸⁶ Die Begräbnisordnung sah ausdrücklich vor, dass niemand beim Münster an der Strasse begraben werde, sondern dass man sie «lege in den Baumgarten oberhalb des Hauses des Stiftskämmerers Konrad Pfenzi. Wenn wieder jemand an der Strasse¹⁸⁷ bestatte, soll man ihn zwingen, die Leiche auszugraben bei Busse»¹⁸⁸. Totenfeiern konnten bei entsprechender Bezahlung recht aufwendig werden, wie die damalige Bestattungsordnung zeigt: Innerhalb des Münsters zogen die Geistlichen von Altar zu Altar und sangen verschiedene Totenmessen, während der Leichnam, umgeben von brennenden Kerzen, im

¹⁸⁴ M. Illi: *Sterben, Tod und Friedhof*, S. 474–477.

¹⁸⁵ G. Dörner: *Kirche, Klerus*, S. 153–157.

¹⁸⁶ M. Illi: *Die Zürcher Friedhöfe*, S. 26f.

¹⁸⁷ Diese Ortsbezeichnung ist in der Quelle nicht näher bestimmt.

¹⁸⁸ So eine Notiz in: *Zürcher Stadtbücher*, Bd. 1 (H. Zeller-Werdmüller), S. 57f.

K Kirchenschiff aufgebahrt war. Papst Bonifatius VIII. hatte schon 1300 in seiner Bulle «Super cathedram» den Predigern und Barfüßern erlaubt, ihre Exsequien in ihren eigenen Klosterkirchen vorzunehmen.¹⁸⁹

Der Ausschluss von einem kirchlichen Begräbnis war für die Kirche gelegentlich ein Sanktionsmittel. Wenn beim Verstorbenen die Voraussetzungen zum kirchlichen Begräbnis vorhanden waren, kamen die Angehörigen nicht um oft ansehnliche Kosten herum: Stolgebühren für den Priester, Kosten für Sarg, Bahrtuch, Kerzen und vor allem die Sicherung des Jahresgedächtnisses. Das übliche Ritual eines kirchlichen Begräbnisses bestand aus vier Teilen: 1. Die Versammlung von Priester und Angehörigen vor dem Haus des Verstorbenen, verbunden mit Gebeten und Besprengung von Wohnung und Angehörigen mit Weihwasser; 2. die Überführung der Leiche in die Kirche in einer kleinen, von Psalmgebeten begleiteten Prozession; 3. Glockengeläut beim Eintreffen in der Kirche, die Aufbahrung der Leiche und die vorgesehenen Totenmessen¹⁹⁰; 4. der Prozessionsgang mit Gesängen zum Bestattungsort (Psalmen 24 und 64) und die unter Gebet und mit Erdwurf vorgenommene Bestattung. Von einem kirchlichen Begräbnis auf einem geweihten Friedhof ausgeschlossen waren ungetaufte Kinder, Exkommunizierte, unter Interdikt Stehende, Häretiker, Leute, die ihre Beichtpflicht nicht erfüllt hatten oder der Kirche (dem Kloster) ihre Zehntenabgaben verweigerten. Gut dokumentiert sind die Bestattungsbräuche für die Zürcher Oberschicht: Die häufigsten Gebete waren neben dem Vaterunser das «Deus veni largitor» und das «Fidelium deus omnium»; die Begleitung mehrerer Chorherren und Kapläne zur Kirche und eine Anzahl zu bezahlender Messen.¹⁹¹

Im Spätmittelalter konnten Gläubige auf ihren Wunsch auf dem Friedhof eines der Klöster bestattet werden. Es gab gelegentlich auch Beerdigungen in einer Familiengruft ausserhalb der Grenzen des Pfarrsprengels. Der Eintritt ins Spital oder ins Aussätzigenhaus bedeutete für die Betroffenen meistens auch den Verlust der Zugehörigkeit zu ihrem bisherigen Sprengel; darum brauchten

¹⁸⁹ M. Illi: Die Zürcher Friedhöfe, S. 22.

¹⁹⁰ In der Regel wurden vier Messen gehalten: Die erste zelebrierte der Leutpriester am Altar der Maria Magdalena beim Choraufgang; die zweite am Marienaltar rechts im Chor. Dann begab sich die Trauergemeinde mit den Chorherren in die Zwölfbotenkapelle, wo bei den Gräbern am Felix-und-Regula-Altar die dritte Messe gelesen wurde. Nach Absolution des Toten sangen junge Kanoniker ein für die vierte Totenmesse bestimmtes Responsorium, worauf die anwesenden Priester das Kyrie, Vaterunser, Requiem und Requiescat sangen (G. Dörner: Kirche, Klerus, S. 151f.).

¹⁹¹ Hinweise bei G. Dörner: Kirche, Klerus, S. 150–152.

diese Einrichtungen ihre eigenen Friedhöfe.¹⁹² Es gab auch einzelne Sonderrechte: 1484 erwarb die Bruderschaft der Schuhmacherknechte eine Grabstätte auf dem Barfüsserfriedhof. Beim Tod eines Mitgliedes dieser Bruderschaft verpflichteten sich die Franziskaner, den Leichenzug zu begleiten und die Totenmessen zu zelebrieren. Die Handwerkervereinigung verpflichtete sich ihrerseits, für die würdige Bestattung zu sorgen und das Totengedächtnis zu halten. Neben dem Eingang zur Barfüsserkirche lag das Beinhaus. Dieses Gelände wurde in der Reformationszeit in einen öffentlichen Platz umgewandelt.¹⁹³

Von grosser Bedeutung waren im mittelalterlichen Zürich die Probleme um die Lage und Funktion der Friedhöfe. Man versuchte Bestattungspätze mit wichtigen Sakralbauten zu verbinden. Anfängliche Reihengräber vergrösserten sich mit der Zeit mehr und mehr zu einem sogenannten Kirchhof. Adlige Familien konnten für ihre verstorbenen Angehörigen eine Stiftskapelle bauen. Möglicherweise diente die St. Stephanskirche nahe beim Lindenhof diesem Zweck. Im Kirchenschiff, unter dem Kreuzgang und in der Zwölfbotenkapelle des Grossmünsters lagen Begräbnisstätten begüterter Laien und Geistlicher gegen entsprechende Bezahlung. Bevorzugt wurde die Nähe von Heiligenreliquien unter deren Altar. Der Bürgermeister Rudolf Brun liess sich z. B. im Chor der St. Peterskirche begraben. Er war ja Kirchherr der St. Peterskirche.¹⁹⁴ Friedhofanlagen wurden mit einem Zaun umgeben, um Tiere fernzuhalten. Ein mit einer Mauer, einer Hecke oder einem Zaun umgebener Kirchhof gehörte zur Immunität einer Kirche.¹⁹⁵ Ausgrabungen haben gezeigt, dass die nach Osten ausgerichteten Leichen damals meistens mit am Körper anliegenden Armen bestattet wurden; in späteren Jahren lagen ihre Hände in einer Art Gebetshaltung gekreuzt auf ihrer Brust.¹⁹⁶ Die städtische Siedlung Zürich scheint ursprünglich zwei Friedhofsareale gehabt zu haben: Das eine unter der heutigen Fraumünsterpost links der Limmat, das andere unter dem Grossmünster. Während in der Alten Kirche Gräber von Märtyrern immer ausserhalb einer Stadtmauer lagen, veränderte sich diese Tradition im Mittelalter, bedingt durch die Reliquien, die unter dem geweihten Altar des betreffenden Heiligen lagen. Als Stätte für den Totenkult waren Friedhöfe auch Stationen einer Prozession.

¹⁹² M. Illi: Die Zürcher Friedhöfe, S. 17.

¹⁹³ M. Illi: Die Zürcher Friedhöfe, S. 23f.

¹⁹⁴ M. Illi: Die Zürcher Friedhöfe, S. 20. Wie in vielen Landkirchen lag der Kirchhof der St. Peterskirche ursprünglich rund um die Kirche herum.

¹⁹⁵ Genannt «muntat» oder «Freiung» (M. Illi: Die Zürcher Friedhöfe, S. 17).

¹⁹⁶ M. Illi: Wohin die Toten gingen, S. 16–19.

Man betrachtete den Friedhof¹⁹⁷ nicht nur als einen Ort, wo das Leben endet, sondern auch als Platz, wo neues Leben beginnen soll: Darum wurden hier auch Ehen geschlossen, Reden gehalten, Söldner für Kriegszüge besammelt¹⁹⁸ und Fruchtbarkeitsbräuche praktiziert. Sogar als Spiel- und Vergnügensplätze, für Marktgeschäfte und notarielle Rechtsverhandlungen wurden Friedhöfe benutzt.¹⁹⁹ Die spätere Tendenz, Friedhöfe möglichst vom lebendigen Treiben in Stadt und Dörfern zu verdrängen und ausserhalb auf dem Land einzurichten, kannte man im Mittelalter noch nicht.²⁰⁰ Nach 1250 gab es zwischen der Grossmünsterpropstei und den Franziskanern Auseinandersetzungen um die Begräbnisrechte. Ein Friedhof der Barfüsser ist erst 1459 bezeugt. Man fand auch eine Karte mit Lageerklärungen der Kirchhöfe und Grabstätten der Zürcher Pfarrkirchen vor der Reformation.²⁰¹ In Pestzeiten konnte man die traditionellen Bestattungssitten nicht immer befolgen. Man hat z. B. aufeinander-gestapelte Skelette gefunden. Auch Ordnungen des 16. Jahrhunderts für Totengräber berichten, dass Leichen übereinandergestapelt und mit Kalk überstreut worden seien. Erst die Reformatoren Zwingli und Bullinger forderten die Verlagerung aller Friedhöfe vor die Stadtmauern.²⁰² Eine (Rats-?)Bestimmung verordnet, als Friedhof solle man vor der grossen Stadt einen weiten Platz vorsehen, damit kein Unwille bestehe zwischen denen, die *in* der Stadt und denen, die *vor* der Stadt beerdigt werden.²⁰³ Neben dem Begräbnisrecht als Pfarrkirche hatte das Fraumünster als Abtei auch das klösterliche Privileg, Bestattungen auswärtiger Laien zu erlauben. Einen Teil des Fraumünsterfriedhofes musste aufgegeben werden, da schon im 13. Jahrhundert die aufstrebende Bürgerschaft den klösterlichen Immunitätsbereich reduzierte.

Beinhäuser dienten nicht allein der Aufbewahrung menschlicher Schädel und Knochen, sondern auch dem Totenkult als Ort von Trauerprozessionen.

¹⁹⁷ Der Begriff «Friedhof» hat nichts zu tun mit dem Seelenfrieden der Toten, sondern kommt vom profanen Begriff der Umfriedung, der Umzäunung.

¹⁹⁸ E. Eugster: Klöster und Kirchen, S. 236.

¹⁹⁹ So soll z. B. 1278 die Laienschwester Judenta Schwend ihr Haus an der Brunngasse dem Kloster Oetenbach vermacht haben, was notariell auf dem Friedhof der Prediger beglaubigt wurde. Rechtsstreitigkeiten durften aber keinesfalls auf einem Kirchhofareal ausgetragen werden (M. Illi: Die Zürcher Friedhöfe, S. 22).

²⁰⁰ M. Illi: Die Zürcher Friedhöfe, S. 17f.

²⁰¹ Details dazu bei M. Illi: Wohin die Toten gingen, S. 32f., S. 37–41, S. 44–49, und eine Gesamtansicht S. 65.

²⁰² M. Illi: Die Zürcher Friedhöfe, S. 28f.

²⁰³ In dieser Verordnung werden die Bereiche der Begräbnisstätten nach Quartieren und Strassen genau bezeichnet (E. Egli: Actensammlung, Nr. 886, S. 417).

Selten fehlte in einem Beinhaus eine Christusdarstellung. Die Beinhäuser standen meistens innerhalb des Friedhofareals. Im Fraumünster war ein solches im Nordturm der Kirche untergebracht, wo sich auch die Sakristei befand.²⁰⁴ In Nänikon bei Uster ist ein Sonderfriedhof bezeugt, verbunden mit einer Johannes dem Täufer geweihten Kapelle. Offenbar wurden hier vorwiegend ungetaufte Früh- und Totgeburten sowie bis fünfjährige Kleinkinder beigesetzt.²⁰⁵

Reliquien; Legende der Zürcher Stadtheiligen

Eine verbreitete Voraussetzung der Reliquienverehrung und -aneignung war der Glaube, der oder die betreffende Heilige sei in seiner Reliquie tatsächlich gegenwärtig, ähnlich wie man Christus in der konsekrierten Hostie der Eucharistie als leibhaft gegenwärtig annahm. Natürlich waren der/die Heilige in der himmlischen Welt; aber man glaubte, ihn/ihr entweder als Skelett oder in Einzelteilen desselben oder in irgendeinem ihm/ihr zugehörigen Kleid, Gürtel, Schmuckstück usw. in einem Altar gegenwärtig verehren zu können und so an ihrer geistlichen Potenz teilzuhaben. Viele Gläubige erwarteten von so verstandenen Reliquien auch Wunderwirkungen. Man berichtete von Heiligen, die aus ihren Gräbern herausgekommen und Lebenden erschienen seien. Heilungen und Schutz vor bösen Mächten waren die wichtigsten Wirkungen, die man Heiligen in ihren Reliquien zuschrieb. Von daher sind zahlreiche Wallfahrten zu berühmten Grabstätten von Heiligen zu verstehen. Es gab offenbar sogar einzelne Leute, die an ihrem Leib eine Reliquienpartikel trugen, z. B. eingenaht in die Rüstung eines Kriegers oder als Amulett um Hals oder Leib.²⁰⁶

Es war der Stolz und das Bemühen auch ländlicher Pfarrkirchen, eigene Reliquien zu besitzen. Dafür hatte in vielen Fällen der zuständige Bischof zu sorgen.²⁰⁷ Ein Mangel an Altarweihen könnte vielleicht der Grund dafür sein, dass solche Weihen manchmal Verzögerungen hinnehmen mussten, was in der Patrozinienkunde öfters festzustellen ist.²⁰⁸ Ursprünglich feierten die Christen während Jahrhunderten Gottesdienste an Grabstätten von Heiligen, noch nicht

²⁰⁴ M. Illi: Die Zürcher Friedhöfe, S. 18–20.

²⁰⁵ A. Zangger: Lebensweise und Alltag, S. 434.

²⁰⁶ P. Dinzelbacher: Die «Realpräsenz» der Heiligen, S. 122–129.

²⁰⁷ A. Angenendt: In Honore Salvatoris, S. 219.

²⁰⁸ Über Weihen von Kirchen, Kapellen oder Altären zu Ehren bestimmter Heiliger geben einige Handschriften bei M. Gabathuler (Die Kanoniker, S. 94) Auskunft, z. B. Zürich, Zentralbibl., Ms Car. C 178, fol. 134r (recto); Ms C 6b, fol. 7v (verso); Ms C 63, fol. 28v oder Ms C 10d, fol. 19r.

in geweihten Kirchenräumen.²⁰⁹ Der Eifer, möglichst viele Reliquien zu besitzen, führte häufig zu Translationen («Umbettungen»), an denen der zuständige Klerus und das Volk in Form einer feierlichen Prozession teilnahmen. Es existiert eine allerdings nicht sehr ausführliche Notiz über die Translation der Märtyrerreliquien von Felix und Regula von Zürich nach Andermatt, wohin sie während der Reformation insgeheim hingebacht wurden.²¹⁰ Die mitgeführten Reliquien wurden am neuen Ort wie Fürsten empfangen und in einem Altargrab bestattet. Reliquien zu schauen oder sogar zu berühren, war eine landläufige Verhaltensweise.²¹¹ In der räumlichen Entwicklung der Reliquienkunde kann man verschiedene Stufen erkennen: Am Anfang stand das Einzelgrab eines/einer Heiligen; dann wurden die vorhandenen Überreste, sei es die ganze Gestalt oder seien es nur Einzelteile des toten Leibes, in ein Reliquiar, einen oft durchsichtigen oder leicht zu öffnenden «Sarg» gelegt; dazu kamen vorhandene Gegenstände des/der Heiligen, z. B. Gewänder, Werkzeuge, einzelne Gegenstände; eine nächste Entwicklungsstufe waren Bilder, Kultbilder (z. B. Altartafeln), Statuen, Altäre; die grösste, endgültige Ehrung bestand dann im Gebäudekomplex, in der dem/der Heiligen geweihten Kirche.²¹²

Das Original der Legende vom Märtyrertod der Zürcher Stadtheiligen Felix und Regula ist verloren. Der traditionelle Bericht ihrer Passion ist aber in drei Handschriften überliefert: Die früheste im Cod. Sangallensis 225, Sigle A in der Stiftsbibliothek St. Gallen²¹³; die zweite aus der Mitte des 9. Jahrhunderts als Cod. Turicensis Ms. C 10i, fol. 60r ff.; Sigle B in der ZBZ, wohl aber einst in St. Gallen geschrieben; die jüngste aus der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts als Cod. Sangallensis Nr. 550, Sigle C, ebenfalls in der Stiftsbibliothek St. Gallen.

²⁰⁹ Erst vom 5. Jahrhundert an waren Kirchen- und Kapellenbauten bestimmten Heiligen gewidmet und zu deren Ehren geweiht worden.

²¹⁰ H. F. Etter/U. Baur/J. Hauser/J. E. Schneider (Hg.): *Die Zürcher Stadtheiligen*, S. 7. Quelle: Zürich, Zentralbibl., Ms. Car. C 176, fol. 119; ferner M. Gabathuler: *Die Kanoniker am Grossmünster*, S. 94.

²¹¹ P. Dinzelbacher: *Die «Realpräsenz» der Heiligen*, S. 134f.

²¹² H. Auf der Maur: *Allgemeine Phänomenologie der Heiligenfeste*, S. 238f.

²¹³ Der Titel heisst: «Felicis et Regulae in passionario maiore» (I. Müller: *Die frühkarolingische Passio*, S. 133). Mit der Zitation von Psalmstellen aus der Vulgata und aus Märtyrerakten geben die beiden Heiligen ihrem Richter Antworten. Während der Richter verlangt, dass die beiden die römischen Götter Apollo, Merkur und Jupiter verehren, geben die Heiligen dem Richter zu verstehen: «corpus enim nostrum habis in potestate, animas vero nostras non» (Unseren Körper hast du zwar in deiner Macht, unsere Seele dagegen nicht). Diese Haltung zieht sich dann durch das ganze Verhör (I. Müller: *Die frühkarolingische Passio*, S. 160f.).

Schon die erste Abschrift enthält zahlreiche Zitate aus der Bibel und aus liturgischen Texten, teilweise aus dem damaligen (benediktinischen) Stundengebet und aus einigen älteren Märtyrerakten. Die älteste Handschrift zeigt ein verwildertes, schwer lesbares Latein der Merowingerzeit. Historisch gesichert sind die Existenz der beiden Märtyrer, ihr Martyrium in Zürich, ihre Namen und ihr Grab. Dieses lag offenbar im Bereich eines römischen Friedhofes.²¹⁴ Schon vor 810 soll sich dort eine Kultstätte befunden haben.²¹⁵ Die Leidensgeschichte soll im 8. Jahrhundert durch den heiligen Geist einem Mönch Florentius²¹⁶ offenbart worden sein. Die erste wissenschaftliche Publikation des lateinischen Textes nach der Hs. Cod. Sangallensis 225 erfolgte durch Pater Iso Müller, Benediktiner im Kloster Disentis; eine deutsche Übersetzung besorgte Silvan Mani.²¹⁷ Hier erfolgt der Codextext in deutscher Übersetzung:

«Nach dem Rat des Heerführers Mauritius waren Felix und Regula mit anderen Gefährten ausgesendet worden zum Dienst des Herrn. Sie gelangten zum Ausgang des Sees nahe beim Kastell Turicum und verharrten dort Tag und Nacht in Fasten, Nachtwachen, Gebeten und im Wort Gottes. Gottlose Schergen Maximilians überaschten sie nach dem Gebet, liefen aber an ihnen vorüber. Sie stellten sich selber den Schergen, um das Martyrium zu empfangen. Der Verfolger Decius fragte sie: «Seid ihr Christen, Gefährten des Mauricius, Exuperius, Candidus und Victor, oder nicht?» Felix antwortete: «Wir sind Christen und beten Christus, Gott, der uns geschaffen hat, an, und wir sind die Gefährten derer, nach denen du uns gefragt hast. Wir hoffen, mit diesen durch die Barmherzigkeit Gottes am himmlischen Reich theilhaftig zu werden». Decius sagte: «Opfert den Göttern!» Die Heiligen antworteten: «Wir opfern den Göttern nicht, noch beten wir deine Götter an, mit denen du in die Hölle hinabfahren wirst». Decius sagte: «Ich schwöre bei den grossen Göttern, wenn ihr den grossen Göttern nicht opfern wollt, werde ich euch mannigfaltigen Martern unterwerfen». Die Heiligen antworteten: «Unseren Leib hast du zwar in deiner Gewalt, unsere Seelen aber hast du nicht in deiner Gewalt, sondern allein Gott, der uns gebildet hat». Decius zeigte sich zuerst geduldig, drohte aber, sie in glühend heisse Tigel setzen zu lassen. Die Heiligen blieben standhaft und nannten die kaiserlichen Götter «teuflische Wahngebilde». Sie wurden festgenommen, wobei der Dialog noch fortgesetzt wurde. Regula musste siedend heisses Blei trinken.

²¹⁴ D. Gutscher: Das Grossmünster in Zürich, S. 37f.

²¹⁵ M. Wittmer-Butsch/M. Gabathuler: Karl d. Grosse und Zürich, S. 221.

²¹⁶ Von diesem Mönch haben wir keine genauere Kenntnis, weder wo er gelebt hat, noch unter welchen Umständen er von der Passion der Zürcher Heiligen Kenntnis erhalten haben soll (U. Baur: Die älteste Legende der Zürcher Stadtheiligen, S. 30).

²¹⁷ H. F. Etter/U. Baur/J. Hauser/J. E. Schneider (Hg.): Die Zürcher Stadtheiligen, S. 9 und S. 11–18.

Drohung mit Kerkerstrafe und Vollzug weiterer Martern. Die Heiligen verherrlichten und priesen Gott aus einem Mund und einen Sinnes und sagten: Dank, Herr und Gott, Jesus Christus; denn um deines Namens willen haben wir so vieles erlitten. Der Dialog um die Rolle des Teufels wurde fortgesetzt um heidnische Dämonen und den von den Heiligen bezugten Gott. Sie erlitten weitere Folterungen und erbaten den Beistand vom Himmel und die Gnade des heiligen Geistes. Und sogleich erschien eine leuchtende Wolke über ihnen, und eine Stimme sagte: Fürchtet euch nicht; denn ich bin mit euch [...] Nachdem die Heiligen die Stimme Gottes vernommen hatten, hoben sie die Augen zum Himmel und hörten eine Stimme, die sagte: «Kommt, ihr Gesegneten meines Vaters, empfangt das Reich, das euch Gott seit Anbeginn der Welt bereitet hat». Darauf das Lob der Heiligen nach Worten der Weihnachtsgeschichte.²¹⁸ Decius befahl, sie zu köpfen, worauf die Heiligen nochmals beteten und eines ruhmreichen Todes starben. Engelgesang soll sie ins Paradies geführt haben. Die Heiligen nahmen ihre Häupter in ihre Hände und trugen sie vom Ufer der Limmat den Hügel hinauf, wo sie ruhen und viele Blinde und Lahme geheilt wurden. Es endet die Leidensgeschichte der Heiligen, welche in heiligem Ringen dem heiligen Mönch Florentius durch den Heiligen Geist offenbart worden ist. Ihr Fest aber wird am dritten Tag vor den Iden des September gefeiert.»

Nach 1487 gab es im Stift St. Martin am Zürichberg eine andere Passionsfassung der Zürcher Heiligen. Sie wird in der Chronik Heinrich Brennwalds (1478–1551) um 1510 dargestellt. In seinen legendären Bericht wird die Erzählung von Karl dem Grossen und seiner Hirschjagd eingefügt: Der König habe auf einer Jagd im Albisgebiet einen besonders stattlichen Hirsch entdeckt und sei ihm nachgefolgt bis nach Zürich. Am Grab von Felix und Regula fiel der Hirsch mit seinen Begleitern auf die Knie. Karl erschienen daraufhin zwei Einsiedler, die ihm die Bedeutung dieses Ortes erklärten.²¹⁹ Der Bericht aus Brennwalds Schweizerchronik über das Martyrium der beiden Stadtheiligen lautet:

Über Glarus seien die Diener Gottes Felix und Regula an den Zürichsee gelangt, «und us schickung Gottes erwelltend si inen an dem end ze wonen, vingend glich ob dem schloss an dem end oder gestad des wassers an zuobuwen, machtend kleini hüttli dahin an dem end, als die Wasserkilch jetz stat. Da si guete wort und werck vollbrachtend mit vasten, betten, das gotz wort verkünten, und hand also zu dem ersten den cristenglauben in disem land gepredget». Der römische Landvogt Decio «uff dem schloss Thurico» hatte Weisung, die Christen zur Anbetung der heidnischen Götter zu zwingen. Als die Knechte bei den Heiligen ankamen, fanden sie sie im Gebet. Gott schlug diese Schergen mit Blindheit, dass sie die Heiligen nicht

²¹⁸ Das grosse «Gloria in excelsis deo» aus der Messliturgie.

²¹⁹ D. Gutscher: Das Grossmünster in Zürich, S. 36.

sehen konnten. Felix sagte zu seiner Schwester: «Sich an, nun ist hie die zit unsers heils; vnser Gott vnd schöpfer wil uns heimsuochen: das sollen wir guotwillich an-nemen und uns inen erzeugen, damit wir die kron der marter erlangend und in dem rich der himmel ewiglich nimmer gescheiden werdint. Und hattend da Felix, Regula // und ir knecht Experancius mit usgespanen armen Gott den Allmechtigen, das er durch sin grundlose barmherzigkeit inen sin gnad wollti mitteilen, das si mit geduld und nach sinem göttlichen willen möchtend die marter tragen und ir leben enden, stuendend von irem gepet uf, erzeugten sich denen, so si zuo der marter suchend, satztend ir hoffnung und trost allein in gott den allmechtigen.» Daraufhin folgt das Verhör mit Decius ... «Ir sond den untöttlichen götteren opfern, damit ir ouch mö-get leben.» Decius gibt ihnen eine Chance, dem Jupiter zu opfern, sonst würden sie mit «gruseliger pin marteren». Da sie standhaft blieben, wurden sie zur Hofstätte geführt, wo das Kloster Oetenbach steht, dort ausgezogen und gefoltert. Sie lobten Gott und dankten ihm. Schliesslich wurden sie mit dem Schwert hingerichtet.²²⁰

Eine möglicherweise spätere Ergänzung dieses Legendenkreises schildert in der Sicht von Heinrich Brennwald noch eingehender Details zum Dialog der Heiligen mit Decius und zu ihren Folterungen²²¹:

«Die Seligen wurden in Öl gesotten. Der Wüterich wollte von seinem Schloss aus zusehen, wie sie gepeinigt wurden, mit Wollust, weil er meinte, damit seinen Göt-tern zu dienen. Er versuchte, sie zur Anbetung der heidnischen Götter zu bewegen. Sie antworteten auf seine Drohungen: «O du torechtiger mentsch, der du dem tüfel und vigend mentschliche geschlechter opfer und göttliche er enpüttist und den schöpfer aller ding durchächtist; ker von diser blindheit und bekenn Gott den All-mechtigen, umb des willen wir bereit sind, alle marter und pin zu liden.» Der Wü-trich achtete nicht auf ds. Worte, liess die Heiligen die Kleider ausziehen und in süttig heisses öl setzen. Die Heiligen haben all diese Pein und Marter erlitten. Sie wurden von Decius auch gerädert mit Messern versehen, um sie zu zerstückeln. Gott sandte seinen Engel dahin mit Wind und Donnerschlag. Sie überwandten auch diese Marter, wurden in Kerker gelegt nahe der Kirche St. Stefan vor der kleinen Stadt, die erste Pfarrkirche von Christen erbaut. Ein letzter Versuch von Decius, die Heiligen umzustimmen. Diese sprachen: «Unser lib und leben stat in dem schirm Gottes unsres behaltners; was du uns magst zu fugen, wend wir von desselben we-gen williglich tragen.» Darauf befahl Decius die Hinrichtung vom leben zum tod. Sie wurden an den ersten Ort ihrer Gefangennahme geführt, wo jetzt die Wasser-kerche steht, sagten Gott Lob und Dank, hörten eine Stimme vom Himmel: «Ka-mend har ir gesegnotten und empfachend das rich, das üch von minem vatter von

²²⁰ Zusammenfassender Bericht aus H. Brennwald: Schweizerchronik, I. Bd., S. 76–80.

²²¹ Dieser Teil wird erwähnt bei H. F. Etter/J. Hauser: Der spätere Legendenkreis nach Heinrich Brennwald, S. 32–40.

anfang der welt bereit ist.» Dann wurden ihre Häupter abgeschlagen und sie trugen sie zu ihrem Grab mit ihren Händen auf den nächsten Hügel.»

Unmittelbar hängt Brennwald die Legende Karls des Grossen mit dem Hirsch an seine Version des Martyriums der Stadtheiligen:

Der König habe den Hirsch von Köln bis nach Zürich verfolgt. «Und uf einen halben rosslouf ob dem Schloss Thurico enhalb des wassers an dem end, da die lieben heiligen sant Felix Regula u. Exupranicus nach ir marter begraben wurden, fiele der hirt bi den greberen vf sine kni; vnd als die pferd hienach zuokamend, fiellend si ouch uf ire kni, glicher mass als der hund und hirt getan hattend. Da gedacht der küng wol, das es von Gott angesechen [...] stuond von sinem pfaerd, seit Gott lob vnd dank, bat in, das er im sinen göttlichen willen wollte offenbaren. Also kamen glich zwen waldbrooder oder einsidel, so in diser gegend wonettend und seitend, wie da ettlich heilige ligend, so vormalis umb cristens gloubens willen weren gemartert. Daruf leit sich der keiser in das schloss und die statt Thurricum [...] beschickt alle priesterschaft in dem lant vnd seit inen das gross wunder, so im begegnet was, us, liess graben vnd die wirdigen saeliglichen marteren suechen [...] Und wann es der zit ein walde was, da liess si der keiser in erliche saerch oder greber verschliessen, vnd wurden sant Felix vnd Regula in die apti zum Frouwenmünster getragen und sant Exuprancium füret er mit das wasser nider gen Ach, da er//erlichen bestattet wirt [...] So het Carollus dise heiligen erhept und das gots-hus gebuwen 40 jare [...] Es hand ouch die heren von beiden stiften nach etwas spans, das jetweder teil vermeint, das heiltum der wirdigen marterer sölle bi inen in ir kilchen ruwen, dann si beider sit die saerch zeigent, darin si ligent sond.»²²²

Dieser ganze Legendenkreis zeigt sehr illustrativ das Wachsen einer solchen Heiligenvita bzw. ihres Märtyrertums. Es ist wohl unmöglich, daraus so etwas wie einen historischen Kern aufzudecken; dies scheint mir auch keineswegs nötig und sinnvoll zu sein. Die darin enthaltene Botschaft der absoluten Treue zum christlichen Glauben, das Durchhalten trotz Folterungen und die Dialoge

²²² H. Brennwald: Schweizerchronik, 1. Bd., S. 85–87. Dieser Bericht wird auch als Gründungslegende des Fraumünsters erzählt: Darin heisst es, die Töchter Ludwigs des Frommen seien von ihrer Burg auf dem Albis von einem Hirsch mit leuchtendem Geweih durch den finsternen Wald geleitet worden, wobei das Tier nun am linken Limmatufer an der Stelle der späteren Fraumünsterabtei gewartet habe und ihnen so den Weg vorausleuchtete. Diese Form der Hirschlegende ist durch Siegel seit 1316 belegt (D. W. H. Schwarz: Liturgiegeschichtliches, S. 435–437).

mit der Macht des starren Unglaubens sind ein eindrückliches Dokument und Zeugnis.²²³

Solche Märtyrerlegenden haben meines Erachtens auch heute eine grosse Aktualitätsbedeutung: Damals waren Heiden (Römer) die Täter und Verfolger, die Christen als Zeugen ihres unerschütterlichen Glaubens die Opfer. Im Laufe der christlichen Kirchengeschichte waren in der Rückschau Kirchenleute selber Täter, Verfolger und Mörder von Menschen, die der herrschenden Macht kirchlicher Hierarchie und kirchenpolitischen Ideologien die Stirn boten, aus biblischen Schriften zu «ketzerischen», «häretischen» Glaubenserkenntnissen gelangten und damit zu Opfern der Inquisition wurden: z. B. die bereits in den vier sogenannten ökumenischen Konzilien²²⁴ ausgestossenen Kirchengemeinschaften der Arianer, Nestorianer, Monophysiten u. a.; im Mittelalter die Katharer, Waldenser, Hussiten; aber auch einzelne Märtyrer wie z. B. Johannes Hus, Savonarola, evangelischerseits Servet in Genf, die Täufer Manz oder Hätzer in Zürich und zahlreiche andere der Kirche unbequeme Geister. Man könnte die Kirchengeschichte durchaus unter dem Gesichtspunkt einer nicht abreissenden Märtyrergeschichte verstehen. Dabei spielt bis heute aufseiten der Täter der Psychoterror eine nicht unbedeutende Rolle. Diese üble Mörder-Opfer-Tradition greift natürlich weit über die kirchlichen Ereignisse hinaus und umfasst sozusagen alle Gebiete des geistigen und kulturellen Lebens: Wenn Traditionalisten des mächtigen Bürgertums sich angegriffen fühlen, werden Vertreter/-innen einer unbequemen Avantgarde etwa in der Literatur-, Film-, Musikszene, Architektur oder bildenden Kunst subtil, intrigenreich oder skandalös schikaniert (z. B. die «entartete Kunst» im Nazi-Terror), kaltgestellt oder offen bekämpft. Das Märtyrertum ist in unserer sich aufgeklärt gebenden Gesellschaft keineswegs ausgestorben; es hat nur sehr viel subtilere Formen angenommen. Die Gebetsrichtung hat sich dabei allerdings verschoben: Frühere Heilige beteten für die noch in Sünde Lebenden; sie wurden als Fürbitter und Vorbeter verstanden. Heutige Märtyrer/-innen und Opfer sind auf *unsere* Gebete für sie und auf *unser* Handeln angewiesen.

Vom dritten Zürcher Märtyrer Exuperantius war neben Felix und Regula in Zürich eine Zeit lang kaum die Rede. Erst im 13. Jahrhundert taucht sein Name als Diener der beiden Märtyrergeschwister wieder auf. Im Volk «Häxebränz» genannt, war er offenbar sehr beliebt, auch wenn sich das Grossmünsterstift

²²³ Dass dieser Heiligenverehrung die biblische Grundlage fehle, sich damit eine Bilderfrömmigkeit bzw. -anbetung verbinde und damit die Gläubigen von Christus distanzieren, ist keineswegs plausibel (vgl. dazu P. Jezler: Die Desakralisierung der Zürcher Stadtheiligen, S. 296–319, bes. S. 298).

²²⁴ Konzile von Nizäa 325, Konstantinopel 381, Ephesus 431 und Chalcedon 451.

gegen diesen neuen Heiligen anfänglich wehrte. Vom 14. Jahrhundert an erscheint er sogar in den Jahrbüchern des Chorherrenstiftes. Auch die Reformatoren Zwingli und Bullinger duldeten diese dritte Symbolfigur des christlich-zürcherischen Märtyrertums. Seit 1225 und bis heute erscheint Exuperantius zusammen mit Felix und Regula im Zürcher Stadtsiegel.²²⁵

1.4 Heiligenverehrung und Feiertage

Allgemeines zur Zürcher Heiligenverehrung

In der christlichen Tradition gibt es zunächst zwei verschiedene Gruppen von Heiligen: Die Märtyrer und die «Confessores» (Besonders konsequente, treue Bekenner des Glaubens). Man kann in der Entwicklung der Heiligsprechungen und der Heiligenverehrung meines Erachtens vier Gruppen auseinanderhalten, die dann auch in der Beurteilung der Reformation unterschiedlich behandelt wurden: 1. Die Heiligengedenktage und Feiertage mit unmittelbar christologischem Charakter (die katholische Kirche nennt sie «Herrenfeste»), z. B. Weihnachten, verbunden mit der Geburt Jesu durch seine göttliche Mutter Maria, gezeugt vom Heiligen Geist; oder die Kreuzigung Jesu (Karfreitag), das letzte Mahl Jesu mit den Jüngern (Gründonnerstag); dann der Einzug Jesu in die Stadt Jerusalem auf dem Esel, vom Volk mit Palmblättern begleitet (Palmsonntag); das Osterfest im Gedenken an Christi Auferstehung; oder die Auffahrt vor Pfingsten; 2. die mariologischen Festtage (Mariä Empfängnis, Lichtmess bzw. Mariä Reinigung, oder Maria Himmelfahrt); 3. die in der Bibel bezeugten Heiligen, z. B. die Evangelisten, Johannes der Täufer, die Apostel und Jünger Jesu, der erste Märtyrer Stephanus. Und 4. die späteren Heiligen, die durch ihr Martyrium oder ihren Bekennermut von der Kirche heiliggesprochen wurden und denen man auch bestimmte Wundertaten zuschrieb. Diese vierte Gruppe setzt sich je nach Ritusfamilie, Ortskirche, Sprachgebiet und (Ordens-)Gemeinschaft sehr unterschiedlich zusammen.

Die Heiligen sind Zeugen nicht nur für ihre konstante, unanfechtbare Glaubenstreue, sondern auch für ihre äusserste Demut. Eine ähnliche Haltung bezeugt auch Zwingli vom inwendig gläubigen Menschen. Keiner der Heiligen wusste etwas von seiner späteren Verehrung. In dieser würdigt und ehrt man vor allem das Wirken und die Fürbittekraft der Heiligen. Ich denke, dass manche(r) Heilige nicht nur von katholischen Christen, sondern auch evangelischerseits als eine Art Vorbeter/-in verstanden werden kann: Menschen, die während ihres irdischen Lebens und auch nach ihrem Tod uns anleiten, Gott

²²⁵ W. Baumann: Zürchs Kirchen, Klöster und Kapellen, S. 9f.; D. W. H. Schwarz: Liturgiegeschichtliches, S. 438.

und seinen Sohn in unseren Gebeten zu loben. Die Bindung der Heiligen an bestimmte Orte, Gebiete, einen ihnen geweihten Altar und an bestimmte Jahrestage (Heiligen-Kalendarium) entsprechen nicht dem evangelischen Glaubensverständnis. Insbesondere die einem Heiligen zugeordneten Wallfahrtsorte geben Anlass zu kritischen Rückfragen. In diesem Sinne wird man folgender Aussage im *Decretum Gratiani*²²⁶ nicht vorbehaltlos, aber mit dem nötigen Respekt, zustimmen können:

«Wir müssen auch in die öffentliche Lesung die Taten der Heiligen einbeziehen, in denen ihr Triumph durch die vielen Formen der Folter, die sie erlitten, und durch ihr wunderbares Bekenntnis des Glaubens hervorleuchtet. Denn welcher Katholik kann bezweifeln, dass sie mehr litten, als Menschen zu ertragen möglich ist, und sie hielten dies nicht durch ihre eigene Stärke aus, sondern durch die Gnade und Hilfe Gottes.»

In seinem Handbuch für Prediger (*Manuale curatorum*) nennt Ulrich Surgant neun Gründe für die Verehrung der Heiligen: 1. Das Vorbild der Kirchenväter im Umgang mit dem Alten Testament. 2. Gott selber ehre die Heiligen, indem er durch ihre Reliquien Wunder wirke. 3. Die Heiligen sind Werkzeuge der Tugenden, die durch den Heiligen Geist gewirkt werden. 4. Die Leiber der Heiligen seien schon in ihrem irdischen Leben Tempel der hl. Dreifaltigkeit gewesen (nach 1Kor 3,16). 5. Die Heiligen sind, sogar in ihren Reliquien, noch Weggenossen, die unserem eigenen Glauben vorausgingen. 6. Die Heiligen sind Fürsprecher und Mittler bei Gott. 7. Die Reliquien von Heiligen verkünden (!) Gottes Macht in den Wundern (Andachtsvorbilder, Krankenheilungen). 8. Die Heiligen stärken und vermehren den Glauben an unsere künftige Auferstehung. 9. Die Seele, die jetzt in der Ewigkeit Gottes Anschauung genießt, ist immer noch verbunden mit den Reliquien der Heiligen.²²⁷ Indem sich bestimmte Menschengruppen, z. B. Bruderschaften oder christliche Gemeinden, regelmässig an einem bestimmten Datum am gleichen Ort zur Gedächtnisfeier eines/einer Heiligen versammelten, bekam der betreffende Ort als Kultort einen offiziellen kirchlichen Charakter, in Zürich z. B. die Wasserkirche als Ort des Martyriums von Felix und Regula. In der pastoralen Praxis ergaben sich gelegentlich auch Missbräuche, etwa Fragen der Echtheit von Reliquien, Streit um den angemessenen Aufbewahrungsort (Fraumünster oder Grossmünster?). Solche Probleme verlangten eine stärkere Kontrolle durch den zuständigen Bischof, später sogar durch Entscheide der weltlichen Obrigkeit. Bei einer Translation (Überführung) von Heiligenreliquien waren nicht selten auch Bischöfe anwesend. Das heute noch geltende Kanonisationsverfahren, wonach

²²⁶ Migne, *Patrologia Latina*, Bd. 59, S. 171.

²²⁷ J. Konzili: Studien über Johann Ulrich Surgant, S. 384.

Märtyrer oder Bekenner als Heilige anerkannt wurden und sogar einen kalendarischen Gedenktag erhielten, geht bereits auf das 10. Jahrhundert zurück.²²⁸ Die gesamtkirchliche oder örtliche Feier der Herren- und Heiligenfeste zeigt sich auch in den liturgischen Büchern: In Missalen und Breviarien, in denen ein Sanctorale im Temporale (Kirchenjahr) integriert ist.²²⁹ Der Kult der Zürcher Stadtheiligen wurde nicht nur durch die städtischen Prozessionen gefeiert, sondern vom Frau- und Grossmünster aus auch in die ländlichen Filial- und Pfarrkirchen hinausgetragen. Kunstdarstellungen in einzelnen Landkirchen bezeugen dies, z. B. durch Wandgemälde (Fresken) an der Ostwand der Kapelle auf der Kyburg, in Fresken der Pfarrkirche Pfäffikon ZH, in Glasgemälden der Kirche Maschwanden²³⁰ oder in der Pfarrkirche von Russikon.²³¹ Als Besonderheit wurde in Zürich der Karlstag gefeiert, einerseits in Erinnerung an den Todestag Karls des Grossen am 28. Januar 814, andererseits auch im Gedenken an seine Heiligsprechung durch Papst Paschalis III. 1165. Ein eigenes liturgisches Formular für den Messtext und das Stundengebet wurde offenbar in Zürich und gleichzeitig in Aachen verwendet. An die morgendliche kirchliche Feier schlossen sich auch allerlei Festlichkeiten für das Volk an. Die kirchliche Feier scheint im Lauf der Zeit an Bedeutung verloren zu haben; die Mahlzeiten dagegen blieben noch lange bestehen (bis 1832!), wobei traditionsgemäss sogenannte «Karolusorationen» (Lobreden) gehalten wurden.²³²

Marienfeste

Der geläufige Begriff Mariologie taucht erstmals im 17. Jahrhundert auf, nämlich beim Sizilianer Placido Nigido (gest. um 1640) in seiner Schrift: «Summa sacrae Mariologiae».²³³ Um die vorreformatorische Marienverehrung zu verstehen, soll kurz auf eine für die Zürcher Verhältnisse wichtige Voraussetzung hingewiesen werden: 1479 wurde beim Predigerkloster die älteste Zürcher Druckerpresse errichtet. Anlass dazu gab eine von der Zürcher Obrigkeit bei Papst Sixtus IV. erwirkte Ablassbulle zur Finanzierung der Wasserkirche. Die

²²⁸ H. Auf der Maur: Allgemeine Phänomenologie der Heiligenfeste, S. 257f.

²²⁹ Schon im armenischen Lektionar der Jerusalemer Liturgie am Anfang des 5. Jahrhunderts, in gregorianischen Sakramentarien oder im Gelasianum vetus (heute in Verona). Der Übergang vom Tod zur himmlischen Verherrlichung deutet im kirchlichen Verständnis auch hin auf den endzeitlichen Charakter der Heiligenverehrung und -feiern (Dazu H. Auf der Maur: Allgemeine Phänomenologie der Heiligenfeste, S. 269).

²³⁰ Diese sind heute im Landesmuseum in Zürich aufbewahrt.

²³¹ D. W. H. Schwarz: Liturgiegeschichtliches, S. 439–442.

²³² D. W. H. Schwarz: Chorherren – Karlstagfeiern – Neujahrsblätter, S. 330f.

²³³ W. Beinert/H. Petri (Hg.): Handbuch der Marienkunde, 1. Bd., S. 273.

päpstliche Bulle verhiess allen Gläubigen, die in den kommenden 5 Jahren jeweils in der Festoktav vom 11. September (Gedenktag der Heiligen Felix und Regula) nach Empfang des Buss sakramentes die drei Zürcher Kirchen (Grossmünster, Fraumünster und Wasserkirche) besuchten und eine angemessene Spende für den Kirchenbau gaben, denselben vollkommenen Ablass der Strafe für lässliche Sünden, wie er seit Bonifaz VIII. im Jahr 1300 während des Jubeljahres 1475 den Pilgern nach Rom gewährt wurde. Der Dominikaner Albert von Weissenstein (*De Albo Lapide*) war im Ablasswesen erfahren und wohl auch um den Druck und die Verbreitung dieser Ablassbulle besorgt. Dies brachte er in einer Schrift in gekürzter deutscher Fassung zum Ausdruck.²³⁴ Eine weitere Schrift des Albert von Weissenstein, ausgehend von der Marienantiphon «*Salve Regina*», ist noch erhalten und sehr instruktiv für die damalige Marienverehrung. Seine Schrift trägt den Titel: «*Laus et commendatio illius suavissimi cantici Salve regina*» (Lob und Empfehlung jenes lieblichsten Gesangs: Sei gegrüsst, Maria). Dies ist eine Propagandaliteratur, wie sie vor allem von den observanten (streng regulierten) Dominikanern gefördert wurde. Wer Weissenstein nach seinem Aufenthalt in Rom, Florenz und Bologna als Beichtvater nach Zürich holte, ist nicht bekannt. Seine *Salve-Regina*-Schrift hatte den Zweck, die Gläubigen zur Teilnahme an der *Salve-Regina*-Prozession des Predigerordens zu ermuntern.²³⁵ Weissenstein greift auch auf älteres Material zur Marienverehrung zurück. Die Schrift hat teilweise sogar Plagiatsscharakter, was damals noch nicht als verwerflich galt. Die Rosenkranzbruderschaft in Zürich bediente sich mit Vorliebe dieser Schrift, um die hiesigen Dominikaner zur Observanzbewegung umzustimmen, was der Zürcher Rat allerdings verhinderte.

Eine kurze Zusammenfassung von Weissensteins *Salve Regina* vermittelt einen Eindruck damaliger Marienverehrung:

Der Autor selber fühlt sich als unwürdiger Sünder und bittet die Gottesmutter um Erlaubnis, sie loben zu dürfen: «Durch das häufige Singen dieses Liedes also wird unsere Herrin ohne Zweifel künftig besonders angespornt, ihre Gnade zu schenken und die Schar derer zu lieben, die sie mit diesem Gruss auszeichnen, wenn sie so innig besungen und ihr damit Ehre erwiesen wird; denn von ihr hängt ja das ganze

²³⁴ Diese Schrift ist nur noch unvollständig erhalten (M. Wehrli-Johns/P. Stotz: *Der Traktat des Dominikaners*, S. 284, Anm. 6).

²³⁵ Die *Salve-Regina*-Schrift Weissensteins ist noch in je einem Exemplar in Einsiedeln und im Britischen Museum London erhalten (M. Wehrli-Johns/P. Stotz: *Der Traktat des Dominikaners*, S. 286f.).

Heil der Welt ab.²³⁶ Die Wahrheit dieser Worte lehrt uns, was wir für das jetzige und das zukünftige Leben von der Jungfrau erbitten sollen.»

Der Hymnus ist Gewohnheit aller Kirchen, wobei damit auch Wunder geschehen, die sich bei diesem Gesang ereignen.²³⁷ Das *Salve Regina* sei besonders durch den seligen Bernhard von Clairvaux weitergeführt und gefördert worden, dann in der römischen Kirche von der Kurie, allen Gläubigen und in jedem Kloster und Stift eingeführt worden. Schon die Kinder, weiss Weissenstein zu berichten, prägten sich das *Salve* ein. Viele können bei diesem Gesang ihre Tränen nicht mehr zurückhalten. Weissenstein schildert dann auch verschiedene Verhaltensformen der Gläubigen beim Singen oder Anhören dieses Gesangs. Die Predigerbrüder beenden die einzelnen Tagzeitengebete (Horen) mit diesem Gesang. Bei der Komplet wird er mit einer kleinen Prozession verbunden. Man berichtet sogar von Erscheinungen Marias am Altar bei den Worten «*O dulcis Maria*». In mystischer Schau wird eine Schar von Himmelsbewohnern erwähnt sowie eine Segnung der Ordensbrüder. In keinem anderen mariologischen Gesang wird Maria so einzigartig verherrlicht, wie in der *Salve-Antiphon*, wo sie als «*Regina misericordie, vita, dulcedo et spes nostra*» [Königin der Barmherzigkeit, Leben, Süßigkeit und unsere Hoffnung] bezeichnet wird. Bernhard habe in einer Predigt gesagt, dass wir nichts erhalten, das nicht durch Mariens Hände hindurchgegangen ist. Auch wird in keinem anderen Gesang unser Elend, Not und Unglück so deutlich in Erinnerung gerufen, wie in diesem. Auch in keinem anderen Gesang ist die Seligkeit im Schauen Christi so vollkommen besungen, wenn es am Schluss heisst: «*Et Ihesum benedictum fructum ventris tui nobis post hoc exilium ostende*» [Und offenbare uns nach diesem Exil «irdischen Leben» Jesus, die gesegnete Frucht deines Leibes]. Die königliche Maria bewirkt das Verschwinden eines feindlichen Dämons. In der Anfangszeit des Predigerordens, als die Brüder im Dienst Gottes voller Leidenschaft und eifrig waren und durch Predigen und Beicht hören Seelen gewannen, aber von Quälereien und unreinen Geistern bedrängt wurden, war dieser Gesang wie eine geordnete Schlachtreihe. Die verschiedenen Verführungen werden von Weissenstein beispielhaft genannt. Als das Wüten der Dämonen nicht aufhörte, suchten die Brüder Hoffnung und Zuflucht bei Marias Barmherzigkeit und so beschlossen sie, jede Nacht bei einer Prozession das *Salve* zu singen. Damit wurden die Dämonen in die Flucht geschlagen und Papst Alexander hat für alle, die diese Prozession regelmässig singen, einen Ablass von 100 Tagen gewährt, der von späteren Päpsten auf 400 Tage ausgedehnt wurde. Dann erzählt Weissenstein von einer Begegnung einer frommen

²³⁶ Das Heilswerk Christi wird hier nun auf Maria und ihre Gnade übertragen.

²³⁷ Die Betonung der Gewohnheit, das *Salve Regina* zu singen, geht wohl zurück auf das *Decretum Gratiani*, I, cap. 4 D.

Frau (einer Begine?) mit Maria: Ihr Gruss wurde erwidert, und Weissenstein schildert die Bedeutung einer solchen Grusserwiderng.²³⁸

Wie der obige Text zeigt, wird die früher übliche Gestalt Marias mit dem kleinen Jesuskind, wohl stark unter dem Einfluss der spätmittelalterlichen Mystik und der *Devotio moderna*, nun zur Himmelskönigin, ja geradezu zur Braut des ewigen Gottes und zur Patronin der Sünder erhoben. Das Marienlob des Bernhard von Clairvaux hatte dazu wohl klassischen Vorbildcharakter. Zu Auseinandersetzungen der Dominikaner mit den Franziskanern führte dann im Abendland das von diesen geförderte Fest der Unbefleckten Empfängnis, das schon 1263 in den römischen Festkalender aufgenommen wurde.²³⁹ Das Ave Maria, der sogenannte Engelsgruss, hat sich im 13. Jahrhundert allgemein durchgesetzt. In seiner Bulle vom 7. Mai 1327 ordnete Papst Johannes XXII. an, dass das Ave beim Läuten der Feierabendglocke dreimal gebetet werde. Als Engelsgruss hat das Ave Maria sogar die ersten Jahrzehnte der Reformation überlebt.²⁴⁰

Man darf nicht vergessen, dass Teile der Marienverehrung eine solide biblische Grundlage in Lk 1 und 2, vor allem im Magnificat, haben und dass die Mutter Jesu in den Evangelien bis zu seinem Kreuzestod und in der Auferstehungsüberlieferung immer wieder in verschiedenem Zusammenhang erwähnt wird: In der lukanischen Verkündigungspärikope geht es um die Demut, die Jungfräulichkeit, die Engelsverheissung der Geburt des Gottessohnes und den Glauben Marias. Sie traut der Gottesbotschaft zu, dass diese in Erfüllung geht. Dass Maria das «sola fide» (allein aus Vertrauen) und das «sola gratia» (allein aus Gnade) beispielhaft erfährt, kann auch reformatörisch gesinnten Christen den dankbaren Zugang zu Maria ermöglichen. Das Magnificat, aus welchen Quellen es auch immer stammt, hat jedenfalls profetischen Charakter und ist nicht zufällig bis in die Gegenwart immer wieder neu auch musikalisch gedeutet und ausgelegt worden.²⁴¹ Dass Gott die Niedrige erwählt hat und zu hohen Ehren erhebt, während er die Mächtigen und Herrschenden von ihren Thronen

²³⁸ Wie kaum ein anderes Dokument erwähnt Weissenstein in diesem Traktat die Elemente spätmittelalterlicher Marienverehrung in der Antiphon *Salve Regina*. Dieser Text ist übernommen aus dem lateinischen Original in deutscher Übersetzung bei M. Wehrli-Johns/P. Stotz: Der Traktat des Dominikaners, S. 295–313 (leicht gekürzt und stellenweise von mir deutlichkeitshalber leicht ergänzt).

²³⁹ W. Delius: Geschichte der Marienverehrung, S. 157f. und S. 166f.

²⁴⁰ W. Delius: Geschichte der Marienverehrung, S. 167.

²⁴¹ Das gebräuchliche Evangelisch-reformierte Gesangbuch (1998) beginnt (Nr. 1–3) mit auf das Magnificat Marias bezogenen Gesängen!