



Franziska Metzger

PLÄDOYER FÜR EINEN
VERSCHRÄNKUNGSGESCHICHTLICHEN BLICK AUF DEN
SCHWEIZER KATHOLIZISMUS ZUR ZEIT DES
NATIONALSOZIALISMUS

*Diskurs- und semantikgeschichtliche Perspektiven für die
Forschung*

Mit Blick auf die Forschungen zum Schweizer Katholizismus während des Zweiten Weltkrieges seit den 1990er Jahren¹, welche zunächst über eine ideen- und strukturge-schichtliche Binnenperspektive auf politische und kirchliche Institutionen abzielten² und seit dem letzten Drittel der

¹ Siehe in Bezug auf die allgemeinen Debatten der 1990er Jahre bis zu Beginn des neuen Jahrhunderts: *Schlussbericht der Unabhängigen Expertenkommission Schweiz – Zweiter Weltkrieg: Die Schweiz, der Nationalsozialismus und der Zweite Weltkrieg. Schlussbericht*, Zürich 2002 sowie die 25 von der Unabhängigen Expertenkommission Schweiz – Zweiter Weltkrieg herausgegebenen Bände; Thomas Maissen, *Verweigte Erinnerung: nachrichtenlose Vermögen und Schweizer Weltkriegsdebatte, 1989-2004*, Zürich 2005.

² Siehe zu dieser Einschätzung auch: Franziska Metzger, Schweizer Katholizismus zur Zeit des Nationalsozialismus: Ideen, Diskurse, Mentalitäten. Ein Forschungsbericht, in: *Ethica. Jahrbuch des Instituts für Religion und Frieden* (2003), S. 242-253; dies., Diskurse des Krieges. Komparative Thesen zu katholischen Erinnerungsdiskursen des Zweiten Weltkrieges in Österreich und der Schweiz, in: Karl-Joseph Hummel/Christoph Kösters (Hg.), *Kirchen im Krieg. Europa 1939-1945*, Paderborn 2007, S. 569-592. – Zu nennen sind für die frühen 1990er Jahre u.a.: Lukas Rölly, *Die Schweizerische Konservative Volkspartei 1935-1943. Politischer Katholizismus zwischen Emanzipation und Integration*, Freiburg/Schweiz 1993; Linus Hüsler, *Der Schweizer Episkopat 1939-1945. Die katholische Kirchenleitung in einem neutralen Staat während des Zweiten Weltkriegs*, unveröffentlichte Lizentiatsarbeit der Universität Freiburg/Schweiz 1993; Peter Arnold, Zwischen Stagnation, Dynamik und Erosion 1920-1970, in: Urs Altermatt (Hg.), „Den Riesenkampf mit dieser Zeit zu wagen...“. *Schweizerischer Studentenverein 1841-1991*, Luzern 1993, S. 117-192; die Beiträge in: Urs Altermatt (Hg.), *Schweizer Katholizismus zwischen den Weltkriegen 1920-1940*, Freiburg/Schweiz 1994; Patrick Bernold, *Der schweizerische Episkopat*

1990er Jahre den Antisemitismus – besonders im antimoder-nistischen Diskurskomplex katholischer Feindbildkonstruk-tionen – in den Fokus rückten und damit Binnen- und Au-ßenperspektive miteinander verschränkten³, plädiere ich für künftige Forschungen zum Katholizismus in der Schweiz zur Zeit des Nationalsozialismus, wie auch über den schweizeri-schen Kontext hinaus für eine Erhöhung der Komplexität der methodischen und theoretischen Zugänge und für deren ver-stärkte Reflexion. Ein entsprechendes reflexives Potential sehe ich besonders in einem verschränkungsgeschichtlichen Zugang im Sinne einer *entangled history* mit potentiell transnationaler Perspektive auf Diskurse und Semantiken.⁴

und die Bedrohung der Demokratie 1919-1939. Die Stellungnahme der Bischöfe zum modernen Bundesstaat und ihre Auseinandersetzung mit Kommunismus, Sozialismus, Faschismus und Nationalsozialismus, Bern et al. 1995; die Beiträge in: Aram Mattioli (Hg.), *Intellektuelle von rechts. Ideologie und Politik in der Schweiz 1918-1939*, Zürich 1995.

³ Zu nennen sind für diese zweite Phase besonders: die Beiträge in: Aram Mattioli (Hg.), *Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960*, Zürich 1998; Urs Altermatt, *Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918-1945*, Frauenfeld/Stuttgart/Wien 1999; die Beiträge in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 92 (1998) sowie 93 (1999); Annetta Bundi, *Die Schweizerischen Republikanischen Blätter des konservativen Publi-zisten J. B. Rusch*, Freiburg/Schweiz 1999; die Beiträge in: Aram Mat-tioli/Olaf Blaschke (Hg.), *Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhun-dert. Ursachen und Tatsachen im internationalen Vergleich*, Zürich 2000; Franziska Metzger, *Die „Schildwache“. Eine integralistisch-rechtskatholische Zeitung 1912-1945*, Freiburg/Schweiz 2000; Victor Conzemius (Hg.), *Schweizer Katholizismus 1933-1945. Eine Konfessi-onskultur zwischen Abkapselung und Solidarität*, Zürich 2001; *Von der katholischen Milieuorganisation zum sozialen Hilfswerk. 100 Jahre Ca-ritas Schweiz*, hg. von der Caritas Schweiz, Luzern 2002; Veronika Vone-y, *Die Luzerner Passionsspiele 1924, 1934 und 1938*, Frei-burg/Schweiz 2003; Zsolt Keller, *Der Blutruf (Mt 27,25). Eine schwei-zerische Wirkungsgeschichte 1900-1950*, Göttingen 2006; Thomas Metzger, *Antisemitismus in der Stadt St. Gallen 1918-1939*, Frei-burg/Schweiz 2006.

⁴ Siehe zu Konzeptionen einer *entangled history* ebenfalls: Franziska Metzger, *Entangled discourses of scientificity*. Zur Konstruktion der Geschichte als Wissenschaft in der katholischen Kommunikationsge-meinschaft des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, in: Christian Giorda-

In diesem Beitrag sollen sodann konzeptionelle Überlegungen und Forschungsperspektiven verbunden mit einigen darauf aufbauenden thesenartigen Ausführungen formuliert werden.

Gefragt werden soll im Folgenden nach der diskursiven Begründung des Verhältnisses der Schweizer Katholiken zum Nationalsozialismus. Dies soll im Zusammenhang mit Verschränkungslagen verschiedener Diskurse im religiös-nationalen Verhältnis geschehen, welche ich gerade auch für einen transnationalen Blick als besonders relevant erachte: 1. Die Verschränkung religiöser und nationaler Diskursfelder in dem Diskurskomplex der „geistigen Landesverteidigung“; 2. antisemitische Diskurse verschränkt insbesondere mit Überfremdungsdiskursen; 3. Diskurse nationalistischer und heilsgeschichtlicher Deutungen des Krieges sowie 4. die Verschränkung sämtlicher dieser Diskursebenen mit Endzeitdiskursen. All diese Verschränkungslagen können im Verhältnis der Diskursfelder Religion und Nation festgemacht werden. Die Verhältnisgeschichte von Religion und Nation stellte bis anhin in den Forschungen zum Katholizismus wie auch zum Protestantismus der Zwischenkriegs- und Kriegszeit einen zu wenig einbezogenen Faktor dar.⁵ Dabei

no/Jean-Luc Patry/François Rüegg (Hg.), *Trugschlüsse und Umdeutungen. Multidisziplinäre Betrachtungen unbehaglicher Praktiken*, Berlin et al. 2009; dies., Religion, Moral and the Nation – a transnational perspective on discursive entanglements in Great Britain, the Netherlands, and Switzerland in the 19th and 20th centuries, in: Urs Altermatt/Tchavdar Marinov/Franziska Metzger/Diana Mishkova/Siegfried Weichlein (Hg.), *Trans-national perspectives on nationalism – issues of methodology and case studies*, erscheint 2010.

⁵ Dies während die Literatur zu Religion und Nation im 19. Jahrhundert im letzten Jahrzehnt stark angestiegen ist. Siehe besonders: Gerd Krumeich/Hartmut Lehmann (Hg.), „Gott mit uns“. *Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, Göttingen 2000; Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt a.M. 2001; Helmut Walser Smith (Hg.), *Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1800-1914*, Oxford 2001; Dieter Ruloff (Hg.), *Religion und Politik*, Chur 2001; Alois Mosser (Hg.), „Gottes auserwählte Völker“. *Erwählungsvorstellungen und*

ist gerade auch die Frage nach moralischen Deutungsmustern bzw. nach Mechanismen der Moralisierung mit Bezug auf die nationale und religiöse Gemeinschaft interessant. Sämtliche Diskursebenen können zudem in der komplexen Verhältnislage von Erfahrung und Erinnerung der Zwischenkriegs-, Kriegs- und Nachkriegszeit betrachtet werden. Abschließend sollen – und gerade hier greift der Zugang auf Verhältnislagen als analytisches Instrument – die verschiedenen Dimensionen in den Kontext der Widerstandsthematik gestellt werden. Diese kann damit in einem doppelten Sinn, durch die thematische Konzentration auf die Schweiz sowie durch den vorgeschlagenen theoretisch-methodologischen Zugang dezentriert, dekonstruiert und in ihrer Diskursivität reflektiert werden. Gerade vor dem Hintergrund dessen, dass der Widerstandsbegriff⁶ für die Schweiz als nicht national-

kollektive Selbstfindung in der Geschichte, Frankfurt a.M. 2001; Christian Maner/Martin Schulze Wessel (Hg.), *Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918-1939*, Stuttgart 2002; Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hg.), *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 2004; Michael Geyer/Hartmut Lehmann (Hg.), *Religion und Nation. Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte*, Göttingen 2004; Urs Altermatt/Franziska Metzger (Hg.), *Religion und Nation. Katholizismus im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2007.

⁶ Siehe u.a.: Klaus Gotto/Konrad Repgen (Hg.), *Kirche, Katholiken und Nationalsozialismus*, Mainz 1980; Martin Broszat, Resistenz und Widerstand. Eine Zwischenbilanz des Forschungsprojekts, in: Ders./Elke Fröhlich/Anton Grossmann (Hg.), *Bayern in der NS-Zeit, Bd. 4: Herrschaft und Gesellschaft im Konflikt*, München 1981, S. 691-709; Martin Broszat/Elke Fröhlich, *Alltag und Widerstand. Bayern im Nationalsozialismus*, München/Zürich 1987; Michael Geyer/John W. Boyer (Hg.), *Resistance against the Third Reich 1933-1990*, Chicago/London 1992; Klaus-Michael Mallmann/Gerhard Paul, Resistenz oder loyale Widerwilligkeit? Anmerkungen zu einem umstrittenen Begriff, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 41 (1993), S. 99-116; Peter Steinbach/Johannes Tüchel (Hg.), *Widerstand gegen den Nationalsozialismus*, Berlin 1994; Christof Dipper, Schwierigkeiten mit der Resistenz, in: *Geschichte und Gesellschaft* 22 (1996), S. 409-416; Georg Denzler, *Widerstand ist nicht das richtige Wort. Katholische Priester und Theologen im Dritten Reich*, Zürich 2003; Peter Steinbach/Johannes Tüchel

sozialistisch okkupiertes Land nicht verwendbar ist – die Feststellung antinationalsozialistischer Haltungen aus schweiz- bzw. kirchenbezogener Binnenperspektive kann nicht als Widerstand bezeichnet werden⁷ – und über den schweizerischen Kontext hinaus eine schwer theoretisierbare Kategorie darstellt, die in der Tendenz von einem normativen Schema ausgeht, plädiere ich für einen verschränkungsgeschichtlichen Blick auf Diskurse und Semantiken, der im Sinne einer *entangled history* das Verhältnis zum Nationalsozialismus aus den Selbstbeschreibungen der Zeit heraus mit Blick auf Diskurse und deren Verschränkungen, auf Semantiken und Mechanismen untersucht, über welche diese geschaffen wurden.

Verschränkungsgeschichtliche und transnationale Dimensionen

Entanglements können – so meine erste methodologische Systematisierung – auf verschiedenen analytischen Ebenen untersucht werden. Im Unterschied zu Autoren, deren Fokus in Bezug auf die Konzeptualisierung einer *entangled history* auf strukturellen Verbindungen – transnationalen Netzwerken und Organisationen – oder auf der Dimension von

(Hg.), *Widerstand gegen die nationalsozialistische Diktatur 1933-1945*, Bonn 2004; Alfons Klenkman, *Zwischen Nonkonformität und Widerstand. Abweichendes Verhalten unter nationalsozialistischer Herrschaft*, in: Dietmar Süß/Winfried Süß (Hg.), *Das „Dritte Reich“. Eine Einführung*, München 2008, S. 143-162.

⁷ Als Ausnahmen können mit Victor Conzemius deutsche Katholiken, die während des Nationalsozialismus in die Schweiz emigrierten, betrachtet werden. Siehe Victor Conzemius, *Christliche Widerstandsliteratur in der Schweiz 1933-1945*, in: Ders. (Hg.), *Schweizer Katholizismus 1933-1945*, S. 401-427; ders., *Christliche Widerstandsliteratur in der Schweiz 1933-1945*, in: Wolfgang Frühwald/Heinz Hürten (Hg.), *Christliches Exil und christlicher Widerstand. Ein Symposium an der Katholischen Universität Eichstätt 1985*, Regensburg 1987, S. 225-262.

Transfers liegt⁸, beziehe ich das Konzept in erster Linie auf eine Tiefenanalyse von Diskursen und Semantiken⁹. Dies schließt allerdings die strukturelle oder vielmehr kommunikative Dimension, wie man sie bezeichnen könnte, nicht aus, sondern bezieht sie vielmehr direkt ein.¹⁰ Als erste Ebene von *entanglements* sehe ich jene zwischen verschiedenen Diskursfeldern, als zweite jene zwischen verschiedenen Kommunikationsgemeinschaften, die wiederum in zentraler Weise auf die komplexen Verschränkungsverhältnisse verschiedener Diskursfelder innerhalb einer sowie zwischen verschiedenen Kommunikationsgemeinschaften zu beziehen ist. Das Konzept von Diskurs- oder Kommunikationsgemeinschaften¹¹ als abstrakte, überindividuelle und über-

⁸ Siehe besonders: Sebastian Conrad/Shalini Randeria, Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt, in: Dies. (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2002, S. 9-49; Shalini Randeria, Entangled Histories of Uneven Modernities. Civil Society, Caste Solidarities and the Post-Colonial State in India, in: Yehuda Elkana/Yvan Krastev/Elisio Mácamo/Shalini Randeria (Hg.), *Unraveling ties. From social cohesion to new practices of connectedness*, Frankfurt a.M. 2002, S. 284-311; Philipp Ther, Beyond the Nation: The Relational Basis of Comparative History of Germany and Europe, in: *Central European History* 36 (2003), S. 45-73, besonders S. 47, 71; Johannes Paulmann, Internationaler Vergleich und interkultureller Transfer. Zwei Forschungsansätze zur europäischen Geschichte des 18. bis 20. Jahrhunderts, in: *Historische Zeitschrift* 267 (1998), S. 649-685; ders., Interkultureller Transfer zwischen Deutschland und Großbritannien: Einführung in ein Forschungskonzept, in: Rudolf Muhs/Johannes Paulmann/Willibald Steinmetz (Hg.), *Aneignung und Abwehr. Interkultureller Transfer zwischen Deutschland und Großbritannien im 19. Jahrhundert*, Bodenheim 1998, S. 21-43.

⁹ So im Folgenden die erste und dritte Ebene von *entanglements*.

¹⁰ So im Folgenden meine zweite Dimension von Verschränkungen.

¹¹ Zum Konzept der Diskursgemeinschaften siehe: Herman Paul, Religious Discourse Communities. Confessional Differentiation in Nineteenth-Century Dutch Protestantism, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 101 (2007), S. 107-122. Zu jenem der Kommunikationsgemeinschaften siehe: Franziska Metzger, *Religion, Geschichte, Nation. Katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert – kommunikationstheoretische Perspektiven*, Stuttgart

generationelle – auf der Konstruktion von Erinnerung basierende – Gemeinschaften, die gemeinsame Codes, Symbole und Diskurse schaffen, ist ein analytisches Instrument, über welches der Blick auf die kommunikative Konstruktion von Diskursen und deren Codierung wie auch auf deren Konkurrenz gerichtet werden kann.¹² In der Forschung zum Schweizer Katholizismus zur Zeit des Nationalsozialismus kann der Blick auf die Verschränkung verschiedener Diskursfelder sowie auf verschiedene Diskursgemeinschaften eine zu starke Eindimensionalität und Binnenperspektive durchbrechen.¹³ So kann die Perspektive nicht nur vergleichend auf Diskurse in unterschiedlichen Gemeinschaften gerichtet werden, sondern von den jeweiligen Binnenräumen von Kommunikationsgemeinschaften – und deren Binnendifferenzen – auf Austauschprozesse und die gegenseitige Prägung von Diskursen hin geöffnet werden, indem sie auf Transfers, Aneignungen und Umdeutungen, auf Mehrdeutigkeiten, Vielfachcodierungen und Ambivalenzen abzielt. Ähnlich fordert Matthias Middell für die Transfergeschichte den Blick auf Interaktionen zwischen verschiedenen

2010; dies., Konstruktionsmechanismen der katholischen Kommunikationsgemeinschaft, *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 99 (2005), S. 433-447.

¹² Siehe zu diesen Strukturmerkmalen: Franziska Metzger, *Religion, Geschichte, Nation*.

¹³ Besonders letzteres stellt weitgehend eine Forschungslücke dar. Als Ausnahmen auf unterschiedlichen Ebenen siehe: Thomas Maissen, Der politische Katholizismus im Urteil der NZZ. 1920-1950, in: Conzemius (Hg.), *Schweizer Katholizismus 1933-1945*, S. 123-146; Hermann Kocher, „Es ist zum Katholischwerden!“ Der römische Katholizismus 1920-1950 aus der Optik des deutsch-schweizerischen Protestantismus, in: Conzemius (Hg.), *Schweizer Katholizismus 1933-1945*, S. 77-122; Olivier Fatio, Les catholiques vus par des protestants: mauvais souvenirs de l'entre-deux-guerres, in: Conzemius (Hg.), *Schweizer Katholizismus 1933-1945*, S. 179-187; Thomas Metzger, *Antisemitismus in der Stadt St. Gallen*. – In den theoretischen Überlegungen interessant und weiter zu verfolgen: Philipp Sarasin, Metaphern der Ambivalenz. Philipp Etters „Reden an das Schweizervolk“ von 1939 und die Politik der Schweiz im Zweiten Weltkrieg, in: Ders., *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Frankfurt a.M. 2003, S. 177-190.

Identifikationsgemeinschaften zu richten.¹⁴ Eine dritte Dimension von *entanglements* bezieht sich im Sinne einer Beobachtung höherer Ordnung auf die Möglichkeitsbedingungen von Diskursen – mit Michel Foucault gesprochen auf die „conditions de possibilité“ –, d.h. auf Konstruktionslogiken, diskursive Praktiken und Regelmäßigkeiten. Hier liegt der Fokus darauf, wie diskursive *entanglements* produziert, aber auch transformiert wurden.¹⁵ Die diskurs- und semantikgeschichtliche Perspektive, die einem entsprechenden verschränkungsgeschichtlichen Ansatz zugrunde liegt und auf Transfers von Bedeutungen zwischen verschiedenen diskursiven Feldern, auf Umschreibungen und Uminterpretationen blickt¹⁶, richtet sich auf allen drei Ebenen gegen eindimensionale und dichotomisierende Perspektiven und vermag durch ihre Reflexivität gerade auch Masternarrative¹⁷ – verstanden

¹⁴ Matthias Middell, Kulturtransfer und Historische Komparatistik – Thesen zu ihrem Verhältnis, in: *Comparativ* 10 (2000), S. 7-41.

¹⁵ Siehe besonders: Michel Foucault, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris 1971; ders., *L'Archéologie du savoir*, Paris 1969.

¹⁶ Siehe Reinhart Koselleck, Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels, in: Hans Erich Bödeker (Hg.), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Göttingen 2002, S. 29-47; ders., *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt a.M. 2006. Siehe weiter: Hans Erich Bödeker, Reflexionen über Begriffsgeschichte als Methode, in: Ders. (Hg.), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, S. 75-121.

¹⁷ Zum historiographiegeschichtlichen Konzept der Masternarrative siehe u.a.: Allan Megill, „Grand Narrative“ and the Discipline of History, in: Frank Ankersmit/Hans Kellner (Hg.), *A New Philosophy of History*, London 1995, S. 151-173; Konrad H. Jarausch/Martin Sabrow, „Meistererzählung“ – Zur Karriere eines Begriffs, in: Dies. (Hg.), *Die historische Meistererzählung. Deutungslinien der deutschen Nationalgeschichte nach 1945*, Göttingen 2002, S. 9-32; Krijn Thijs, The Metaphor of the Master. „Narrative Hierarchy“ in the National Historical Cultures of Europe, in: Stefan Berger/Chris Lorenz (Hg.), *The Contested Nation. Ethnicity, Class, Religion and Gender in National Histories*, London 2008, S. 60-74.

als dominierende Geschichtsdiskurse einer Gesellschaft – zu dekonstruieren.

Der diskurs- und semantikgeschichtliche Zugang soll die Perspektive auf Kontinuitäten und Transformationen einbeziehen und ist damit – so mein zweites methodologisches Plädoyer – auf eine gewisse Langzeitperspektive angewiesen. In Bezug auf den semantikgeschichtlichen Zugang ist die Wichtigkeit der *longue durée* betont worden¹⁸, jedoch nicht für den Forschungsgegenstand Kirchen im Nationalsozialismus. Mit Blick auf Diskursfelder wie Religion und Nation, deren Mechanismen und Legitimierungsstrategien – Politisierung und Sakralisierung etwa – sowie deren Transformationen ist eine Ausdehnung des Untersuchungszeitraums wichtig.¹⁹ Gerade hinsichtlich Widerstandsdiskurse ist eine Ausdehnung von der Zwischenkriegs- in die Nachkriegszeit und bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts im Kontext von Erinnerungs- und Erfahrungsdiskursen wichtig. Eine Perspektive der *longue durée* richtet sich kritisch gegen diverse Diskontinuitätsthesen, so in Bezug auf den Antisemitismus, in Bezug auf das Verhältnis des Katholizismus zur

¹⁸ Siehe besonders: Koselleck, Hinweise auf die temporalen Strukturen; Bödeker, Reflexionen über Begriffsgeschichte als Methode.

¹⁹ Dies ist bis anhin am stärksten in der Antisemitismusforschung gemacht worden, in welcher Fragen um Kontinuitäten und Diskontinuitäten zentral sind. Zusammenführend siehe: Altermatt, *Katholizismus und Antisemitismus*. Ähnlich in der Ausrichtung siehe: Herbert A. Strauss, Vom modernen zum neuen Antisemitismus, in: Ders./Werner Bergmann/Christhard Hoffmann (Hg.), *Der Antisemitismus der Gegenwart*, Frankfurt a.M./New York 1990, S. 7-25; Christhard Hoffmann, Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus. Zusammenhänge und Differenzen als Problem der historischen Antisemitismusforschung, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hg.), *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen*, Frankfurt a.M. 1994, S. 293-317. – Forschungen zur Politisierung von Religion bergen ebenfalls gewisse Grundlagen für eine zeitliche Ausdehnung der Perspektive, so etwa: Peter Walkenhorst, Nationalismus als „politische Religion“? Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich, in: Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann (Hg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen*, Gütersloh 1996, S. 503-529.

Nation, in Bezug auf Diskurse der Selbstwahrnehmung und -definition vor, während und nach dem Krieg.

Auf einer dritten methodologischen Ebene plädiere ich dafür, dass gerade die schweizerische Forschung zum Katholizismus während des Nationalsozialismus verstärkt eine transnationale Perspektive annimmt.²⁰ Eine solche lässt sich in Bezug auf zwei Ebenen definieren: die Ebene des Funktionierens diskursiver *entanglements* – eine Reflexion, die der Konzeption der *histoire croisée* nahe kommt²¹ – sowie die konkrete Ebene der Produktion von Transnationalität. Im Unterschied zu jener konzeptionellen Literatur zu transnationalen Ansätzen, welche in erster Linie auf Strukturen, Organisationen, Netzwerke und Transfers abhebt²², rücke ich

²⁰ Transnational angelegt sind verschiedene Sammelbände zum Antisemitismus: Blaschke/Mattioli (Hg.), *Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert*; *Katholicisme en antisemitisme. Trajecta. Religie, cultuur en samenleving in de Nederlanden* 15 (2006), Themennummer mit Beiträgen zu den Niederlanden und Belgien; Helmut Walser Smith, *An Preußens Rändern oder: Die Welt, die dem Nationalismus verloren ging*, in: Sebastian Conrad/Jürgen Osterhammel (Hg.), *Das Kaiserreich transnational. Deutschland in der Welt 1871-1914*, Göttingen 2004, S. 149-169; Forschungskolleg am Zentrum für Antisemitismusforschung an der TU Berlin, *Antisemitismus in Europa (1879-1914). Nationale Kontexte, Kulturtransfer und europäischer Vergleich*, <http://zfa.kgw.tu-berlin.de/projekte/europa.htm> (31. März 2010). Ebenfalls transnational angelegt: Hummel/Kösters (Hg.), *Kirchen im Krieg*.

²¹ Siehe Michael Werner/Bénédicte Zimmermann, Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der *Histoire croisée* und die Herausforderung des Transnationalen, in: *Geschichte und Gesellschaft* 28 (2002), S. 607-636. Auch Hannes Siegrist verlässt in gewisser Hinsicht das „traditionelle“ Feld transnationaler Transfers und Strukturen: *Comparative history of cultures and societies. From cross-societal analysis to the study of intercultural interdependencies*, in: *Comparative Education* 42 (2006). Special issue 32: *Comparative methodologies in the social sciences: cross-disciplinary inspirations*, S. 377-404.

²² Siehe vor allem die Beiträge in: Hartmut Kaelble/Jürgen Schriewer (Hg.), *Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2003; Muhs/Paulmann/Steinmetz (Hg.), *Abneigung und Abwehr*, besonders die Einleitung der Herausgeber, *Brücken über den Kanal? Interkulturel-*

stärker Transfers innerhalb diskursiver Verschränkungsverhältnisse ins Zentrum. Eine transnationale Verflechtungsgeschichte verbindet den Blick auf Diskurse und Netzwerke, auf transnationale Kommunikationsräume, Austausch- und Diffusionsprozesse von Diskursen, wobei gerade auch der interkonfessionelle bzw. interreligiöse Bezug in den Blick gelangt. Dieser transnationale Zugang, der für andere religionsgeschichtliche Felder stärker praktiziert worden ist²³, bleibt – wie jener auf Verschränkungen zwischen verschiedenen Kommunikationsgemeinschaften – für die Schweiz und darüber hinaus hinsichtlich des Verhältnisses des Katholizismus zum Nationalsozialismus verstärkt einzubeziehen. Die zu diskutierenden Diskursebenen stellen sowohl im Hinblick auf das Funktionieren von Diskursen als auch für die Erforschung transnationaler Kommunikationsräume Forschungsfelder dar, deren systematische Weiterbearbeitung im transnationalen Sinn gewinnbringend wäre.

Das Verschränkungsverhältnis von Religion und Nation als Grundlage

In den im Folgenden aufzuzeigenden Forschungsperspektiven soll von dem Verschränkungsverhältnis der Diskursfelder Religion und Nation ausgegangen werden, um darauf aufbauend einen stärker religionsgeschichtlichen Blick, als dies in der bisherigen Forschung der Fall ist, auf zentrale Diskurse im Schweizer Katholizismus der Zwischenkriegs-

ler Transfer zwischen Deutschland und Großbritannien im 19. Jahrhundert, S. 7-20; Middell, Kulturtransfer und Historische Komparatistik; Heinz-Gerhard Haupt/Jürgen Kocka, Comparative history, methods, aims, problems, in: Deborah Cohen/Maua O'Connor (Hg.), *Comparison and History. Europe in cross-national perspective*, New York 2004, S. 23-39; Gunilla Budde/Sebastian Conrad/Oliver Janz (Hg.), *Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien*, Göttingen 2006.

²³ So im Bereich von Religion und Nation, wobei auch hier bis anhin Sammelbände die Hauptarbeit geleistet haben. Die Transnationalität wird allerdings nur teilweise reflektiert. Siehe die Zugänge in den in Fußnote 5 aufgeführten Bänden.

und Kriegszeit, auf deren Mechanismen und Beziehungen sowie die Stabilisierung und sprachliche Fixierung religiös bestimmter kultureller Codes zu richten. In den Blick sollen besonders der Diskurskomplex der „geistigen Landesverteidigung“, Überfremdungsdiskurse in Verschränkung mit Antisemitismus und Antijudaismus und damit verbunden wiederum Krisensemantiken und Endzeitdiskurse sowie Diskurse des Widerstandes genommen werden. Einzelne dieser Diskursebenen wurden in den letzten zehn Jahren bearbeitet. Die erste insbesondere in Bezug auf den nationalen Diskurs und einzelne Gruppierungen²⁴, kaum jedoch hinsichtlich der religiösen Diskursdimension; die zweite zunehmend in Verbindung mit der Antisemitismusforschung²⁵; die dritte bisher

²⁴ Siehe besonders: Josef Mooser, Die „Geistige Landesverteidigung“ in den 1930er Jahren. Profile und Kontexte eines vielschichtigen Phänomens der schweizerischen politischen Kultur in der Zwischenkriegszeit, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 47 (1997), S. 685-708; Kurt Imhof, Das kurze Leben der geistigen Landesverteidigung. Von der „Volksgemeinschaft“ vor dem Krieg zum Streit über die „Nachkriegsschweiz“ im Krieg, in: Ders./Heinz Kleger/Gaetano Romano (Hg.), *Konkordanz und Kalter Krieg. Analyse von Medienereignissen in der Schweiz der Zwischen- und Nachkriegszeit*, Zürich 1996, S. 19-83; ders., Wiedergeburt der geistigen Landesverteidigung: Kalter Krieg in der Schweiz, in: Ders./Kleger/Romano (Hg.), *Konkordanz und Kalter Krieg*, S. 173-247; Heinz Kleger, Die nationale Bürgergesellschaft im Krieg und Nachkrieg, in: Imhof/Kleger/Romano (Hg.), *Konkordanz und Kalter Krieg*, S. 111-172. – Zum Katholizismus siehe: Pascal Jurt, „Geistige Landesverteidigung“ – Kulturalisierung der Politik in den Dreissiger Jahren? Eine Diskursanalyse der Kulturzeitschriften, unveröffentlichte Lizentiatsarbeit der Universität Freiburg/Schweiz 2000; Josef Lang, Josef Konrad Scheubers religiös-patriotischer Beitrag zur Geistigen Landesverteidigung, in: Conzemius (Hg.), *Schweizer Katholizismus 1933-1945*, S. 429-460.

²⁵ Zum Überfremdungsdiskurs in der Schweiz im Allgemeinen, wobei ein Schwerpunkt in der Nachkriegsgeschichte liegt, siehe: Patrick Kury, *Über Fremde Reden. Überfremdungsdiskurs und Ausgrenzung in der Schweiz 1900-1945*, Zürich 2003; ders., „... die Stilverderber, die Juden aus Galizien, Polen, Ungarn und Russland ... Überhaupt die Juden.“ Ostjudenfeindschaft und die Erstarkung des Antisemitismus, in: Mattioli (Hg.), *Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960*, S. 423-443; Stephan Mächler, Kampf gegen das Chaos. Die antisemitische Bevölkerungs-

für die Schweiz nur am äussersten Rande und in anderen diskursiven Kontexten²⁶; und die vierte in erster Linie in Bezug auf die Nachkriegsdiskurse in der schweizerischen Gesellschaft sowie in Bezug auf die jüngsten Debatten zur Schweiz während des Zweiten Weltkrieges²⁷. Verstärkt sollten diese

litik der eidgenössischen Fremdenpolizei und Polizeiabteilung 1917-1954, in: Mattioli (Hg.), *Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960*, S. 357-421; Jakob Tanner, Nationalmythos und „Überfremdungsängste“. Wie und warum die Immigration zum Problem wird, dargestellt am Beispiel der Schweizer Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Udo Rauchfleisch (Hg.), *Fremd im Paradies. Migration und Rassismus*, Basel 1994, S. 11-25; Roland Misteli/Andreas Gisler, Überfremdung. Karriere und Diffusion eines fremdenfeindlichen Deutungsmusters, in: Kurt Imhof/Heinz Kleger/Gaetano Romano (Hg.), *Vom Kalten Krieg zur Kulturrevolution. Analyse von Medienereignissen in der Schweiz der 50er und 60er Jahre*, Zürich 1999, S. 95-120; Gaetano Romano, Vom Sonderfall zur Überfremdung. Zur Erfolgsgeschichte gemeinschaftsideologischen Denkens im öffentlichen politischen Diskurs der späten fünfziger und der sechziger Jahre, in: Imhof/Kleger/Romano (Hg.), *Vom Kalten Krieg zur Kulturrevolution*, S. 55-94. – Zum Katholizismus siehe besonders: Altermatt, *Katholizismus und Antisemitismus*; Thomas Metzger, *Antisemitismus in der Stadt St. Gallen 1918-1939*; Jonas Arnold, Die Ausland- und Flüchtlingshilfe des Schweizerischen Caritasverbandes 1933-1945, in: Conzemius (Hg.), *Schweizer Katholizismus 1933-1945*, S. 499-527; Nicolas Haymoz, *Die alte „Neue Mitte“. Eine doppelte Abwehrfront gegen Sozialismus und Liberalismus. Die Wochenzeitung „Das Aufgebot“ und die gleichnamige Bewegung unter der Federführung von Jacob Lorenz (1933-1946)*, unveröffentlichte Lizentiatsarbeit der Universität Freiburg/Schweiz 1999; ders., „Das Aufgebot“ von Jacob Lorenz, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 94 (2000), S. 117-136.

²⁶ So in Bezug auf das integralistisch-rechtskatholische Teilmilieu. Siehe Franziska Metzger, *Die „Schildwache“*; dies., Religion als Gesellschaft? Rekatholisierungsdiskurse im integralistischen Katholizismus, in: Urs Altermatt (Hg.), *Katholische Denk- und Lebenswelten. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert*, Freiburg/Schweiz 2003, S. 151-173; Altermatt, *Katholizismus und Antisemitismus*.

²⁷ Widerstandsdiskurse wurden abgesehen vom Bezug auf Nachkriegsdiskurse bis anhin erst wenig analysiert, in der neueren, diskursgeschichtlichen Forschung jedoch im Zusammenhang mit dem Réduit-Diskurs vereinzelt thematisiert. Siehe besonders: Sarasin, *Metaphern der Ambivalenz*; Oliver Zimmer, „A Unique Fusion of the National and the Man-made“. The Trajectory of Swiss Nationalism, 1933-1939, in:

Dimensionen nun aber in ihrem jeweiligen Verschränkungsverhältnis, im Diskurskontext von Religion und Nation sowie im Verhältnis katholischer zu anderen Kommunikationsgemeinschaften, besonders zur dominanten nationalen, mit Blick auf Aneignungs- und Umdeutungsprozesse sowie Transformationen in der Kontinuität der Zwischen-, Kriegs- und frühen Nachkriegszeit gedacht werden.

Über den Zugang auf *entanglements* kann die religiöse Ebene in Bezug auf all diese Dimensionen zentral gesetzt werden. Damit verbunden ist die in diesem Sinne ebenfalls neue Frage nach dem Ort der Religion im öffentlichen Raum in der Zwischenkriegszeit, nach der diskursiven Einschreibung von Religion in Gesellschaftsbereiche außerhalb des religiösen Funktionssystems. Diese Perspektive ist – gerade auch in Bezug auf die Ränder des Katholizismus und die nationale Kommunikationsgemeinschaft im weitesten Sinn – eindimensionalen Konzepten wie jenem der „politischen Religion“ oder von „Ersatzreligion“ entgegen gerichtet, die vielmehr durch solche etwa der Politisierung von Religion oder der Theologisierung des Politischen zu ersetzen sind, über welche Verschränkungsverhältnisse stärker in den Blick genommen werden können.²⁸ Weiter können sowohl der

Journal of Contemporary History 39 (2004), S. 5-24; ders., In Search of National Identity: Alpine Landscape and the Reconstruction of the Swiss Nation, in: *Comparative Studies in Society and History* 40 (1998), S. 637-665.

²⁸ Siehe aus der neusten Literatur: Georg Pfeleiderer/Ekkehard W. Stegemann (Hg.), *Politische Religion. Geschichte und Gegenwart eines Problemfeldes*, Zürich 2004; Klaus Hildebrand (Hg.), *Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus*, München 2003; Dietmar Klenke, Deutsche Nationalreligiosität zwischen Vormärz und Reichsgründung. Zur innen- und außenpolitischen Dynamik der deutschen Nationalbewegung, in: *Historisches Jahrbuch* 123 (2003), S. 389-447; Juan Linz, Der religiöse Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch der Religion. Ersatzideologie gegen Ersatzreligion, in: Hans Maier (Hg.), „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. *Konzepte des Diktaturvergleichs*, Bd. 1, Paderborn 1996, S. 129-154; Walkenhorst, *Nationalismus als „politische Religion“?*.

Bezug von christlichem Antijudaismus und Endzeitdenken wie auch jener von Nationalismus und Antisemitismus über die Verschränkungsfrage analytisch tiefschärfer gefasst werden.

Sämtliche genannte Diskurskomplexe lassen sich – nicht zuletzt im Sinne der tiefenanalytischen Langzeitperspektive – vor dem Hintergrund der Frage nach Zeitkonzeptionen, Deutungen der Gegenwart und Vergangenheit – besonders des Krieges – nach Mechanismen der Mythisierung und von Zukunftsvorstellungen in der religiös-nationalen Verschränkung interpretieren. Diese Fokussierung auf die Deutungsebene von Ereignissen ist bisher nicht auf die Verschränkungslagen von Religion und Nation während des Nationalsozialismus und Zweiten Weltkrieges in der Schweiz gerichtet worden. Sie leistet einen verstärkten Zugang auf die komplexen Interrelationen von Erinnerung, Erfahrung und Erwartung, wobei der Krisenbegriff und damit verbunden im religiösen Kontext Endzeitvorstellungen sowie die Verbindung von historischen Konstruktionen im Erfahrungsraum der Zwischenkriegs- und Kriegszeit von besonderem Interesse sind.²⁹ Dies bedeutet zugleich eine methodologische Ausweitung, insofern als die Pluralität von Deutungen – gerade auch von innen und unten – und deren Faktizität zentral gesetzt werden. Mit Lucian Hölscher lässt sich von einer „temporalen Mehrschichtigkeit“ historischer Ereignisse

²⁹ Für die Bereiche der Verschränkung von Erinnerung, Erfahrung und Erwartung wie auch in Bezug auf Krisenvorstellungen theoretisch wegleitend: Reinhart Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt a. M. 2000; ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1995; Niklas Luhmann, *Weltzeit und Systemgeschichte. Über Beziehungen zwischen Zeithorizonten und sozialen Strukturen gesellschaftlicher Systeme*, in: Peter Christian Lutz (Hg.), *Soziologie und Sozialgeschichte. Aspekte und Probleme*, Opladen 1972, S. 81-115; Reinhart Koselleck, *Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von „Krise“*, in: Ders., *Begriffsgeschichten*, S. 203-217; Niklas Luhmann, *Kap. „Die Beschreibung der Zukunft“*, in: Ders., *Beobachtungen der Moderne*, Opladen 1992, S. 129-147.

sprechen³⁰. Hinsichtlich der Kontinuitäten und Transformationen nach dem Krieg ist gerade auch die Perspektive auf Transfers von der Erfahrungs- auf die Erinnerungsebene einzubeziehen. Damit ist ein Zugang geschaffen, welcher in verschiedener Hinsicht die Komplexität des Blickes auf den Katholizismus während des Nationalsozialismus noch einmal steigert. Dies nicht zuletzt deshalb, da er über eine Einführung auf die Erinnerungsebene hinaus verstärkt auf die Verschränkung von Erfahrung, Erinnerung und Erwartung in ihrem synchron-diachronen Bezug fokussiert, was für Fragen der Zeitgeschichte immer in akzentuierter Weise mit zu reflektieren ist.³¹ Dadurch müsste zugleich die Komplexität der Darstellung hin zu einer Verflechtung von Blickwinkeln im Sinne der *histoire croisée* gesteigert werden.³²

³⁰ Siehe Lucian Hölscher, *Neue Annalistik. Umrisse einer Theorie der Geschichte*, Göttingen 2003, besonders S. 66-73, zit. 72. Zur Überschneidung verschiedener Zeit-, Erinnerungs- und Erwartungsschichten als Grundlage historischer Bedeutung siehe auch: Foucault, *Archéologie du savoir*.

³¹ Insofern ist diese Betrachtungsweise komplexer als jene, die Hans Günther Hockerts für die Zeitgeschichte präsentiert, indem er nur die unmittelbare Erfahrung eines Individuums bzw. eines Kollektivs in einer entsprechenden Lebenswelt hervorhebt. Siehe Hans Günther Hockerts, Zugänge zur Zeitgeschichte: Primärerfahrung, Erinnerungskultur, Geschichtswissenschaft, in: Konrad H. Jarausch/Martin Sabrow (Hg.), *Verletztes Gedächtnis. Erinnerungskultur und Zeitgeschichte im Konflikt*, Frankfurt a.M. 2002, S. 39-73, besonders S. 44-45.

³² Dafür haben auch etwa Saul Friedländer und James Edward Young plädiert. Siehe Saul Friedländer, *Memory, History, and the Extermination of the Jews of Europe*, Bloomington 1993; ders. (Hg.), *Probing the Limits of Representation. Nazism and the „final solution“*, Cambridge (Mass.) 1992; James Edward Young, *Beschreiben des Holocaust. Darstellung und Folgen der Interpretation*, Frankfurt a. M. 1992, besonders S. 13-29; ders., Zwischen Geschichte und Erinnerung. Über die Wiedereinführung der Stimme der Erinnerung in die historische Erzählung, in: Harald Welzer (Hg.), *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung*, Hamburg 2001, S. 41-62.

Sakralisierung der Nation im Diskurs der „geistigen Landesverteidigung“

Über die Perspektive einer Verschränkungsgeschichte ist für die Schweiz die Prägung des nationalen Diskurses der so genannten „geistigen Landesverteidigung“ durch religiöse Semantiken und Diskursbestandteile genauer in den Blick zu nehmen. Dies stellt noch weitgehend eine Forschungslücke dar. So ist zum einen die Frage nach der Prägung dieses Diskurskomplexes durch die katholische Kommunikationsgemeinschaft zu stellen – wie im übrigen auch nach derjenigen durch die protestantisch-liberale –, zum anderen jene nach Aneignungen des nationalen Masterdiskurses beziehungsweise von Bestandteilen desselben durch die katholische Kommunikationsgemeinschaft. Hierzu ist die Langzeitperspektive auf katholische Nationsdeutungen im schweizerischen Bundesstaat seit 1848 wichtig, in welchen das religiös-konfessionelle Diskursfeld das dominierende darstellte, was zu komplexen Mechanismen der Aneignung und Umdeutung, von Konfessionalisierung der Nation und Politisierung der Religion nicht zuletzt im Kontext der Konstituierung als Erinnerungsgemeinschaft führte.³³ Entsprechend vielschichtig sind die Mechanismen, über welche die Verschränkung von Religion und Nation in Diskursen der „geistigen Landesverteidigung“ wirkte und die – über die katholische Kommunikationsgemeinschaft hinaus – auch von anderen Diskursgemeinschaften inkorporiert wurden.

Auf der Ebene der diskursiven Regelmäßigkeiten ist sodann besonders nach Sakralisierungsmechanismen der Nation zu

³³ Siehe hierzu ausführlich: Franziska Metzger, *Religion, Geschichte, Nation*; dies., Die Reformation in der Schweiz zwischen 1850 und 1950. Konkurrierende konfessionelle und nationale Geschichtskonstruktionen und Erinnerungsgemeinschaften, in: Haupt/Langewiesche (Hg.), *Nation und Religion in Europa*, S. 64-98; dies., Identitätskonstruktion zwischen Nation und Konfession. Die Reformation in der katholischen (Kirchen-) Geschichtsschreibung der Schweiz, in: Kerstin Armbrorst-Weihs/Judith Becker, *Toleranz und Identität. Geschichtsschreibung zwischen religiösem Anspruch und historischer Erfahrung*, Göttingen 2010, S. 153-176.

fragen. Sakralisierungsmechanismen reichen auf liberal-nationaler, protestantisch geprägter, wie auf katholischer Seite weit ins 19. Jahrhundert zurück.³⁴ Dabei ist – in der Kontinuität – nun hinsichtlich der „geistigen Landesverteidigung“ nach der diskursiven Verschränkung von Nation und Religion ebenso wie nach einer von religiösen Diskursen losgelösten semantischen Prägung, gerade aber auch nach der Verknüpfung der semantisch-metaphorischen und der diskursiven Ebene zu fragen. Ich möchte hier die These formulieren, dass die Sakralisierung der Nation in der Schweiz der 1930er und 1940er Jahre Raum für beides schuf. Dies zeigt sich etwa im offenen Interpretationsraum, welcher durch die in Bezug auf den Diskurs der „geistigen Landesverteidigung“ zentralen, kanonisierenden Reden des katholisch-konservativen Bundesrates Philipp Etter geschaffen wurde.³⁵ Im Folgenden sollen drei zentrale Ebenen des

³⁴ Hier sind eindeutige Parallelen etwa zu Deutschland festzustellen. Zur Sakralisierung als Mechanismus siehe aus der Forschung zu Religion und Nation etwa: Frank-Michael Kuhlemann, Pastorennationalismus in Deutschland im 19. Jahrhundert – Befunde und Perspektiven der Forschung, in: Haupt/Langewiesche (Hg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, S. 548-586; Kevin Cramer, The Cult of Gustavus Adolphus: Protestant Identity and German Nationalism, in: Smith/Clark (Hg.), *Protestants, Catholics and Jews in Germany*, S. 97-120; Aleida Assmann, *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee*, Frankfurt/New York/Paris 1993; Hartmut Lehmann, Die Säkularisierung der Religion und die Sakralisierung der Nation im 20. Jahrhundert: Varianten einer komplementären Relation, in: Maner/Schulze Wessel (Hg.), *Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen*, S. 13-27; Friedrich Wilhelm Graf, Die Nation – von Gott „erfunden“? Kritische Randnotizen zum Theologiebedarf der historischen Nationalismusforschung, in: Krumeich/Lehmann (Hg.), *„Gott mit uns“*, S. 285-317.

³⁵ Siehe zu Etters Reden: Sarasin, Metaphern der Ambivalenz. – Als zentrale Reden Etters bezüglich des Diskurses der „geistigen Landesverteidigung“ hervorzuheben sind: Philipp Etter, *Sinn der Landesverteidigung. Ansprache zur Eröffnung der Zürcher Hochschulwoche für die Landesverteidigung am 11. Mai 1936 in der Eidgenössischen Technischen Hochschule*, Aarau 1936; ders., *Reden an das Schweizervolk, gehalten im Jahre 1939*, Zürich 1939, besonders „Das Land und seine Sendung“ (S. 9-19) sowie „Arbeitsfreudige Schweiz“ (S. 33-42); ders., *Sens et*

Diskurskomplexes der „geistigen Landesverteidigung“ systematisiert und im Hinblick auf Sakralisierungsmechanismen beziehungsweise ihr Sakralisierungspotential betrachtet werden: jene der Kulturalisierung der Nation durch eine Semantik der Gemeinschaft, jene einer national-religiösen Mission und jene einer göttlich bestimmten Finalität.

Ein zentrales Element des Diskurses der „geistigen Landesverteidigung“ stellte die Kulturalisierung und damit Essentialisierung der Nation dar, was stark über Gemeinschaftsbegriffe geschah, über welche sich eine wesentliche Verschränkung mit dem religiösen Diskursfeld herstellen ließ. So wurde das „bündische“ Element der schweizerischen Eidgenossenschaft betont, ein Diskurs der speziell in der katholischen Geschichtsschreibung des 19. und besonders der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verankert war und eine Kontinuität zur „alten“ Eidgenossenschaft herstellen sollte.³⁶ Die Schweiz sei, so Philipp Etter³⁷ in der Kulturbotschaft des

mission de la Suisse, Genf 1942, besonders „L'idée nationale Suisse“ (S. 119-144), „Sens et mission de la Suisse“ (S. 145-151) und „La démocratie Suisse“ (S. 153-194). Zentral und unter der Ägide von Bundesrat Etter entstanden: Botschaft des Bundesrates an die Bundesversammlung über die Organisation und die Aufgaben der Schweizer Kulturtwahrung und Kulturwerbung, in: *Bundesblatt*, 14. Dezember 1938, Jg. 90, Bd. II, S. 985-1033.

³⁶ Siehe besonders explizit: Robert Durrer, Die Einheit Unterwaldens. Studien über die Anfänge der urschweizerischen Demokratie, in: *Jahrbuch für Schweizerische Geschichte*, Zürich 1910; Hans Dommann, *Das Gemeinschaftsbewusstsein der V Orte in der Alten Eidgenossenschaft*, Stans 1943. - Siehe dazu: Franziska Metzger, *Religion, Geschichte, Nation*, S. 313-322.

³⁷ Philipp Etter (1891-1977): aus Menzingen (Kanton Zug); Jurist, katholisch-konservativer Politiker; seit 1918 und bis in die frühen 1930er Jahre zunächst Zuger Kantonsrat, dann Regierungsrat, Landammann und ab 1930 Ständerat; 1934 Wahl in den Bundesrat, wo er während 25 Jahren dem Departement des Innern vorstand; viermaliger Bundespräsident (1939, 1942, 1947, 1953). - Zu Philipp Etter siehe etwa: Martin Pfister, *Die Wahl von Philipp Etter in den Bundesrat 1934. Ereignisse, Ideologien, soziales Umfeld*, unveröffentlichte Lizentiatsarbeit der Universität Freiburg/Schweiz 1996; Josef Widmer, Philipp Etter, in: Urs Allematt

Bundesrates vom 9. Dezember 1938, keine Nation, sondern vielmehr eine „bündische“ Gemeinschaft – immer wieder auch als „geistige Gemeinschaft“ bezeichnet – dreier Kulturräume, welcher die Qualität einer natürlichen Einheit eingeschrieben worden sei.³⁸ Die Essentialisierung der Nation schloss die Verschränkung mit der schweizerischen Demokratie gerade nicht aus, sondern bestimmte diese vielmehr. Der Demokratiebegriff wurde organisch verankert. In den Diskurs der geistigen Landesverteidigung floss über den Gemeinschaftsdiskurs ein Demokratiekonzept ein, das ganz wesentlich dem katholischen Demokratiekonzept und dessen historischer Fundierung als „alt-eidgenössisch“ entsprach.³⁹ Prägend hierfür war Philipp Etters Schrift „Die schweizerische Demokratie“, in welcher er eine vorrevolutionäre und von den Ideen der Aufklärung unbeeinflusste Demokratiekonzeption propagierte.⁴⁰ So wurde das Signum des „ewigen Bundes“ ins Zentrum gerückt und in Zusammenhang mit der „alten“ Eidgenossenschaft gebracht. Die „alteidgenössische“ Ausrichtung des Demokratiediskurses der „geistigen Landesverteidigung“ konnte autoritäre Ideen einschließen und wirkte integrativ gegen rechts.⁴¹ Zugleich wurde der Begriff

(Hg.), *Die Schweizer Bundesräte. Ein biographisches Lexikon*, Zürich 1991, S. 389-394.

³⁸ Botschaft des Bundesrates an die Bundesversammlung. – Zur Begrifflichkeit des „Geistigen“ siehe auch: Etter, *Sinn der Landesverteidigung*; ders., *Sens et mission de la Suisse*, S. 149, 154-155. – Siehe auch: Zimmer, „A Unique Fusion of the Natural and the Man-made“; ders., *In Search of Natural Identity*.

³⁹ Siehe auch: Urs Altermatt, *Konfession, Nation und Rom. Metamorphosen im schweizerischen und europäischen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frauenfeld/Stuttgart/Wien 2009.

⁴⁰ Philipp Etter, *Die Schweizerische Demokratie*, Olten/Konstanz 1934.

⁴¹ Hier sind insbesondere die Ränder zu den Fronten interessant. Siehe u.a.: Aram Mattioli, *Zwischen Demokratie und totalitärer Diktatur. Gonzague de Reynold und die Tradition der autoritären Rechten in der Schweiz*, Zürich 1994; Davide Dosi, *Il cattolicesimo ticinese e i fascismi. La Chiesa e il partito conservatore ticinese nel periodo tra le due guerre mondiali*, Freiburg/Schweiz 1999; Stephan Aerschmann, *Katholische Schweizer Intellektuelle und der italienische Faschismus (1922-*

„Eidgenosse“ auch religiös konnotiert beziehungsweise konnte zumindest auch religiös gelesen werden. Diese Ebenen zeigen, wie der Diskurs der „geistigen Landesverteidigung“ die stabilisierende Wirkung eines kulturellen Codes entfalten konnte, der unterschiedliche Konzeptionen vereinigte.

Gerade an die essentialisierende Interpretation der schweizerischen Geschichte und Demokratie – und darauf wäre ein verstärktes Augenmerk zu richten – knüpfte der Diskurs der schweizerischen Sendung und Mission an, welcher zu einem eigentlichen Auserwähltheitsdiskurs gesteigert werden konnte. So in einer Rede Etters: „Der göttliche Schöpfer selbst hat die Einheit dieses Landes geschaffen und es ummauert mit starken Wällen von Granit und hartem Kalkgestein, damit es zugleich eine Festung sei [...]“. ⁴² Dabei ist die heilsgeschichtliche Dimension vor dem Hintergrund der Frage nach der Verschränkung von Religion und Nation besonders interessant, über welche in dem Auserwähltheitstopos die schweizerische Nation als christliche Nation konstruiert wurde, was sowohl über die nationale als auch über die religiöse Ebene funktionierte. Die historische Sendung wurde über religiöse, kulturelle und topographisch-organische Metaphern und deren Verschränkung – man könnte von der Verschränkung von Mechanismen der Historisierung und Topographisierung sprechen – konstruiert. Dadurch wurde die national-religiöse Dimension begründet. ⁴³ So wurde die schweizerische Nation gerade in der Verschränkung mit dem religiösen Diskursfeld moralisiert. Dies

1943), Freiburg/Schweiz 2002; Mooser, Die „Geistige Landesverteidigung“ in den 1930er Jahren; Thomas Metzger, *Antisemitismus in der Stadt St. Gallen 1918-1939*. Zu den Fronten siehe neuerdings: Thomas Metzger, Structures and Characteristics of Swiss Fascism: the *Fronten* 1933-1939, in: Altermatt/Marinov/Metzger/Mishkova/Weichlein (Hg.), *Trans-national perspectives on nationalism*.

⁴² Etter, *Das Land und seine Sendung*, S. 11. Siehe auch: ders., *Sinn der Landesverteidigung*, S. 12.

⁴³ Zur Bedeutung der topographischen Dimension im Nationbuilding siehe auch: Zimmer, In Search of Natural Identity.

manifestierte sich ganz wesentlich in der Gotthardmetapher, welche einen in der nationalen Imaginologie der Schweiz seit langem präsenten „mächtigen Signifikanten“ (Philipp Sarasin) darstellt, welcher eine topographisch-geographische, auf die Alpen und speziell das Gotthardmassiv zentrierte Mythisierung der Schweiz schuf und sich mit dem Gründungsmythos der schweizerischen Eidgenossenschaft verbinden ließ. Die Gotthardmetapher wurde zu einem Teil des Diskurses der „geistigen Landesverteidigung“ und bezeichnete und legitimierte seit 1940 den Rückzug der schweizerischen Armee ins Alpen-Réduit.⁴⁴ Zentral hinsichtlich der religiösen Diskursdimension und unmittelbar mit demjenigen der schweizerischen Sendung verbunden ist jener Diskursstrang, der besagt, die Einheit des Landes sei durch den göttlichen Schöpfer geschaffen worden, ummauert mit granitenen Wällen und Kalkgestein.⁴⁵ Religion statt Rasse war bei Philipp Etter in dem Diskurskomplex der „geistigen Landesverteidigung“ zentral.⁴⁶

Die nationalreligiöse Dimension der Gotthardmetapher ebenso wie ihre Doppeldeutigkeit, die zugleich „Anpassung“ und „Widerstand“ bedeuten konnte⁴⁷, ist hervorzuheben und wäre auf einer breiteren Quellenbasis zu analysieren. So ist neben ihrer abschließenden – auf den Widerstandsmythos hinauslaufenden – Dimension die verbindende, europäische Diskursebene hervorzuheben: der Gotthard als Verbindungsglied jener Kulturen, auf denen das Abendland beruhe, als Sendung der Schweiz für das Abendland. Aus dieser verbind-

⁴⁴ Sarasin, Metaphern der Ambivalenz, S. 178. Siehe auch: Guy P. Marchal, Das „Schweizeralpenland“: eine imagologische Bastelei, in: Ders./Aram Mattioli (Hg.), *Erfundene Schweiz. Konstruktionen nationaler Identität*, Zürich 1992, S. 37-50.

⁴⁵ Siehe besonders: Etter, Das Land und seine Sendung.

⁴⁶ Explizit in: Botschaft des Bundesrates an die Bundesversammlung, 999.

⁴⁷ Siehe dazu: Jakob Tanner, „Réduit national“ und Aussenwirtschaft: Wechselwirkungen zwischen militärischer und ökonomischer Kooperation mit den Achsenmächten, in: Philipp Sarasin/Regina Wecker (Hg.), *Raubgold, Reduit, Flüchtlinge. Zur Geschichte der Schweiz im Zweiten Weltkrieg*, Zürich 1998, S. 81-103.

denden Perspektive wurde dem göttlichen Gedanken und damit der Auserwähltheit der Schweiz eine Finalität – so die dritte Diskursebene – eingeschrieben. So etwa in Bundesrat Etters Rede „Das Land und seine Sendung“: „Uns ward die Aufgabe, im Herzen des Abendlandes Wache zu stehen an den Pässen und an den Quellen.“⁴⁸ Hier liegt die zentrale moralische Diskursebene der „geistigen Landesverteidigung“ im Krieg; eine Moralisierung der Nation wie der Religion⁴⁹, durch welche die nationale Politik legitimiert wurde. Über den Diskurs der Mission wurde die nationale, gegen innen gerichtete mit der universalen, auf das Abendland hin gerichteten Dimension verbunden und die moralische Überlegenheit der Schweiz im über den nationalen Raum hinausreichenden universalen christlichen Raum begründet.⁵⁰ Bei General Henri Guisan⁵¹ wurden gerade diese Alpenübergänge zum strategischen Konzept, wurde der Gotthard nicht nur zur Festung der Schweiz, sondern auch Europas. Darin liegt die Doppeldeutigkeit dieser Metapher, die als Ambivalenz von „Abwehr“ und „Verbindung“ gelesen werden kann, als

⁴⁸ Etter, *Das Land und seine Sendung*, S. 11.

⁴⁹ Zu Moralisierung von Nation und Religion siehe: Franziska Metzger, *Religion, Moral and the Nation*.

⁵⁰ So etwa in: „Schon die Geschichte allein bildet den unwiderlegbaren Beweis für die Notwendigkeit und universelle Sendung der schweizerischen Eidgenossenschaft [...]“ (Etter, *Arbeitsfreudige Schweiz*, S. 40.) Zu Universalisierung als Mechanismus der Moralisierung siehe: Franziska Metzger, *Religion, Moral and the Nation*.

⁵¹ Henri Guisan (1874-1960): aus Mézières (Kanton Waadt); Agronom, gleichzeitig militärische Karriere; bis zu seiner Ernennung zum Oberstdivisionär 1927 Milizoffizier; während des Zweiten Weltkrieges General der Schweizer Armee; im Juli 1940 Rede auf dem Rütli (sogenannter Rütli-Rapport) vor den Truppenkommandanten über den Beschluss der Zurücknahme der Armee ins Réduit. Der Mythos Guisans in enger Verschränkung mit dem Neutralitäts- und Widerstandsmythos hielt sich in der Nachkriegszeit über Jahrzehnte, besonders bei der Aktivdienstgeneration. – Zu Henri Guisan siehe etwa: Rudolf Jaun, Die militärische Landesverteidigung 1939-1945, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 47 (1997), S. 644-661.

Unabhängigkeit wie als Einfügen in das ambivalent gedachte „Neue Europa“.⁵²

Sakralisierung zeigt sich, wie in den aufgezeigten Diskursdimensionen zum Ausdruck kommt – und dies stellt eine weitere Dimension dar, die weiterzuverfolgen wäre –, gerade auch im Sinne einer Sakralisierung des Verhältnisses von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Der Mechanismus der Sakralisierung der Nation konnte zu einer heilsgeschichtlich-nationalistischen Deutung führen. Alles spiegelt sich in allem: Natur und Kultur – Diesseits und Jenseits – Geschichte und Heilsgeschichte.⁵³ Darin zeigen sich Mechanismen, welche in katholischen Diskursen der Nation im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhundert prägend waren. Man könnte von einer Präsentmachung verschiedener Zeitebenen, von einer Überblendung sprechen.⁵⁴ Insofern ist die hinter diesem Diskurs liegende Zeitlichkeit nicht nur endzeitlich, sondern zugleich präsentisch. Deutlich endzeitlicher und zugleich weniger national ausgerichtet war die heilsgeschichtliche Diskursebene demgegenüber bei integralistischen

⁵² Siehe zu dieser Ambivalenz besonders diskursanalytisch tiefenscharf: Sarasin, Metaphern der Ambivalenz. Siehe auch: Regula Ludi, Waging War on Wartime Memory: Recent Swiss Debates on the Legacies of the Holocaust and the Nazi Era, in: *Jewish Social Studies* 10 (2004), S. 116-152, 124-135.

⁵³ Dies kommt etwa darin zum Ausdruck, dass Etter davon spricht, dass die Schweiz keinen anderen „Ehrgeiz“ kennen würde, „als die ihm vom Schöpfer und von der Geschichte aufgetragene Sendung in Freiheit und Ehre zu führen“ (Etter, *Das Land und seine Sendung*, S. 13.). Auf diesen Diskursen aufbauend folgerte er: „Damit trage ich auch die Frage der Verteidigung dieses Landes empor auf eine höhere Ebene, auf eine Ebene, wo das Menschliche sich mit dem Ewigen berührt.“ (Etter, *Sinn der Landesverteidigung*, S. 10.).

⁵⁴ Dies kommt ebenfalls besonders klar zum Ausdruck in: Etter, *Sinn der Landesverteidigung*, etwa S. 8. Zum in der Produktion von Erinnerung zentralen Mechanismus der Überblendung siehe: Assmann, *Arbeit am nationalen Gedächtnis*. Zum Mechanismus der Präsentmachung siehe: Eelco Runia, Presence, in: *History and Theory* 45 (2006), S. 1-29; ders., „Forget about It”: „Parallel Processing” in the Srebrenica Report, in: *History and Theory* 43 (2004), S. 295-320.

Katholiken.⁵⁵ Wenn auch in liberalen, protestantisch dominierten Konstruktionen der Nation im 19. und frühen 20. Jahrhundert Sakralisierungsmechanismen zu finden sind – so besonders in Bezug auf Huldrych Zwingli, dem eine über die religiöse Bedeutung hinausreichende Bestimmung der Reformation in der Schweiz zugeschrieben wurde, wodurch patriotische und religiöse Ebene aufs Engste miteinander verschränkt und Kontinuitätskonstruktionen in Bezug auf die schweizerische Demokratie geschaffen wurden⁵⁶ –, so zeigten sich solche in einem verstärkten Ausmaß und mit zentraler integrativer Kraft in dem Diskurskomplex der „geistigen Landesverteidigung“.

Überfremdungsdiskurse, Antisemitismus und heilsgeschichtliche Deutungen

In Bezug auf den Antisemitismus ist mit Blick auf den Schweizer Katholizismus über die Verschränkung mit anderen Antidiskursen und die dominant modernismustheoretische Deutung derselben⁵⁷ hinaus gerade die Kopplung mit

⁵⁵ Siehe Franziska Metzger, *Religion als Gesellschaft?*

⁵⁶ So etwa im folgenden Zitat aus Wilhelm Oechsli's Schrift „Zwingli als Staatsmann“: „Zwingli bleibt die stolzeste Gestalt unserer Geschichte, und der Anteil, den die Schweiz durch ihn und Calvin an dem gewaltigen Verjüngungsprozess, welchen die Reformation für die Menschheit bedeutet, genommen hat, ist ihre grösste Tat.“ (In: *Ulrich Zwingli zum Gedächtnis der Zürcher Reformation 1519-1919*, Zürich 1919, zitiert S. 190.). Siehe auch etwa: Wilhelm Oechsli, *Bausteine zur Schweizer Geschichte*, Zürich 1890; ders., *Die Anfänge des Glaubenskonfliktes zwischen Zürich und den Eidgenossen 1521-1524*, Winterthur 1883; Rudolf Stähelin, *Huldrych Zwingli. Sein Leben und Wirken nach den Quellen dargestellt*, Basel 1897; und noch in den 1940er Jahren: Leonhard von Muralt, *Von Zwingli zu Pestalozzi*, in: *Zwingliana* 8 (1945), S. 177-186 sowie in: *Zwingliana* 9 (1951), S. 329-355.

⁵⁷ In der Schweiz sind die meisten Studien neueren Datums zum Antisemitismus im Katholizismus letztlich von einem Zugang auf antimodernistische Deutungsmuster geprägt. Wenn von diesem Erklärungsmuster aus gedacht wird, werden zwar antijudaistische Erklärungsmuster einbezogen, diese jedoch zumeist mit Fokus auf den Antimodernismus interpretiert. Durch eine Dezentrierung des Blicks, wie er hier vorge-

dem Diskursfeld der Nation und religiösem Endzeitdenken von analytischer Bedeutung. Gerade auch von dem Verhältnis von Religion und Nation ausgehend lässt sich Antisemitismus deuten.⁵⁸ So lässt sich die Perspektive auf die Kontinuitäten und Transformationen der Judenfeindschaft und die Verschränkung von christlichem Antijudaismus und modernem, auf die Nation bezogenem Antisemitismus verschärfen. Der gesteigerte Nationalismus der Zwischenkriegszeit konnte auf zwei traditionellen Diskursen aufbauen, die einen breit anschlussfähigen Raum für die Verbindung von Nation und Antisemitismus schufen, gerade auch in der katholischen Diskursgemeinschaft. Über die Verschränkung von Diskursen von „Anti-Christ“ und „Anti-Nation“, christlichem Antijudaismus auf der einen und modernem Antisemitismus auf der anderen Seite bestanden antisemitische Chiffren, über welche in der Schweiz gerade die Verbindung mit dem Diskurs der „geistigen Landesverteidigung“ geschaffen werden konnte.⁵⁹ Über die Verbindung zweier exklusiver Diskurs-

schlagen wird, ließe sich die Rolle antimodernistischer Deutungen – etwa von Krisenvorstellungen – in ihrer Verschränkung neu bewerten.

⁵⁸ Der nationale Bezug ist für den Antisemitismus des 19. Jahrhunderts teilweise in den Blick genommen worden. Zum Antisemitismus in der Schweiz des 19. Jahrhunderts, besonders dem katholischen, siehe die Beiträge in: Mattioli (Hg.), *Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960*, so besonders: Holger Böning, Die Emanzipationsdebatte in der Helvetischen Republik, S. 83-110; Aram Mattioli, Der „Mannli-Sturm“ oder der Aargauer Emanzipationskonflikt 1861-1863, S. 135-169; ders., Die Schweiz und die jüdische Emanzipation 1798-1874, S. 61-82; Blaschke/Mattioli (Hg.), *Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert*; Pascal Krauthammer, *Das Schächtverbot in der Schweiz 1854-2000. Die Schächtfrage zwischen Tierschutz, Politik und Fremdenfeindlichkeit*, Zürich 2000; Ulrich Köchli, Die Juden in der Schweizerischen Kirchenzeitung im 19. Jahrhundert, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 93 (1999), S. 19-39.

⁵⁹ Siehe Urs Altermatt, Religion, Staat und Gesellschaft in der Schweiz, in: *Jüdische Lebenswelt Schweiz. Vie et culture juives en Suisse. 100 Jahre Schweizerischer Israelitischer Gemeindebund (SIG)*, Zürich 2004, S. 377-387; Thomas Metzger, *Antisemitismus in der Stadt St. Gallen 1918-1939*; Aram Mattioli, „Vaterland der Christen“ oder „bürgerlicher Staat“? Die Schweiz und die jüdische Emanzipation, 1848-1874, in: Urs

ebenen – bezogen auf die Nation und auf den religiösen Faktor –, wurde seit der Gründung des modernen Bundesstaates eine doppelte Exklusion der Juden begründet.⁶⁰ Durch den Exklusionsdiskurs, der auf stark dichotomisierenden und polemischen, heilsgeschichtlich-deterministischen Semantiken aufbaute, ließ sich die Nation in einem exklusiven Modus sakralisieren. Dadurch wurde sie gerade auch über die Konstruktion als „christliche Nation“ essentialisiert. Dies war in der Zwischenkriegszeit besonders stark in der *Aufgebot-Bewegung* unter der Leitung von Jakob Lorenz⁶¹ und der *Katholische Front* der Gebrüder Carl und Fridolin Weder der Fall.⁶² Die doppelte Auserwähltheiterzählung in Bezug auf

Altermatt/Catherine Bosshart-Pfluger/Albert Tanner (Hg.), *Die Konstruktion einer Nation. Nation und Nationalismus in der Schweiz, 18.-20. Jahrhundert*, Zürich 1998, S. 217-235; Mattioli, *Die Schweiz und die jüdische Emanzipation 1798-1874*.

⁶⁰ Siehe auch: Altermatt, *Religion, Staat und Gesellschaft in der Schweiz*; Mattioli, *Die Schweiz und die jüdische Emanzipation 1798-1874*; ders., „Vaterland der Christen“; ders., *Der „Mannli-Sturm“*. Zum Vergleich mit Deutschland siehe etwa: Chris Clark, *The „Christian“ state and the „Jewish Citizen“ in Nineteenth-Century Prussia*, in: Smith (Hg.), *Protestants, Catholics and Jews*, S. 67-93.

⁶¹ Jacob Lorenz (1883-1946); aus St. Gallen; Nationalökonom; u.a. Experte des eidgenössischen Volkswirtschaftsdepartementes und interimistisch Direktor des eidgenössischen Statistischen Amtes; seit 1935 Professor für Soziologie und Wirtschaftskunde in Freiburg/Schweiz; 1933 Gründer der rechtskonservativen, nationalistischen und stark antisemitischen „Aufgebot“-Bewegung und Herausgeber der gleichnamigen Zeitschrift. – Zu Jacob Lorenz siehe: Haymoz, *Die alte „Neue Mitte“*; Markus Zürcher, Jakob Lorenz. Vom Sozialisten zum Korporationentheoretiker, in: Mattioli (Hg.), *Intellektuelle von rechts*, S. 219-238.

⁶² Fridolin Weder (1892-1983), aus Au (Kanton St. Gallen); Priester; Carl Weder (1897-1981), aus Au, Dr. theol., Journalist. Zusammen Gründung und Herausgabe der integralistisch-rechtskatholischen Zeitschrift „Das Neue Volk“ seit 1929; 1933 Gründung der politischen Bewegung „Katholischen Front“, die bis 1934 existierte. – Zu Fridolin und Carl Weder siehe: Andrea Imhof, *„Durch das kostbare Blut, ein neues Volk“: Die rechtskatholisch-integralistische Zeitung „Das Neue Volk“ 1929-1957*, unveröffentlichte Lizentiatsarbeit der Universität Freiburg/Schweiz 2002; Franziska Metzger, *Die „Schildwache“*; Thomas Metzger, *Antisemitismus in der Stadt St. Gallen 1918-1939*.

das Christentum und die Nation, geschaffen durch den nationalgeschichtlichen Mythos, wurde substantialisiert und moralisiert und über antisemitische und antijudaistische Diskurse in ihrer Exklusivität gestützt. Zugleich legitimierten beide Auserwähltheitsdiskurse antisemitische und antijudaistische Diskurse. Substantialisierung ging mit Verschleierung des Konstruktionscharakters einher, der Nation wie des Fremden.

Während in die Essentialisierung der schweizerischen Identität antisemitische Elemente integriert wurden, ist im Rahmen des Diskurskomplexes der „geistigen Landesverteidigung“ zugleich eine Tabuisierung des Antisemitismus festzustellen.⁶³ Damit war dieser Konnex gerade auch verschwörungstheoretisch anschlussfähig. Dies insofern, als der Diskurs der „geistigen Landesverteidigung“ über den zentralen Code der „Überfremdung“ häufig besonders gegen die so genannten „Ostjuden“ gerichtete implizit antisemitische Diskurse enthielt.⁶⁴ Der Überfremdungsdiskurs stellte ein Mittel der Kaschierung des eigenen Antisemitismus dar. Es handelte sich dabei um einen Code, bei dem es gar nicht mehr nötig war, von Juden zu sprechen. Gerade wegen seiner begrifflichen Ungenauigkeit hatte der Überfremdungsdiskurs über die politischen Lager hinweg eine breite Anschlussfähigkeit. Dabei ist die große Kontinuität dieses Diskurses hervorzuheben, der von der Jahrhundertwende von 1900 an bis in die

⁶³ Siehe zur Tabuisierung des Antisemitismus: Jacques Picard, *Die Schweiz und die Juden 1933-1945. Schweizerischer Antisemitismus, jüdische Abwehr und internationale Migrations- und Flüchtlingspolitik*, Zürich 1993,³ 1997.

⁶⁴ Zum Überfremdungsdiskurs im Katholizismus siehe besonders: Allematt, *Katholizismus und Antisemitismus*; Thomas Metzger, *Antisemitismus in der Stadt St. Gallen 1918-1939*; Arnold, *Die Ausland- und Flüchtlingshilfe des Schweizerischen Caritasverbandes 1933-1945*. Allgemein zum Überfremdungsdiskurs: Kury, *Über Fremde Reden*; ders., „... die Stilverderber“; Mächler, *Kampf gegen das Chaos*; Tanner, *Nationalmythos und „Überfremdungsängste“*.

heutige Zeit in unterschiedlichen Ausprägungen festzustellen ist.⁶⁵

Ganz allgemein ist besonders mit der Konstruktion von Scheinrealitäten, die auf scheinbar statistisch erwiesenen Zahlen basierten, eine strukturelle Nähe von Überfremdungsdiskursen zu Verschwörungstheorien hervorzuheben.⁶⁶ Wie Verschwörungstheorien lag dem Überfremdungsdiskurs der Mechanismus einer Täter-Opfer-Umkehr zugrunde, insofern als die Juden für das Entstehen des Antisemitismus verantwortlich gemacht wurden, was Ausdruck des Konstrukts eines Realkonfliktes ist.⁶⁷ Die so genannten „Ostjuden“ wurden zu Tätern stilisiert und zudem eine Dichotomisierung zwischen den Juden in der Schweiz als „eidgenössischen“, „guten“ Juden auf der einen und „Ostjuden“ auf der anderen Seite geschaffen. Dieser Mechanismus entsprach der katholischen dichotomischen Konstruktion eines so genannten „guten“, „christlichen“ und eines „schlechten“, rassistischen Antisemitismus und ließ sich mit jener koppeln.⁶⁸ Doch auch bei jenen Katholiken, die klar rassenantisemitisch argumentierten, so etwa Josef Böni, Hans Weber oder Mario von

⁶⁵ Siehe Kury, *Über Fremde Reden*; Misteli/Gisler, *Überfremdung*; Romano, *Vom Sonderfall zur Überfremdung*.

⁶⁶ Siehe theoretisch: Ute Caumanns/Matthias Niendorf (Hg.), *Verschwörungstheorien. Anthropologische Konstanten – historische Varianten*, Osnabrück 2001, darin besonders: Rudolf Jaworski, *Verschwörungstheorien aus psychologischer und aus historischer Sicht*, S. 11-30; Ruth Groh, *Verschwörungstheorien und Weltdeutungsmuster. Eine anthropologische Perspektive*, S. 37-45; Dieter Groh, *Verschwörungstheorien revisited*, S. 187-196; Ute Caumanns/Matthias Niendorf, *Raum und Zeit, Mensch und Methode: Überlegungen zum Phänomen der Verschwörungstheorie*, S. 197-210; Dieter Groh, *Die verschwörungstheoretische Versuchung oder: Why do bad things happen to good people*, in: Ders. (Hg.), *Anthropologische Dimensionen der Geschichte*, Frankfurt a.M. 1992, S. 267-304.

⁶⁷ Zur Konstruktion von Realkonflikten siehe ausführlich: Thomas Metzger, *Antisemitismus in der Stadt St. Gallen 1918-1939*, besonders S. 64-66.

⁶⁸ Zu dieser dichotomischen Konstruktion siehe für die Schweiz: Altermatt, *Katholizismus und Antisemitismus*; für Deutschland: Olaf Blaschke, *Katholizismus und Antisemitismus im Kaiserreich*, Göttingen 1997.

Galli⁶⁹, ist der Mechanismus der Opfer-Täter-Umkehr festzustellen, so in der Argumentation, die Juden seien Ausgangspunkt rassistischen Denkens.⁷⁰

Über die Sakralisierung im national-religiösen Bezug des gesteigerten Nationalismus in der Schweiz in den 1930er Jahren und dessen Verbindung mit Überfremdungsdiskursen, denen antisemitische Diskurse eingeschrieben waren, hinaus sind Sakralisierungsmechanismen in der Konstruktion eines heilsgeschichtlich-deterministischen Diskurses der Geschichte bis hin zur Deutung der Gegenwart zu finden. Auch hier ist die Verbindung mit antijüdischen Diskursen besonders interessant, wobei antijudaistisch-heilsgeschichtliche mit antimodernistischen Deutungen verbunden wurden. Der heilsgeschichtliche Determinismus wurde unmittelbar in die endzeitlich gedeuteten Ereignisse der Gegenwart eingeschrieben. Darauf haben in den letzten Jahren verschiedene Studien hingewiesen.⁷¹ So kamen im katholischen Diskurs-

⁶⁹ Josef Böni (1895-1974): aus Bazenheid (Kanton St. Gallen); Priester; 1926 Konversion zum Protestantismus; in den frühen 1920er Jahren Mitglied der stark antisemitischen Bewegung „Christenwehr“. Zu Josef Böni siehe: Christina Späti, Ein radikaler Exponent des katholischen Antisemitismus in den 1920er Jahren: Josef Böni (1895-1974), in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 92 (1998), S. 73-90; Thomas Metzger, *Antisemitismus in der Stadt St. Gallen 1918-1939*, S. 326-327. – Hans Weber: Professor für Biologie am Lehrerseminar in Rorschach; Autor verschiedener rassistisch-antisemitischer Publikationen, so besonders von Beiträgen in der katholischen Intellektuellenzeitschrift „Schweizerische Rundschau“. Zu Hans Weber siehe: Altermatt, *Katholizismus und Antisemitismus*, S. 174, 183; Thomas Metzger, *Antisemitismus in der Stadt St. Gallen 1918-1939*, S. 191. – Mario von Galli (1904-1987): aus Wien; Jesuit; 1935 aus Deutschland ausgewiesen, ab 1936 Mitarbeiter des Apologetischen Instituts in Zürich; 1939 im Auftrag desselben unter dem Pseudonym Andreas Amsee Publikation des Buches „Die Judenfrage“; 1945 wegen des Jesuitenartikels Ausweisung aus der Schweiz; Redaktions- und Vortragstätigkeit; Konzilsberichterstatter. Zu Mario von Galli siehe etwa: Altermatt, *Katholizismus und Antisemitismus*, S. 237-242.

⁷⁰ Siehe besonders: Altermatt, *Katholizismus und Antisemitismus*.

⁷¹ Siehe Keller, *Der Blutruf* (Mt 27,25); Franziska Metzger, *Die „Schildwache“*.

raum gerade auch mit Bezug auf die Vernichtung der Juden antijudaistische Muster zur Anwendung, worauf in der jüngeren Forschung an verschiedenen Stellen hingewiesen worden ist.⁷²

Sämtliche diskursiven Verschränkungslagen von Religion und Nation – „geistige Landesverteidigung“ und Überfremdungsdiskurs, antisemitisch-antijudaistische Verschränkungen sowie Endzeitdenken – wirkten sich auf die katholische Flüchtlingspolitik aus. Diese stellt in der Schweiz die unmittelbarste politische Ebene der Aktion dar, über welche eine konkrete Interaktion mit dem Nationalsozialismus bestand, weshalb sich hier denn auch am ehesten mit Konzepten wie Anpassung, Kollaboration oder Widerstand arbeiten lässt. Es könnte die These aufgestellt werden, dass die Verschränkung der Diskursfelder von Religion und Nation der zentrale Faktor in den Argumentationsmustern und dem Verhalten der katholischen Kommunikationsgemeinschaft gegenüber den Flüchtlingen war. Dieser Diskurskomplex integrierte das Verhalten der katholischen Caritas in die restriktive schweizerische Politik.⁷³ Auch hier wurde über den Mechanismus eines antisemitischen Realkonfliktes in einer Art prophylaktischem Antisemitismus eine Täter-Opfer-Umkehr konstruiert, was sich nicht nur in der Flüchtlingspolitik des Bundes, sondern auch im katholischen Diskurs mani-

⁷² Siehe hierzu ausführlicher das nächste Unterkapitel dieses Beitrags.

⁷³ Zur katholischen Flüchtlingsarbeit siehe besonders: *Von der katholischen Milieuorganisation zum sozialen Hilfswerk. 100 Jahre Caritas Schweiz*, hg. von der Caritas Schweiz, Luzern 2002, S. 105-160, darin besonders: Urs Altermatt, Caritas Schweiz: Von der katholischen Milieuorganisation zum sozialen Hilfswerk 1901-2001, S. 15-103; Jonas Arnold, Der Schweizerische Caritasverband 1933-1945, S. 105-160; Simone Prodoliet, Zwischen den Ambivalenzen: Zur Flüchtlingspolitik des Schweizerischen Caritasverbandes während des Zweiten Weltkrieges, S. 161-173; Arnold, Die Ausland- und Flüchtlingshilfe des Schweizerischen Caritasverbandes 1933-1945; ders., *Vom Transitprinzip zum Dauer asyl. Die schweizerische Flüchtlingshilfe 1933-1951*, unveröffentlichte Lizentiatsarbeit der Universität Freiburg/Schweiz 1997; Urs Altermatt, Schweizerischer Caritasverband 1901-2001, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 95 (2001), S. 179-196.

festierte.⁷⁴ Dabei ist gerade auf Ambivalenzen hinzuweisen, die sich etwa darin zeigten, dass eine indirekte Distanzierung der Caritas von einer rassistischen Sicht bestand, insofern als Religion der zentrale Faktor darstellte, zugleich aber nicht-getaufte Juden von der Hilfe ausgeschlossen wurden.⁷⁵

Während in der neuesten Literatur zur Caritas die Wirkung des inkorporierten Überfremdungsdiskurses angedeutet wird – so insbesondere in der Definition der Schweiz als Transitland, auf die Jonas Arnold hinweist⁷⁶ –, zeigt meines Erachtens die Tiefenanalyse des Verschränkungsverhältnisses von Religion und Nation gerade, dass der Blick auch vermehrt auf die religiöse Diskursebene zu legen ist, auf die Verschränklungs-lage von heilsgeschichtlichen Deutungen und religiös-endzeitlichen Diskursen und deren Auswirkungen auf konkrete Handlungsmöglichkeiten. Man könnte sogar die These aufstellen, dass diese Verschränkung anhand der Flüchtlingsfrage am besten angegangen werden kann. Sie wäre zudem gerade auch und noch stärker in einer Perspektive der *longue durée* auf den Protestantismus zu richten, in welchem schon im 19. Jahrhundert in Missionsvereinen sehr ähnliche Mechanismen sichtbar sind.⁷⁷

Religiöse Endzeitdiskurse

Verschiedene Mechanismen wie Historisierung und Mythisierung, Essentialisierung und organizistische Diskurse, welche

⁷⁴ Siehe Gerhard M. Riegner, Vorbeugender Antisemitismus, in: Madeleine Dreyfus/Jürg Fischer (Hg.), *Manifest vom 21. Januar 1997. Geschichtsbilder und Antisemitismus in der Schweiz*, Zürich 1997, S. 49-56; Thomas Metzger, *Antisemitismus in der Stadt St. Gallen 1918-1939*, S. 180-186.

⁷⁵ Siehe Arnold, *Die Ausland- und Flüchtlingshilfe des Schweizerischen Caritasverbandes 1933-1945*.

⁷⁶ Siehe Arnold, *Vom Transitprinzip zum Dauer asyl*.

⁷⁷ Siehe Thomas Metzger, *Vereinnahmende „Liebe“, heilsgeschichtliche Erwartungen und Judenfeindschaft. Der „Verein der Freunde Israels“ 1870-1945*, Vortrag an den Schweizerischen Geschichtstagen, Basel, 5. Februar 2010.

Gemeinschaftsbegriffe und entsprechende Abgrenzungen schufen, aber auch Mechanismen wie die Sakralisierung in der Verschränkung religiöser und nationaler Diskurse und Semantiken, wie sie in den Diskursen der „geistigen Landesverteidigung“ zum Ausdruck kamen und zentrale Strukturelemente darstellten, wie auch die Kopplung von modernem Antisemitismus und christlichem Antijudaismus ließen sich – in der katholischen wie in der protestantischen Kommunikationsgemeinschaft – mit endzeitlichen Krisensemantiken verbinden.

Die Frage des Endzeitdenkens, welche in einer längeren Perspektive zurück bis auf die Jahrhundertwende von 1900 und darüber hinaus in das frühe 19. Jahrhundert geöffnet werden sollte, hat im Kontext von Katholizismus, Nationalsozialismus und Antisemitismus in der Schweiz bis anhin erst wenig Beachtung gefunden. Zukunftsvorstellungen der Zwischenkriegs- und Kriegszeit wiesen große strukturelle Ähnlichkeiten zur Kulturkritik und zum Kulturpessimismus der Jahrhundertwende auf, wie sie sich nicht nur im religiösen, sondern auch im politischen und gesellschaftlichen Diskursraum manifestierten und dort unterschiedlich stark mit Religion verbunden waren.⁷⁸

⁷⁸ Siehe etwa: Walter Laqueur, *Fin-de-siècle: Once More with Feeling*, in: *Journal of Contemporary History* 31 (1996), S. 5-47; Olaf Blaschke, *Krise als gedachte Unordnung. Die katholische Bildungselite und die Krisenmentalität im Fin de siècle*, in: Michael Graetz/Aram Mattioli (Hg.), *Krisenwahrnehmungen im Fin de siècle. Jüdische und katholische Bildungseliten in Deutschland und in der Schweiz*, Zürich 1997, S. 247-269; Reinhart Koselleck, *Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von „Krise“*, in: Ders., *Begriffsgeschichten*, S. 203-217; Florian Krobb, *„Die Kunst der Väter tödtet das Leben der Enkel“: Decadence and Crisis in Fin-de-Siècle German and Austrian Discourse*, in: *New Literary History* 35 (2005), S. 547-562; Moritz Csáky/Johannes Feichtinger/Peter Karoshi/Volker Munz, *Pluralitäten, Heterogenitäten, Differenzen. Zentraleuropas Paradigmen für die Moderne*, in: Moritz Csáky/Astrid Kury/Ulrich Tragatschnig (Hg.), *Kultur – Identität – Differenz. Wien und Zentraleuropa in der Moderne*, Innsbruck et al. 2004, S. 13-43.

Endzeitdiskurse mit entsprechenden innerweltlichen und transzendenten Bezügen, durch welche die Zukunftserwartungen geprägt waren, ließen sich mit auf die Nation bezogenen Diskursen koppeln – parallel zur heilsgeschichtlich-nationalistischen Verschränkung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als zentralem Mechanismus – oder mehr oder weniger entnationalisiert allein auf die religiöse Ebene beziehen. Das Jüngste Gericht als letzte Krise der bisherigen Geschichte stand im Zentrum dieses religiösen Diskurses. Dabei ist die Verschränkung von Gegenwart und Zukunft mit dem Code der Immanenz und Transzendenz zentral: die Krise als Letztentscheidung mit eindeutigen Diesseits-Jenseits-Bezug.⁷⁹ Apokalyptisch-endzeitlichen Diskursen liegt in akzentuierter Weise die Vermittlung zwischen Transzendenz und Immanenz zu Grunde, über welche religiöse Kommunikation funktioniert und Kontingenz reduziert wird, indem diese Unterscheidung bzw. dieser Bezug gerade in die Immanenz eingeführt wird und damit in den Worten von Detlef Pollack „die Erreichbarkeit der Transzendenz in der Immanenz sicherstellt“, d.h. zwischen dem Bestimmten und Unbestimmten vermittelt.⁸⁰ Das dadurch eröffnete Spannungsfeld von Erreichbarem und Unerreichbarem, welches für religiöse Kommunikation ganz allgemein zentral ist,

⁷⁹ Zum Jenseitsbezug und -begriff siehe: Lucian Hölscher (Hg.), *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*, Göttingen 2007, darin besonders: Michael N. Ebertz, Tote haben (keine) Probleme? Die Zivilisierung der Jenseitsvorstellungen in katholischer Theologie und Verkündigung, S. 233-258; Alf Christophersen, „Das Jenseits ist die Kraft des Diesseits“. Zur Entwicklung protestantisch-theologischer Transzendenzdeutungen im 19. und 20. Jahrhundert, S. 179-202; Michael N. Ebertz, Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhundert, in: Karl Gabriel/Franz-Xaver Kaufmann (Hg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980, S. 89-111; Siegfried Weichlein, Sacrum – Profanum. Vom Herz-Jesu-Kult zum religiösen Event, in: *Zur Debatte* 35,1 (2005), S. 16-18.

⁸⁰ Detlef Pollack, Religion und Moderne. Zur Gegenwart der Säkularisierung in Europa, in: Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Große Kracht (Hg.), *Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert*, Köln 2007, S. 73-103.

wird, so könnte man sagen, in den apokalyptisch-endzeitlichen Diskursen reproduziert und zu einer Endentscheidung hin gesteigert. In diesem Zusammenhang wäre eine eingehendere Untersuchung der Deutung des Zweiten Weltkrieges – wie auch des Ersten – im Katholizismus, gerade auch in der Schweiz, von besonderem Interesse.

Aus meinen eigenen Forschungen kann ich das Beispiel der integralistischen Katholiken etwas ausführen. Die antirevolutionäre Frontstellung und das vehemente Katastrophenbewusstsein integralistischer Katholiken seit dem frühen 19. Jahrhundert bargen die Grundlage für ein für sie konstitutives apokalyptisch-endzeitliches Denken.⁸¹ Gemäß integralistischer heilsgeschichtlicher Logik erschienen die Weltkriege als Teil des göttlichen Strafgerichtes. Ähnlich wie nach der Französischen Revolution interpretierten sie die innerweltlichen Frontstellungen seit den 1930er Jahren zunehmend als übernatürlich-apokalyptischen Entscheidungskampf. In optimistischer Umkehrung zeigte sich auf der immanenten Ebene ein Rettungsoptimismus, der Glaube an die Rekatholisierung der Gesellschaft.⁸² Aus dem Strafgericht musste ein neues Abendland erwachsen, eine „radikale und totale Wiedergeburt der Völker“.⁸³ Die integralistischen Katholiken erwarteten nicht ein chiliastisches irdisches Messias-Reich, sondern eine lange Periode, in welcher eine „geistige Welt-

⁸¹ Siehe zu ähnlichen Thesen für den französischen integralistischen Katholizismus des 19. Jahrhunderts: Jean Séguy, *Sur l'apocalyptique catholique*, in: *Archives de sciences sociales des religions* 41 (1976), S. 165-172; Jean-Marie Mayeur, Mgr. Dupanloup et Louis Veuillot devant les „Prophéties contemporaines“ en 1874, in: *Revue d'histoire de la spiritualité. Revue d'ascétique et de mystique* 48 (1972), S. 193-204; Marina Caffiero, *Prophétie, millénium et révolution*, in: *Archives de sciences sociales des religions* 66 (1988), S. 187-190.

⁸² Siehe dazu: Franziska Metzger, *Religion als Gesellschaft?*.

⁸³ In *Die Wiedergeburt des Abendlandes. Eine Trilogie* (1941) von Robert Mäder zeigt sich dieser Optimismus besonders deutlich. Siehe auch etwa: Robert Mäder, *Maria siegt! Den Garderegimentern der streitenden Kirche gewidmet*, Basel 1935.

herrschaft der Katholiken“ errichtet würde.⁸⁴ Das übersteigerte Krisenempfinden, das sich in den 1930er und 1940er Jahren im Spannungsfeld von Endzeitangst und optimistischer Heilserwartung äußerte, führte zu einer Reihe von Rekatholisierungsbewegungen.⁸⁵ Der Glaube an die Immanenz des Übernatürlichen stand der modernen Welt diametral entgegen. Gerade in diese Amodernität projizierten die Integralisten die Rettung der Menschheit und stilisierten sich selbst zu apokalyptischen Streitern empor.⁸⁶ Als dialektische Ergänzung zur apokalyptischen Sicht kam auch in diesen Aktionen ein starkes Vertrauen in die Erlösung zum Ausdruck, weshalb sich von einem übernatürlichen, teleologischen Erneuerungstopos sprechen lässt.⁸⁷ Die Verbindung des endzeitlichen Denkens mit manichäischen Weltbildern und teleologischen Weltdeutungsmustern zeigt nicht zuletzt wiederum eine strukturelle Nähe apokalyptischer Deutungsdimensionen zu Verschwörungsmechanismen.

Über den Integralismus hinaus bleibt die Verschränkung der Deutung des Krieges mit der apokalyptischen Dimension eingehender zu analysieren. Zentral war in dem Endzeitdenken eine Enthistorisierung des Geschichtsbegriffs, was sich ganz wesentlich auf den Blick auf die Geschichte und Gegenwart des Krieges auswirken musste, die Gegenwarts- und Zukunftsgerichtetheit und der damit einhergehende Determinismus, die Aufladung der Gegenwart mit endgeschichtlicher Bedeutung. Auch das Beispiel Bundesrat Etters fügt

⁸⁴ Robert Mäder, „Die Zeit ist nahe!“ *Apokalyptische Betrachtungen*, Basel 1940, S. 16.

⁸⁵ Sie verfolgten eine katholische Erneuerung, um der inneren wie äußeren Krisensituation entgegenzuwirken, wobei die eucharistische und marianische Frömmigkeit im Zentrum standen. Siehe Franziska Metzger, *Die „Schildwache“*.

⁸⁶ Siehe etwa: Romanus, Der marianische Charakter der Christkönigsmiliz, in: *Schildwache*, 20. Oktober 1934.

⁸⁷ Die *Eucharistische Gebetsaktion* etwa wies offen auf einen Rettungsplan hin, durch welchen der „Weltkönig“ die Welt erneuern werde. Siehe etwa: Robert Mäder, Das Reich Gottes leidet Gewalt! Ein grosses Wagnis!, in: *Schildwache*, 6. Juni 1931.

sich hier ein und ist Ausdruck von Mechanismen der Verschränkung unterschiedlicher Zeitlichkeiten: Die historisch-mythologisierende Perspektive, die im Diskurs der „geistigen Landesverteidigung“ in zentraler Weise präsent ist, ist enthistorisiert und in die Ewigkeit gerückt und nimmt ihre Funktion zur Begründung gerade der Auserwähltheit und Mission⁸⁸ der Schweiz ein; eine Verschränkung der immanenten und transzendenten Ebene, welche transzendente, überzeitliche Bezüge als politische Legitimationsmechanismen schafft.

Das Spannungsfeld von Endzeitdenken und Rekatholisierungshoffnung führte über integralistische Kreise hinaus während des Zweiten Weltkrieges verschiedentlich zu verworrenen antijudaistischen Erklärungsmustern der Vernichtung der Juden. Die Motive von „Gottesmord“ und „ewigem Jude“ wurden in der apokalyptischen Weltsicht als Teil des Endzeitkampfes zwischen Christus und Antichrist gedeutet.⁸⁹ Auch die antisemitische Ausdehnung des „Christushass“-Motivs auf die zeitgenössischen Juden erhielt in diesem Zusammenhang eine endzeitliche Deutung.⁹⁰ Ganz drastisch wiederum im integralistischen Katholizismus: Bedeuteten die Ablehnung und der „Mord“ Christi für die Integralisten Ursprung und Beispiel der Verwerfung Gottes und der Gottlosigkeit, so erschienen der Karfreitag und die Zerstörung Jerusalems als Ursprung und Beispiel für Gottes Eingreifen.⁹¹ Verschiedene Autoren der *Schildwache* und des *Leiden*

⁸⁸ Siehe Etter, *Das Land und seine Sendung*; ders., *Sinn der Landesverteidigung*; ders., *Sens et mission de la Suisse*.

⁸⁹ Siehe etwa: Robert Mäder, *Reich gegen Reich*, in: *Schildwache*, 27. Oktober 1933; ders., *Siehe, wir steigen hinauf nach Jerusalem!*, in: *Schildwache*, 6. Februar 1939.

⁹⁰ Zur Verbindung traditioneller antijudaistischer Argumente mit solchen des modernen Antisemitismus siehe: Altermatt, *Katholizismus und Antisemitismus*, S. 109-118; Franziska Metzger, *Die „Schildwache“*, S. 222-247.

⁹¹ Siehe Robert Mäder, *Wo ist die Stadt auf dem Berge?*, in: *Schildwache*, 5. August 1944; *Kostbares göttliches Blut*, in: *Schildwache*, 2. März 1940.

Christi Boten etwa leiteten aus den gleichen übernatürlichen antijüdischen Bezügen die nationalsozialistischen Massenmorde an den Juden ab. Das „Judenvolk“ müsse „Zeugnis ablegen“ „von dem Verbrechen, das seine Vorfahren auf dem Calvarienberg begangen“ hätten.⁹² Sie gaben über die apokalyptisch-übernatürliche Konstruktion den nationalsozialistischen Verbrechen an den Juden und dem eigenen Nichteingreifen eine heilsgeschichtlich-theologische Begründung. Nicht zuletzt in den heilsgeschichtlichen Deutungsmustern findet sich eine Täter-Opfer-Umkehr. Dabei handelt es sich um ein Deutungsmuster, das über den Krieg hinaus weiterexistierte und auch als Vergangenheitsdeutung seine Kontinuität hatte, insbesondere in fundamentalistisch-integralistischen Kreisen.⁹³ Mit ihren endzeitlich-apokalyptisch, heilsgeschichtlich-selbstbewusst geführten Begründungen sind diese Diskurse mit den als antimodernistisch bezeichneten Deutungen des Antisemitismus allein nicht zu fassen. Für diese stärker auf die religiöse Ebene fokussierende Fragestellung wäre nicht nur eine Langzeitperspektive, sondern gerade auch ein vergleichender Zugang auf den Protestantismus zu suchen.⁹⁴

⁹² Eremita Scrutator, Gedanken zur Nachkriegszeit, in: *Schildwache*, 15. Januar 1944. Siehe auch etwa: Robert Mäder, Gericht über der Stadt, in: *Schildwache*, 28. November 1942; Das jüdische Rätsel, in: *Schildwache*, 3. September 1938. Im *Leiden Christi Bote* siehe auch etwa: Ein Heilig Blut-Zeuge bis zum Ende der Zeiten, in: *Leiden Christi Bote*, November 1943.

⁹³ Siehe für die USA besonders: Charles B. Strozier/Ayla Kohn, Das zweideutige Bild des Juden im Bewusstsein christlicher Fundamentalisten, in: Herbert Strauss et. al. (Hg.), *Der Antisemitismus der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1990, S. 67-68; Kathleen Stewart/Susan Harding, Bad Endings: American Apocalypse, in: *Annual Review of Anthropology* 28 (1999), S. 285-310.

⁹⁴ Siehe auch: Zsolt Keller, *Antisemitismus in der Schweiz 1943-1960. „Abwehr und Aufklärung“ des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes*, erscheint demnächst; Hermann Kocher, *Rationierte Menschlichkeit: schweizerischer Protestantismus im Spannungsfeld von Flüchtlingsnot und öffentlicher Flüchtlingspolitik der Schweiz 1933-1948*, Zü-

*Der Widerstandsdiskurs als Masterdiskurs in der
Überblendung von Erfahrung und Erinnerung*

In Bezug auf das Verhältnis von Erfahrung und Erinnerung ist für den Schweizer Katholizismus der Transfer der Diskurse der Wehrhaftigkeit und Auserwähltheit des Komplexes der „geistigen Landesverteidigung“ in den Widerstandsdiskurs der Nachkriegszeit genauer in den Blick zu nehmen. Die schweizerischen Erinnerungsdiskurse der Nachkriegszeit gründeten auf dem Mythos des nationalen „Réduits“, das vermeintlicher Weise eine nationalsozialistische Besetzung des Landes verhindert hätte, sowie auf jenem des Sonderfalls und der Neutralität. Die Zuspitzung des Diskurses der Auserwähltheit und Wehrhaftigkeit zum Widerstandsdiskurs wirkte mythisierend. Zu diesem Transfer gehörte nach dem Krieg die Konzentration auf den Abwehrdiskurs in Bezug auf den Nationalsozialismus, welcher die politisch-ideologischen und militärischen Ambivalenzen nicht in die Erinnerungsdiskurse einband, die sich gerade im Diskurs der „geistigen Landesverteidigung“ manifestiert hatten, wobei zum Ausdruck kam, dass es sich dabei auch nach dem Krieg um ein unterdefiniertes, interpretierbares Diskursfeld handelte. Der Widerstandsdiskurs, welcher sich zudem in die Reihe historischer Widerstandsmythen der schweizerischen Nationalgeschichtsschreibung einfügen ließ, wurde zu einem zentralen Masterdiskurs der schweizerischen Erinnerungs- und Geschichtsdiskurse der Nachkriegszeit, indem er einen Konsens mit stark integrativem Charakter schuf.⁹⁵ Er war Teil

rich 1996; Thomas Metzger, *Antisemitismus in der Stadt St. Gallen 1918-1939*; ders., *Vereinnahmende „Liebe“*.

⁹⁵ Siehe Imhof/Kleger/Romano (Hg.), *Konkordanz und Kalter Krieg*, darin besonders: Imhof, *Das kurze Leben der geistigen Landesverteidigung*, S. 19-83; Kleger, *Die nationale Bürgergesellschaft*, S. 111-171; Imhof, *Wiedergeburt der geistigen Landesverteidigung*, S. 173-247; Matthias Kunz, *Aufbruchstimmung und Sonderfall-Rhetorik. Die Schweiz im Übergang von der Kriegs- zur Nachkriegszeit in der Wahrnehmung der Parteipresse 1943-50*, Bern 1998; Claude Spiller, *Die Angriffe auf den katholischen Block in der Schweiz 1944-1946*, unveröffentlichte Lizen-

des Diskurses und der Praxis der Konkordanz, welche sich in der schweizerischen politischen Kultur in den 1950er Jahren schrittweise durchsetzte.

Der Widerstandsdiskurs hatte in den „Säuberungsdebatten“ der 1940er und 1950er Jahre seinen öffentlichen Höhepunkt. Diese Debatten, in denen öffentlich definiert wurde, welche Exponenten die schweizerische Unabhängigkeit während des Krieges gefährdet hätten, hatten den Charakter von „Bewährungsdebatten“ für die dominierende nationale Gesellschaft.⁹⁶ Zwar gehörte dazu der Faschismus- und Autoritarismusvorwurf an die Katholisch-Konservativen⁹⁷, gemäß welchem deren Mitprägung der gerade auch autoritären Auslegung und Revision der Verfassung und der Fixierung des Codes der „geistigen Landesverteidigung“ nun besonders von links-liberalen Exponenten als Gefährdungsfaktor für die Schweiz im Krieg gedeutet wurde. Doch förderte gerade die antikatholische Vorwurfslage die Etablierung eines eigenen katholischen Bewährungsdiskurses, innerhalb dessen

tiatsarbeit der Universität Basel 1999; Luc van Dongen, *La mémoire de la Seconde Guerre mondiale en Suisse dans l'immédiat après-guerre (1943-48)*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 47 (1997), S. 709-729; Kurt Imhof/Patrik Ettinger/Boris Boller, *Die Flüchtlings- und Aussenwirtschaftspolitik in der Schweiz im Kontext der öffentlichen politischen Kommunikation 1938-1950*, hg. von der Unabhängigen Expertenkommission Schweiz – Zweiter Weltkrieg, Zürich 2001; Markus Furrer, *Antikommunismus im Lichte der Schweizer Presse 1943-1949*, unveröffentlichte Lizentiatsarbeit der Universität Freiburg/Schweiz 1988.

⁹⁶ Siehe Georg Kreis, Vier Debatten und wenig Dissens, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 47 (1997), S. 451-476; Urs Altermatt, Zwischen Selbstbewusstsein und Defensive nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Ders., *Konfession, Nation und Rom*, S. 135-157.

⁹⁷ Siehe besonders: Paul Schmid-Ammann, *Der politische Katholizismus*, Bern 1945; Arthur Frey, *Aktiver Protestantismus*, Zürich 1943; ders., *Der Katholizismus im Angriff*, Zollikon-Zürich 1948. Siehe dazu: Altermatt, Zwischen Selbstbewusstsein und Defensive; Albert Gasser, *Bündner Kulturkampf. Vor 40 Jahren – Parteien- und Pressekrieg auf konfessionellem Hintergrund*, Chur 1987; Kocher, „Es ist zum Katholischwerden“!; Maissen, *Der politische Katholizismus im Urteil der NZZ*.

ambivalente Haltungen gegenüber Faschismus und Nationalsozialismus vergessen gemacht werden konnten und der Antisemitismus nicht reflektiert werden musste.⁹⁸ Gekoppelt mit demjenigen des Widerstandes wurden in bewusster Kontinuitätskonstruktion in die Zwischenkriegs- und Kriegszeit zurück Diskurse des Antikommunismus und Antitotalitarismus. Das Totalitarismuskonzept ermöglichte es, eine quasi synchrone Tradition des katholischen Antinationalsozialismus und Antikommunismus zu konstruieren.⁹⁹ Diese Diskurse setzten als Zukunftsunsicherheiten Krisendiskurse fort¹⁰⁰, welche bereits die Feindbilder der Zwischenkriegszeit wesentlich bestimmt hatten. Über die katholische Kommunikationsgemeinschaft hinaus ließen sich Antikommunismus und Antitotalitarismus in der „antiautoritären Gemeinschaftssemantik“ (Kurt Imhof) des Diskurses der „geistigen Landesverteidigung“ nach dem Krieg miteinander verschränken und als gemeinschaftskonstituierende Differenzbegründung leicht nationalistisch in den auf das Mittelalter zurückprojizierten Gründungsmythos der Wehrhaftigkeit der Schweiz integrieren.¹⁰¹

Gerade diese Verschränkungslagen stellten einen wichtigen Diskursmechanismus in der Produktion von Erinnerungs- und

⁹⁸ So Urs Altermatt, Die Hochhuth-Debatte in der katholischen Schweiz 1963, in: Silvia Käppeli (Hg.), *Lesarten des jüdisch-christlichen Dialoges. Festschrift zum 70. Geburtstag von Clemens Thoma*, Bern 2002, S. 19-32.

⁹⁹ Siehe Furrer, *Antikommunismus im Lichte der Schweizer Presse 1943-1949*; Thomas Metzger, Antikommunismus in der „Schweizer Rundschau“ nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Altermatt (Hg.), *Katholische Denk- und Lebenswelten*, S. 247-263

¹⁰⁰ Der Antikommunismus war in der Zwischenkriegszeit ein wesentlicher Diskursstrang und Bestandteil gerade auch antisemitischer Diskurse in der katholischen Kommunikationsgemeinschaft. Siehe Altermatt, *Katholizismus und Antisemitismus*.

¹⁰¹ Zum Antikommunismus als integrativen Diskurs siehe auch: Carlos Hanimann, *Antikommunismus in der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz 1947-1948. Das Verhältnis der SPS zu Kommunismus, Sowjetunion und Partei der Arbeit Schweiz zu Beginn des Kalten Krieges*, unveröffentlichte Lizentiatsarbeit der Universität Freiburg/Schweiz 2008.

Geschichtsdiskursen dar. Sie waren Ausdruck der komplexen Verschränkung der Erfahrungs- und Erinnerungsebene im Zusammenhang der jüngsten Vergangenheit¹⁰² und können wesentlich die Langlebigkeit entsprechender Deutungen zur Schweiz im Zweiten Weltkrieg mit erklären. Kontinuität wurde dadurch geschaffen, dass zentrale Diskurse der Vorkriegs- und Kriegszeit inkorporiert wurden und sich gerade in ihrer teleologischen Ausrichtung in die langfristigen Kontinuitätskonstruktion ausgehend von den Narrativen zur mittelalterlichen Geschichte integrieren ließen. Dadurch ließ sich die Exterritorialisierung von Nationalsozialismus ebenso wie von Antisemitismus fixieren und kanonisieren. Über die Kopplung mit einer moralischen Dimension dieser Diskurse wurde die nationale Gemeinschaft wie auch die religiöse als moralische Gemeinschaft noch einmal fixiert. In signifikanter Weise stellte sodann die Konstruktion der Kriegserinnerung jene Instanz dar, an welcher Konfessionskonflikte bezüglich der Vergangenheit noch einmal aufbrachen und einmal mehr exklusive, konfessionsbasierte Identitätsdiskurse produzierten. Über die Bewährungsdebatten hinaus kamen diese Konfliktlagen besonders in der Debatte um Rolf Hochhuths Stück „Der Stellvertreter“ noch einmal zum Vorschein.¹⁰³ Die Hochhuth-Debatte kann in Bezug auf die Schweiz als letzte öffentliche Debatte bezeichnet werden, welche eine katholische Gedächtnisgemeinschaft mobilisierte.¹⁰⁴ Seit den späten 1960er und besonders den 1970er Jahren kann eine parallele Fragmentierung nationaler und konfessioneller Narrative und von Kommunikationsgemein-

¹⁰² Für einen komplexen Zugang siehe auch: Welzer (Hg.), *Das soziale Gedächtnis*, darin besonders: Young, *Zwischen Geschichte und Erinnerung*.

¹⁰³ Siehe Nadine Ritzer, *Alles nur Theater? Zur Rezeption von Rolf Hochhuths „Der Stellvertreter“ in der Schweiz 1963-1964*, Freiburg/Schweiz 2006; Altermatt, *Die Hochhuth-Debatte in der katholischen Schweiz 1963*.

¹⁰⁴ Man könnte diesbezüglich von einem Milieuerhaltungsfaktor sprechen. Siehe Franziska Metzger, *Diskurse des Krieges*.

schaften als Erinnerungsgemeinschaften festgestellt werden, was Ausdruck einer Transformation und Dekomposition von kohärenten nationalen und konfessionellen Masternarrativen war.¹⁰⁵ Gerade der stark konsensuale Bezug auf die Nation transformierte auch die religiöse Diskursebene, wobei auch der religiös aufgeladene Diskurs der Auserwähltheit sich transformierte und nicht zuletzt die Zukunft des religiösen Diskurses enthob, auch wenn Teile der Semantiken weiter-existierten.

Die diskursgeschichtlichen Ausführungen zeigten auf, dass der Widerstandsdiskurs in der Schweiz – mit nationalem und katholischem, Kriegs- und Nachkriegs-Bezug – als Diskurs der Selbstbeschreibung und als moralisch codierter Begriff sehr nahe beim Masterdiskurs der so genannten „geistigen Landesverteidigung“ lag und insbesondere im engen Erfahrungs- und Erinnerungszusammenhang der unmittelbaren Nachkriegszeit zu einem Teil desselben wurde. Darin zeigt sich, dass die Schweiz, wenn auch in abgewandelter Form, da in dem nichtokkupierten Land nicht von Widerstand im handlungsbezogenen Sinn gesprochen werden kann und der Widerstand im Sinne eines Widerstandes der ganzen Nation und nicht einer bestimmten Gruppe konstruiert wurde, auf der diskursiven und semantischen Ebene sehr wohl an transnationalen diskursiven Mustern partizipierte. Waren Diskurse des Widersandes implizit während der Zwischenkriegs- und Kriegszeit innerhalb des Diskurskomplexes der „geistigen Landesverteidigung“ und explizit im Réduit-Denken präsent, so waren sie nach dem Krieg in der Verschränkung von Erfahrungs- und Erinnerungsebene in Bezug auf die Schweiz im Krieg eine wichtige identitätsbildende Diskursdimension, über welche von unterschiedlicher weltanschaulicher Seite innerschweizerische Inklusions- und

¹⁰⁵ Siehe auch: Oliver Zimmer, *Competing Memories of the Nation: Liberal Historians and the Reconstruction of the Swiss Past 1870-1900*, in: *Past and Present* 168 (2000), S. 194-226. Franziska Metzger, *Religion, Geschichte, Nation*.

Exklusionsprozesse vorgenommen wurden. Hierin zeigen sich die Mehrschichtigkeit entsprechender identitätsbildender Diskurse und der Mehrwert eines komplexitätssteigernden verschränkungsgeschichtlichen Zugangs auf Diskurse und Semantiken. Über den schweizerischen Kontext hinaus ist dieser diskurs- und semantikgeschichtliche Zugang für die Widerstandsforschung lohnend, indem der Blick auf Deutungen in der zeitgeschichtlichen Überlagerung im erfahrungs- und erinnerungsgeschichtlichen Zusammenhang bis hin zur Mythisierung ins Zentrum gestellt wird und durch den Fokus auf die Deutungsebene, auf den Gebrauch in der jeweiligen Zeit der Widerstandsdiskurs als normativer Begriff entmoralisiert und dekonstruiert wird.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Eine ähnliche Position, wenn auch in einer anderen Begrifflichkeit, verfolgt Peter Steinbach in Bezug auf die Widerstandsforschung: Peter Steinbach, Widerstandsforschung im politischen Spannungsfeld, in: Ders./Tuchel (Hg.), *Widerstand gegen den Nationalsozialismus*, S. 597-622.