

Uta Grundman

# Antisemit Ambiva

**Antisemitismus und Ambivalenz**

Walter Grundmann  
und die »Entjudung«  
des Christentums

Uta Grundman  
Antisemitismus und Ambivalenz



Uta Grundman

# **Antisemitismus und Ambivalenz**

Walter Grundmann und die »Entjudung«  
des Christentums

Wallstein Verlag

Beim vorliegenden Band handelt es sich um die überarbeitete, im März 2023 im Fach Sozialpsychologie am Institut für Soziologie der Leibniz Universität Hannover verteidigte Dissertation von Uta Grundmann. Ihr Entstehen und die Publikation wurden unterstützt von der Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur.

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

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

© Wallstein Verlag, Göttingen 2024

[www.wallstein-verlag.de](http://www.wallstein-verlag.de)

Vom Verlag gesetzt aus der Garamond Premier und der Source Sans

Umschlaggestaltung: Dagmar Puzberg und Uta Grundmann

ISBN (Print) 978-3-8353-5734-1

ISBN (E-Book, pdf) 978-3-8353-8731-7

# Inhalt

<b>Prolog: Nach dem 7. Oktober</b>	<b>9</b>
<b>1 Einleitung: Annäherungen an das Verstehen</b>	<b>13</b>
1.1 Zur These vom Antisemitismus als Weiblichkeitsabwehr	34
<b>2 Wer war Walter Grundmann? Ein Werdegang</b>	<b>47</b>
2.1 Herkunft	48
2.2 Literarische Erziehung und erwanderte Bildung	52
2.3 Wegbegleiter des Denkens	62
2.4 Zwischen Kirche und Politik	73
2.5 Zusammenfassung	96
<b>3 Das Unbewusste des Antisemitismus oder: Walter Grundmann mit Sigmund Freud gelesen</b>	<b>99</b>
3.1 Die Entstehung der Psychoanalyse aus dem Geist des Christentums	99
3.2 Der Trieb als das Andere der Kraft	110
3.3 Christuskraft als Manneskraft	125
3.4 Zusammenfassung	144

<b>4 Die Ambivalenz des Glaubens oder: Das »hermeneutische« Verhältnis der christlichen Theologie zur Gewalt</b>	<b>149</b>
4.1 <i>Gott und Nation, Religion und Rasse, Totale Kirche im totalen Staat: Die heilige Dreifaltigkeit des Nationalsozialismus</i>	<b>150</b>
4.2 Die politische Theologie des Christentums und die Bergpredigt	<b>163</b>
4.3 Der radikalisierte Jesus: Zur christlichen Semantik der nationalsozialistischen »Weltanschauung«	<b>170</b>
4.4 Die neutestamentlichen Grundlagen antisemitischer Argumentationsmuster	<b>177</b>
4.5 Juden und Frauen als »Figurationen« christlicher Hermeneutik	<b>194</b>
4.6 Das »dynamische Unbewusste« der Bergpredigt: Die Logik der Apokalypse	<b>210</b>
4.7 »Mein Kampf« mit Gott: Die Bergpredigt und ihre Interpretation durch Walter Grundmann	<b>231</b>
4.8 Der Antisemitismus als Abwehr von Weiblichkeit und Generativität	<b>264</b>
4.9 Zum Schluss	<b>283</b>
<b>Anmerkungen</b>	<b>287</b>
<b>Literatur</b>	<b>381</b>
<b>Register</b>	<b>411</b>

*In Erinnerung an meine Eltern  
Für meine Geschwister Michael und Gabriele  
und meinen Sohn Karl Lennart*





## Prolog: Nach dem 7. Oktober

Als am 7. Oktober 2023 im Radio die ersten schemenhaften Nachrichten über das, was in Israel geschehen war, an die Öffentlichkeit drangen, saß ich am Schreibtisch mit Blick in einen herbstlichen Garten und war umgeben von Stille. Am Nachmittag telefonierte ich mit einem Freund und hörte mich – zumindest zu diesem Zeitpunkt – etwas Seltsames sagen: Ich fühle Übelkeit und Panik, es sei gut, dass ich allein sei, um »das zu verarbeiten«, und dass »wir« – wer auch immer damit gemeint war – noch lange mit diesem Datum beschäftigt sein würden. Heute wissen wir, dass der 7. Oktober ein Tag war, nach dem die Wahrnehmung der Welt eine fundamental andere ist. Die »Verarbeitung« des mit ihm fortan verbundenen Traumas für Israel und seiner Nachwirkungen dürfte in Generationen zu denken sein. Dem Vernichtungsrausch von unvorstellbarer, unaushaltbarer, alles zerstörender menschlicher Gewalt an jüdischen (und nicht-jüdischen) Frauen und Männern, Kindern, Familien, Alten und Jungen, einem Verbrechen, welches das Selbstverständnis der ganzen israelischen Gesellschaft existenziell erschüttert hat, folgte der militärische Einsatz einer sich brutalisierenden israelischen Armee gegen die hochgerüsteten Terrortruppen der Hamas, ein Kampf, der zugleich ein Krieg gegen die palästinensische Zivilbevölkerung ist. Er hinterlässt einen zerstörten Lebensraum ohne funktionierende Infrastruktur und hat den Tod von Tausenden in Gaza gebracht, die noch leben würden, hätte die Hamas Israel nicht überfallen.

In der ganzen westlichen Welt dagegen werden öffentliche Gefechte im Spiegelkabinett geführt – es ist, als herrsche eine Art Heiliger Krieg im Denken, der sich am Terrorakt der Hamas entzündet hat und der alle konsensuellen Ordnungssysteme zu verwirren scheint. Obwohl ich mich seit über einem Jahrzehnt mit den Abgründen des Antisemitismus auseinandergesetzt habe, war ich nur bedingt auf das vorbereitet, was sich in Deutschland (denn nur darüber kann ich sprechen) seither beobachten lässt: Eruptionen von Schadenfreude über die Massaker paaren sich mit ihrem Verklären zum legitimen Widerstand oder mit dem Bagatelisieren, wenn nicht Leugnen, dass sie stattgefunden haben. Ausbrüche von Hass gegen Israel, dem die eigentliche Schuld an den Morden im eigenen Land gegeben wird, stehen neben der Rechtfertigung der Verbrechen, indem diese mit dem Unrecht an den Palästinensern verbunden und so »rationalisiert« werden. Das Wiederaufbrechen des Antisemitismus in seinen widersprüchlichsten Ausdrucksformen zeigt sich zum Beispiel an polemischen Vergleichen des Staates Israel mit Nazideutschland oder an der (scheinbar) vorreflexiven Verwendung von Begriffen wie »Apartheid« und »Genozid«, die als Vorwürfe an Israel adressiert werden, um es zu delegitimieren. Damit einher geht die diskursive Instrumentalisierung

dieser Antisemitismen in jede Richtung, die immer auf die Bloßstellung und Dif-famierung des jeweils anderen zielt. Auch fällt die Diskrepanz zwischen tatsächlichen Äußerungen und Debattenbeiträgen *und* der Berichterstattung in den Medien auf, die am Ende die öffentliche Wahrnehmung prägen und die Politik zur »Reaktion« zwingen. Dazu kommen die frappanten »Logiklücken« (Lennart Eriksson) in den universitären und kulturellen Diskursen, denen es in ihren selektiven Sympathiebekundungen (nach fast neun Monaten Krieg nachvollziehbar in der Regel für die Palästinenser) zumeist an Wissen fehlt über die Kompliziertheit der historischen und aktuellen Situation in Israel und ganz Palästina. Nicht zuletzt ist die Tatsache nicht zu übersehen, dass diese Sympathiebekundungen von einer Jugend getragen werden, deren Themen und Ängste von der Politik nicht ernst genommen werden, weil sie für die Zukunft der Jungen keinen Platz hat. Alles in allem scheint sich der gesellschaftliche Zustand einer »Störung des Kontaktes zur Realität« zu aktualisieren, von dem Eric Voegelin in Bezug auf *Hitler und die Deutschen* (so der Titel seines Buches von 1964) einmal gesagt hat, dass er von Menschen verursacht werde, »deren Existenz von ihrer *libido dominandi* durcheinandergebracht worden ist«. Der allgemeinen Konfusion im Denken konnte auch ich mich lange nicht entziehen, bis ich beim Wiederlesen meiner Texte in Vorbereitung auf die vorliegende Publikation begriff, dass ich mir selbst die Werkzeuge an die Hand gegeben hatte, diese aufzulösen.

Ich habe den Antisemitismus in diesem Buch ideengeschichtlich als ein in der individuellen Lebensgeschichte *und* durch gesellschaftliche »Codes« transgenerational vermitteltes, symbolisches Sinngefüge des Unbewussten gedeutet, das selbst- und herrschaftsstabilisierend wirkt, weil es mit seiner Hilfe gelingt, einen aktiven »Schutzschild« gegen passiv konnotierte Weiblichkeit und Generativität – die Repräsentationen von Ohnmacht und Abhängigkeit, Verlust und Vergänglichkeit – zu errichten. Seine Funktionen sind 1. die Überwindung dessen, was als beschämender Mangel an Männlichkeit empfunden wird, und 2. die Essenzialisierung von sozialen und politischen Gegensätzen. Auf diese Weise ließ sich verstehen, warum der Antisemitismus in immer wieder neuer ideologischer Gestalt persistiert und warum er so heftige Affekte provoziert. Dabei habe ich zeigen können, dass die archetypischen Grundmuster der Spaltungen in »Gut« und »Böse«, »Richtig« und »Falsch«, wie wir sie derzeit in vielen gesellschaftlichen Debatten erleben, nicht nur psychische Symbole für Wut und mit ihr verbundene Vernichtungsängste sind, sondern auch, dass die kommunikative Instrumentalisierung dieser Spaltungen durch Politik und Medien die moralischen Denkgerüste eines konservativen – autoritären, patriarchalischen und antipluralistischen – Weltverständnisses reproduziert und über dieses empathieverweigernde Herrschaftsprinzip Unbewusstheit erzeugt.

In Deutschland ist der Bezug zu den nationalsozialistischen Verbrechen an den europäischen Juden nach wie vor der zentrale Fixpunkt von Erinnerungspolitik,

die jedoch allmählich Risse bekommt. Seit vielen Jahren lässt sich beobachten, dass sich das (globale) kollektive Gedächtnis darüber neu konfiguriert: Längst ist der Konsens über die universelle Bedeutung des Holocausts unter Druck geraten, es scheint, als würde vor allem die junge Generation das Konzept des Verbrechens gegen die Menschlichkeit mit den Vorherrschaftsansprüchen des Westens in Verbindung bringen und mit Israel identifizieren. Das liegt vermutlich zum einen daran, dass das deutsche Verhältnis zu Israel schon früh davon bestimmt war, dass (West-)Deutschland von den USA rehabilitiert wurde (vgl. Mishra 2024), und zum anderen daran, dass Israel als *souveräner Nationalstaat*, der jedem Juden und jeder Jüdin auf der Welt Zuflucht vor dem Antisemitismus verspricht, auf ein Identitätsdogma baut, das ein zutiefst im christlich-europäischen, westlichen Denken verwurzeltes Projekt ist (vgl. Zimmermann 2024). Die obrigkeitgesättigte Geste, mit der Angela Merkel 2008 die Sicherheit Israels zur deutschen Staatsräson erklärte, hängt damit unmittelbar zusammen – und es überrascht eher nicht, dass sie heute dem Inbegriff von Männlichkeit, dem »starken« Staat einer extrem rechten Regierung gilt, die ihr Selbstbild mit erbarmungsloser Gewalt nachträglich durchsetzt, wo sie maßlos versagt hat, deren Politik jedoch durch die bundesrepublikanische Offerte legitimiert wird. Das Menschheitsverbrechen der Nationalsozialisten war freilich nicht nur die Ursache dafür, dass Israel 1948 nach dem Beschluss der Vereinten Nationen zur Teilung Palästinas gegründet wurde, sondern auch dafür, dass die Generalversammlung im gleichen Jahr die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte verabschiedete und die Konvention zum Völkermord annahm. Wenn Israel jetzt *verallgemeinernd* der Apartheid, des Kolonialismus und des Genozids bezichtigt wird, dann bedeutet das zunächst, dass die Wahrheit über den Ursprung der Begriffe verdreht wird (was eine zutiefst antisemitische Trope darstellt). Danach aber stehen Erklärung und Konvention selbst zur Disposition. Die Frage ist, in wessen Interesse das geschieht.

Bisher wenig thematisiert wurde, dass die Massaker der Hamas der grausame Ausdruck eines weltweit zunehmenden Okzidentalismus sind – des selbstermächtigenden Hasses auf den Westen, auf Demokratie, Liberalismus, Aufklärung und Rechtsstaat, auf Zivilisation und Emanzipation, schlechthin auf die Moderne und ihre pluralistischen Lebensentwürfe, ein Hass, der auf die deutsche Romantik zurückgeht und sich im 19. Jahrhundert über Russland globalisiert hat (vgl. Mishra 2017). Getrieben wird dieser Hass von der »Fixierung auf Männlichkeit« (ebd., 269) und einer tiefen Verachtung gegenüber Frauen und Sexualität (vgl. Buruma und Margalit 2005; Mishra 2018). Beide korrespondieren mit dem Antisemitismus, weshalb das Symbol des Hasses auf den Westen Israel ist. Der Dialektik von dem, was der Westen nach außen repräsentiert, und dem Hass darauf entspricht gleichwohl eine innere Polarität von Innovation und Zerstörung, Progression und Regression, Hoffnung und Enttäuschung, die auf den neutestamentlichen

Begriff der »Kraft« rekurriert. Letzterer fällt in der christlichen Theologie mit Jesus Christus zusammen und seine Transformationen bis in die Gegenwart sind unter anderem Thema meines Buches. Diese innere Polarität hat Muster von Semantiken hervorgebracht, deren gemeinsamer Nenner der Antisemitismus ist, damit für die aus ihr resultierenden sozialen und kulturellen Verwerfungen eine Projektionsfläche bereitsteht – eben der Konflikt zwischen Juden und Palästinensern, wenn nicht der zwischen Juden und der ganzen Welt. In diesem Konflikt »figurieren« Israel für die Dominanz des Westens und die Palästinenser für die Opfer von Neoliberalismus, Kapitalismus und Kolonialismus. Gleichzeitig werden auf die Palästinenser als nationale »Volksgemeinschaft« christliche Symboliken übertragen: Es waren die Nationalsozialisten, die den christlichen Antisemitismus in den 1930er-Jahren nach Palästina trugen (vgl. Küntzel 2004; Diner 2004, 470 ff.), indem sie die Palästinenser über wenig subtile Bildpropaganda mit Jesus Christus identifizierten – noch 1970 zeigt ein bekanntes Foto von Jassir Arafat auf einer Pressekonferenz in Amman im Hintergrund ein Plakat, auf dem Palästina in Gestalt Jesu am Davidstern gekreuzigt wird (vgl. Tarach 2022, 143–156). Heute besorgen diese Identifizierungen beispielsweise der World Press Award 2024 für das Bild einer palästinensischen Pietà oder das Foto eines verletzten Mannes bei der Einlieferung ins Nasser-Krankenhaus in Chan Yunis am 1. Dezember 2023, das in der *Zeit* abgedruckt wurde und im europäischen Bildgedächtnis eine Kreuzabnahme assoziiert. Der Vorwurf des Genozids an den Palästinensern bedeutet so gesehen: Israel begeht erneut den Gottesmord.

Das schier unfassbare Ausmaß der bestialischen sexuellen Gewalt der Hamas gegen Frauen und Mädchen, Kinder und Familien, die gesamte Lebenszusammenhänge über Generationen zerbricht, ist deshalb kein Zufall. Der Vernichtungswille gegenüber allem, was Lebensbejahung und Weltzugewandtheit bedeutet – beides haben die Nationalsozialisten im Judentum bekämpft, weil sie den Weg zur Unsterblichkeit versperren –, lässt sich jetzt als Lebensneid eines zerstörten Bewusstseins verstehen, das zu keiner lebendigen Verbindung mehr fähig ist. Panik bleibt also angebracht.

Berlin, im Juli 2024

# 1 Einleitung:

## Annäherungen an das Verstehen

Am Anfang stand die unvermittelte Konfrontation mit einem Bild: Auf der Fotografie aus dem Jahre 1939 ist das Schaufenster eines Bekleidungsgeschäfts in Wien zu sehen, beschmiert mit den Worten »Jude«, »Urlaub in Dachau«, dem Davidstern und einem Galgen, an dem ein strampelndes Strichmännchen hängt, auf dem Kopf ebenfalls einen Davidstern. Darunter ist zu lesen, dass »das Christentum mit dem Judentum nichts gemein« habe. Und: »Da im Lauf der geschichtlichen Entwicklung entartende jüdische Einflüsse auch im Christentum wirksam geworden sind, wird die Entjudung von Kirche und Christentum zur unausweichlichen und entscheidenden Pflicht in der Gegenwart des kirchlichen Lebens; sie ist die Voraussetzung für die Zukunft des Christentums.« Verfasser war der Theologe Walter Grundmann, »Begründer des Instituts zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das kirchliche Leben in Deutschland«, so die Erklärung in der Bildlegende. Walter Grundmann war mein Großvater.

Der Schock sitzt bis heute. Einer meiner Lehrer hatte mir, der damals 16-Jährigen, die Seite mit dem Foto und eben jener Bildunterschrift in der Dokumentation *Kennzeichen J. Bilder, Dokumente, Berichte zur Geschichte der Verbrechen des Hitlerfaschismus an den deutschen Juden 1933–1945* (Eschwege 1981) mit der apodiktischen Frage präsentiert: »Das war doch dein Großvater?!« Inzwischen habe ich eine Ahnung davon, wie groß das Gefühl von Macht gewesen sein muss, die jener Lehrer – ein protestantischer Theologe im Referendariat – glaubte, über mich als der Enkelin eines davongekommenen Täters zu haben. Wenn es denn seine Absicht war, mir die Augen für die Täterschaft meines Großvaters zu öffnen, so stimme ich mit ihm nachträglich zumindest in der Hinsicht überein, dass dieser auch als Theologe, der die meiste Zeit seines Lebens am Schreibtisch zugebracht hat, ein Täter war, der allein durch sein Schreiben und Sprechen mitschuldig geworden ist am millionenfachen Mord an den europäischen Juden – weil er mit beidem die mentalen und atmosphärischen Voraussetzungen dafür schuf, dass den Worten Taten folgten. Aber was trieb diesen Theologen, der vielleicht zehn Jahre älter war als ich (und damit ebenfalls zu den Nachgeborenen gehörte), zu einem solchen, durchaus brutal zu nennenden Akt gegenüber einer Schülerin, von der er nichts wusste als ihren nicht eben ungewöhnlichen Namen. Ich könnte ihn verstehen, wenn er ein Nachkomme jüdischer Überlebender gewesen wäre, was vermutlich nicht der Fall war. Heute erst kann ich sehen, dass sich in dieser Szene – die sich in einem sehr dunklen, wie eine Abstellkammer wirkenden Raum abspielte, in dem auf einer Anrichte mehrere Urnen standen – das gespenstische Nachleben

des Nationalsozialismus recht unverstellt präsentierte: als Weitergabe von Beschämung, nicht von Schuld.

Es war das Jahr 1982 in der DDR. Zweieinhalb Jahre später, am 8. Mai 1985, hielt der damalige westdeutsche Bundespräsident Richard von Weizsäcker vor dem Bundestag eine international viel beachtete Rede mit dem Titel »Zum 40. Jahrestag der Beendigung des Krieges in Europa und der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft«, in der er sich zur Verantwortung Deutschlands an deren Verbrechen bekannte und forderte, der »Wahrheit« über die deutsche Vergangenheit, »so gut wir es können[,] ins Auge zu sehen« und sich mit ihr auseinanderzusetzen. Es sind wenige Passagen, manchmal nur ein Halbsatz oder einzelne Wörter – wie »so gut wir es können« –, die andeuten, was die (vermutlich unbewusste) eigentliche Intention der Rede war: die »Normalisierung« des deutsch-jüdischen Verhältnisses durch die *Trennung* der deutschen Gegenwart von der deutschen Vergangenheit und somit die kollektive Entlastung der Deutschen in der Bestätigung ihrer »Wiedergutwerdung« (Eike Geisel) durch die Juden. Weizsäcker spricht davon, dass die »meisten Deutschen geglaubt [hätten], für die gute Sache des eigenen Landes zu kämpfen und zu leiden«, und sich dann herausgestellt hätte: »Das alles war nicht nur vergeblich und sinnlos, sondern es hatte den unmenschlichen Zielen einer verbrecherischen Führung gedient.« Er nennt den 8. Mai einen »Tag der Befreiung« vom »menschenverachtenden System der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft«, widerspricht dem (biblischen) Gedanken der Kollektivschuld (die auch die Nachgeborenen zu tragen hätten) und behauptet, die »Ausführung des Verbrechens« habe »in der Hand weniger« gelegen. Zu guter Letzt nimmt er das Alte Testament (die Hebräische Bibel) in Anspruch, als er darauf verweist, dass die »Erinnerung die Erfahrung vom Wirken Gottes in der Geschichte« sei und damit »die Quelle des Glaubens an die Erlösung«. <sup>1</sup> Die Rede ließ den Eindruck entstehen, dass die Deutschen mehrheitlich selbst Opfer gewesen waren und sich deshalb *mit den Juden* emotional identifizieren und durch diese Identifikation mit den Verbrechen der Väter »versöhnen« könnten (Jureit 2011, 82 f.; vgl. auch M. Czollek 2020, 20–24, 95–98); sie schuf den identitätsstiftenden »Rahmen«, der die Wiedervereinigung beider deutscher Staaten möglich machte. Das hatte damit zu tun, dass die Deutschen jetzt insgesamt als »geläutert« erscheinen konnten, denn auch in der DDR hatte der meist so bezeichnete Holocaust in den 1980er-Jahren Einzug in die offizielle Erinnerungskultur gehalten. <sup>2</sup> Den »Tag der Befreiung« hatte es dort freilich schon seit 1950 gegeben.

Jenseits der überwältigenden Konfrontation mit dem erwähnten Bild, auf das ich gestoßen worden war, wurden in meiner Kindheit und Jugend, die ich im thüringischen Weimar verbrachte, die Verbrechen der Nationalsozialisten an den europäischen Juden und ihre gesellschaftlichen Voraussetzungen nur verhalten thematisiert. Nicht, dass man es nicht hätte wissen können: Es gab Bücher wie je-

nes, in dem das Zitat meines Großvaters zu finden ist.<sup>3</sup> Vor allem in der Literatur konnte von Anfang an alles über diese Verbrechen gelesen werden, es gab zahlreiche Spielfilme und – trotz eindeutig propagandistischer Zielrichtung – Dokumentarfilme. Und auch in den Geschichtsbüchern wurden der industrielle Massenmord, die Deportationen, Konzentrationslager und die Gaskammern erwähnt – allerdings ohne darauf hinzuweisen, dass die Opfer vor allem Juden waren. Im Vordergrund der »Aufarbeitung« der Geschichte in der DDR stand eher das Gedenken an den kommunistischen antifaschistischen Widerstand. Mit der Erinnerung daran wurde die politische Leitidee verknüpft, den Antifaschismus als Ursprungsmythos der DDR zu setzen.<sup>4</sup> Er erlaubte es, die Verantwortung für die nationalsozialistischen Verbrechen kollektiv auf den Westen Deutschlands zu projizieren und eine Zukunft ohne Schuld und Scham vorwegzunehmen. Diese über Jahrzehnte andauernde verzerrte Wahrnehmung und das öffentliche »Beschweigen« (Jörn Rüsen) des Ausmaßes der Vernichtung hatten zur Folge, dass die Rückbindung der historischen Ereignisse an die individuelle Verantwortung der Zeitgenossen ausblieb und – anders als und doch wie in der Bundesrepublik – in der nachfolgenden Generation nicht gelang, weil sie durch die Leugnung der persönlichen Schuld der Älteren (eben dies gilt für beide deutschen Staaten) verdrängt worden war. Inwiefern die Tatsache, dass Walter Grundmann nach 1945, von seiner Wirkungsstätte Eisenach aus (dem Ort, an dem er das »Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben« gegründet hatte), durch seine in hohen Auflagen gedruckten Kommentare zum Neuen Testament zu einem der einflussreichsten Theologen in Ost- und Westdeutschland werden konnte, obwohl seine Vergangenheit bekannt war, mit der staatlich verordneten Antifaschismuskonzeption in der DDR im Zusammenhang steht, wird hier nicht zum Thema werden.

War es nach dem Krieg und noch in von Weizsäckers Rede eine Pathologisierung der nationalsozialistischen Täter, die ein neues Kollektiv »normaler«, das heißt von diesen »getäuschter« und »verführter« und deshalb für die Verbrechen nicht verantwortlicher Deutscher erzeugen sollte, setzte sich in der Geschichtswissenschaft nach 1990 – im Gleichklang mit den gesellschaftlich etablierten Erinnerungspraktiken der »Vergangenheitsbewältigung« – allmählich ein anderes »Normalitätsparadigma« (Rolf Pohl) durch, das gleichfalls als untrügliches Zeichen dafür genommen werden kann, dass die unbewussten Mechanismen der Verleugnung und Verdrängung nach wie vor wirksam waren (und sind). Es suchte, die Vernichtung der instrumentellen Vernunft administrativer, gewissermaßen übermenschlicher Planungsvorgänge unterzuordnen, die von »normalen« Tätern ausgeführt wurden, und ist wie das vorherige Schema als das fortgesetzte Bestreben anzusehen, sich nach der Auflösung der beiden deutschen Nachkriegsstaaten insgesamt vom historischen Erbe der Auslöschung des euro-



päischen Judentums abzusetzen und eine positive »Identität« *aller* Deutschen zu konstruieren (Perels und Pohl 2002). An den Schriften und dem Werdegang von Grundmann ist allerdings eine Genealogie des Denkens und Fühlens nachzuvollziehen, die der These von den vielen »normalen« Tätern zwar nicht grundsätzlich widerspricht, aber sehr deutlich werden lässt, wie problematisch dieses Paradigma ebenso wie der Begriff der Identität selbst sind. Beide beinhalten nicht nur formal, dass es ein »Anderssein« geben muss, das eindeutig von Konformität und Disziplinarität abgegrenzt und verworfen werden kann, sondern implizieren in der Regel, dass weltanschauliche, soziale oder ökonomische Kategorien auch biologisch bestimmt und damit *psychisch* einer Norm zugerechnet oder pathologisiert werden können (vgl. Gilman und Thomas 2016). Das aber entspräche der vormaligen »Rassenfrage«, wie sie Grundmann und andere gestellt haben.<sup>5</sup> Wenn also von »Normalität« die Rede ist, dann ist sie nicht zwangsläufig im Gegensatz zu einer möglichen Pathologie zu definieren, sondern schließt soziale Wahrnehmungs- und Verhaltensstörungen ebenso ein wie kollektive Wahnideen und den Verlust von reflexiver Rationalität, dialogischer Empathie und mitfühlender Moral (vgl. Pohl 2002). Dafür ist Grundmann ein beredtes Beispiel.

Zu den Schriften und der Biografie von Walter Grundmann liegen bereits zahlreiche Arbeiten vor – zu seiner führenden Rolle im sogenannten Entjudungsinstitut, zum Kontext seiner Zeit an der Universität Jena, zur Analyse seiner wissenschaftlichen Biografie und zu den Nachwirkungen seines theologischen Werks. Sie stammen ausschließlich aus dem Bereich der akademischen Theologie – zu nennen wären Arbeiten unter anderem von Susannah Heschel (Heschel 1994; 2001; 2002; 2008; 2015) und Leonore Siegele-Wenschkewitz (Siegele-Wenschkewitz 1994; 2000), Klaus Peter Adam (Adam 1994), Oliver Arnhold (Arnhold 2010), Lukas Bormann (Bormann 2009), Roland Deines (Deines 2007), Peter von der Osten-Sacken (Osten-Sacken 2002a; 2002b), Wolfgang Schenk (Schenk 2002) und Tobias Schüfer (Schüfer 1998; 2007). In meiner Darstellung geht es dagegen eher um eine kritische Auseinandersetzung mit den – zum Teil unbewussten – Denktraditionen, die sich nicht nur in den einschlägigen antijudaistischen und antisemitischen Theoremen von Grundmanns Werk niederschlugen, sondern auch eine Bedeutung für die transgenerationale Weitergabe besitzen, wie die beunruhigende Zunahme vergleichbarer antisemitischer Einstellungen in der Gegenwart beweist. Ich wollte nicht nur wissen, was der Antisemitismus ist und welche Ideen und Mentalitäten sich hinter ihm verbergen, sondern auch, wie sich eine historische Dynamik entfaltet, der ein Denken in der *Lingua Tertii Imperii*, der »Sprache des Dritten Reiches« (Klemperer 1947), zugrunde liegt und die über die Projektionen des Ausschlusses handelnde Destruktivität zu erzwingen scheint. Ich wollte wissen, wie Destruktivität entsteht und welche Bedingungen maßgeblich dafür sind, dass aus Ideen Taten werden – mit anderen Worten: Ich wollte

wissen, welche lebensgeschichtlich begründeten Vorstellungen und Fantasien, die in einem bestimmten gesellschaftlichen Klima zur Geltung kommen, mit solchen Prozessen verbunden sind. Obwohl ich zunächst nicht vorhatte, Walter Grundmanns Biografie eine ausführliche Darstellung zu widmen, erwies sich dies jedoch als notwendig, weil abstrakte Zusammenhänge erst wirklich anschaulich werden können, wenn eine konkrete »Fallgeschichte« zugrunde liegt. Ich beschreibe im zweiten Kapitel dieses Buches seinen Werdegang anhand seiner Herkunfts- und Bildungsgeschichte, seines Austauschs mit intellektuellen Wegbegleitern von Gerhard Kittel bis Rudolf Bultmann und seines Wirkens zwischen Kirche und Politik. Dafür waren mir neben seiner Autobiografie von 1969 – deren Manuskript sich unter anderem in Grundmanns Nachlass im Landeskirchenarchiv Eisenach befindet – private Aufzeichnungen über seine Kindheit und Jugend aus den Jahren 1945/46 zugänglich, die der Forschung bisher unbekannt sind. Beide scheinen auf den ersten Blick wenig hilfreich zur Beantwortung der gestellten Fragen zu sein. Die Autoren des umfangreichen Sammelbandes *Walter Grundmann. Ein Neutestamentler im Dritten Reich* (Deines, Leppin und Niebuhr 2007), der auf Vorträgen an der Theologischen Fakultät der Universität Jena im Sommersemester 2005 beruht, beklagen denn auch, dass Grundmanns Autobiografie nichts zur Aufklärung seiner Rolle im Nationalsozialismus beitrage, sondern lediglich von »apologetischen Bemühungen« geprägt sei (ebd., 13). Das ist geradezu verharmlosend formuliert – die wenigen abstrakten Sätze, die sich auf diese Rolle beziehen, sprechen ganz allgemein von »Fehlern«, die gemacht worden seien, von »getäuschem« und »missbrauchtem« Vertrauen durch die Nationalsozialisten und von der Herausforderung an die christliche Kirche, auf die »Verschärfung der Judenfrage« und die »jüdische Krise nach 1938« eine Antwort zu finden – ganz so, als träfe das Judentum zumindest eine Mitschuld an dem, was danach geschah (Grundmann 1969, 45 ff., 81). Alles in allem schien mir das ganze Manuskript die Botschaft an mich als Nachgeborene zu sein, dass nur derjenige über ihn urteilen könne, der sein Leben, eine »sehr gefährliche und opferreiche Angelegenheit« (ebd., 2), »miterlebt« hatte. Eric Voegelin bezeichnete diese Haltung schon 1964 als den »Alibitrick derer, die [emotional, U. G.] nichts miterleben können und dadurch an den Ereignissen mitschuldig werden«; das Argument sei der Lähmung bewirkende »Schild, den die Älteren vorhalten, wenn der anklagende und richtende Blick der Jungen sie trifft« (Voegelin 1965, 286). Die Lähmung zu überwinden konnte also für mich nur bedeuten, mir Methoden anzueignen, die den Schild durchdrangen. Mein Ausgangspunkt war die Überlegung, dass sowohl das Manuskript der Autobiografie als auch das erwähnte Memorandum über seine Kindheit und Jugend zum Zeitpunkt ihres Entstehens ausschließlich für die Familie und enge Freunde niedergeschrieben worden sind, denen Grundmann etwas über sein Leben mitteilen wollte. Zugleich war mir bewusst, dass ich seine Mit-

teilungen nicht umstandslos für bare Münze nehmen konnte, zumal sie einerseits von einem überschwenglichen Pathos und andererseits von einer seltsamen Entfremdung gekennzeichnet sind. Ich dachte, dass es sinnvoll sein könnte, Grundmanns Bild, das er von seiner Gegenwart und seinen Interessen, von seiner Kindheit, seinen Eltern, Lehrern und Wegbegleitern zeichnet, und das Selbstbild, das sich in diesen Manuskripten spiegelt und das sicher auch apologetische Züge trägt, mit seinen Schriften aus den Jahren zwischen 1931 und 1943 zu konfrontieren und in einem dialektischen Prozess des Close Reading, das heißt des phänomenologischen Lesens nahe am Text (vgl. Kain 1998), der geistesgeschichtlichen Kontextualisierung *und* einer Hermeneutik der Tiefenstruktur der Texte die zentralen Auslassungen und Leerstellen in seiner Biografie und deren unbewusste Bedeutung für seine Theologie sichtbar und damit verstehbar zu machen. Im Mittelpunkt dieser Arbeit stehen deshalb gerade diese Auslassungen und Leerstellen, sie können aber nur über das vorhandene Material erschlossen werden. Meine These an dieser Stelle ist, dass die »Leerstelle« Frau/Mutter und die damit korrespondierende Idealisierung des Vaters in den autobiografischen Texten Ausdruck von bestimmten lebensgeschichtlichen Interaktionserfahrungen sind, die Grundmanns antisemitische Einstellungen und seine Theologie geprägt haben. Schließlich ist nicht davon auszugehen, dass Grundmann (und das trifft auf *jeden* Antisemiten zu) als Antisemit zur Welt gekommen ist.

Ich selbst studierte von 1986 bis 1987 Theologie in Leipzig. Ausschlaggebend hierfür war die großbürgerliche, intellektuell anregende Atmosphäre im Hause meines Großvaters, die mich schon in meiner frühen Kindheit faszinierte – sie schien mir der Gegenentwurf zur institutionellen Bevormundung und zu den Denkverböten in der DDR zu sein. Das Erleben einer anderen Art von Indoktrination bewog mich später jedoch, dieses Studium abzubrechen und mich nach 1990 der Kunstgeschichte und den Kultur- und Medienwissenschaften zuzuwenden. Zwei Jahre nach dem Tod meines Vaters im Januar 2007, dessen letzte Lebensmonate von der öffentlichen Aufarbeitung der Rolle seines Vaters im Nationalsozialismus an der Universität Jena (Deines, Leppin und Niebuhr 2007) geprägt waren, und nachdem bekannt geworden war, dass dieser auch als Informant des Ministeriums für Staatssicherheit der DDR gearbeitet hatte (Bormann 2009), begann ich mich mit den Motiven des Denkens und Schreibens meines Großvaters ebenso wie mit den Bedingungen und Hintergründen für sein Schweigen und Verleugnen zu befassen. Auf der Suche nach einer Antwort begann ich ein Studium der Psychologie. Inzwischen hat es mir die jahrelange Auseinandersetzung mit den vielfältigen klinischen Konzepten der Psychoanalyse in Theorie und Praxis (durch meine Tätigkeit an einer universitären Forschungsambulanz) ermöglicht, die Voraussetzungen und Nachwirkungen des Denkens von Walter Grundmann auch in ihrer unbewussten Bedeutung in Worte zu fassen. Das Ergebnis ist der vorlie-

gende Band. In diesem Buch verfolge ich nicht die Absicht, ein wie auch immer gartetes klinisch-psychohistorisches Profil von Grundmann herauszuarbeiten oder seine Texte als exkulpierbare Mitteilungen aufgrund einer entlastenden Pathologie zu entschlüsseln, ohne deren historische Dimension oder soziale und religiöse Funktion zu reflektieren. Mir ist bewusst, dass allein die umfassende Beschäftigung mit seinem Werk als Versuch einer Rehabilitierung gewertet werden könnte. Doch das Bewusstsein für durchaus verallgemeinerbare innerpsychische Dynamiken und ihre Übersetzung in gesellschaftliche Verhältnisse hat wenig mit Nachsicht gegenüber einem Menschen zu tun, der seinerzeit einer der öffentlichkeitswirksamsten Antisemiten zumindest in Thüringen gewesen sein dürfte. Mir geht es vielmehr darum, mich anhand der Schriften des Theologen aus den Jahren 1931 bis 1943 an das herantasten, was Jan Assmann mit Sigmund Freud als das »dynamische Unbewusste« im kollektiven Gedächtnis einer Gesellschaft bezeichnet hat (Assmann 2005).

In diesem Buch bediene ich mich daher explizit psychoanalytischer Konzepte als einem heuristischen Instrument der Vermittlung einer subjektzentrierten Perspektive, die innerpsychische Dynamiken einbezieht, und einer sozial wie kulturell transformierten gesellschaftlichen Praxis, die sich in ideologischen Prägungen und politischem Handeln niederschlägt. Mit ihrer Hilfe kann es gelingen, die psychischen Wurzeln und Wirkungen der nationalsozialistischen Vernichtungsrhetorik und -politik, zu der Grundmann beigetragen hat, auch in ihrem affektiven und vor allem unbewussten Gehalt zu untersuchen, ohne vom »Subjektiven« aufs »Objektive« und umgekehrt psychologistisch-kausalogisch zu schließen. Denn es ist das Unbewusste, das mit seinen individuellen wie kollektiven Dynamiken den verbindenden »Link« zwischen subjektiven und objektiven Faktoren im historischen Prozess bereitstellt, und dessen Mitdenken in der Geschichtswissenschaft das Problem der Aufeinanderbezogenheit von Individuum und Gesellschaft löst (vgl. Klüners 2016).<sup>6</sup>

Am Anfang meiner Hypothesenbildung, was es mit Grundmanns Antisemitismus – und möglicherweise mit dem Antisemitismus überhaupt – auf sich hat, stand die Wahrnehmung meines eigenen erheblichen Widerstands beim Lesen beider autobiografischer Texte. Das mag nicht weiter verwunderlich erscheinen angesichts der in einem pathetischen Ton gehaltenen Idealisierungen der Kindheit und Jugend, von Vater, Mutter, Familie und »Heimat«, des apologetischen Rückzugs auf die ihm angediehene »national-konservativ bestimmte Erziehung«, die den Nationalsozialismus »vorbereitet« hätte (Grundmann 1969, 43, 55), der auf mich eitel wirkenden Selbstdarstellung, bei der ein selbstmitleidiges Sich-verkannt-Fühlen immer wieder durchbrach, der merkwürdigen Betroffenheit über ein lediglich angedeutetes Geschehen, der damit einhergehenden offensichtlichen biografischen Auslassungen und des Fehlens einer aufrichtig wirkenden Stellungnahme zur eigenen Rolle in der Zeit des Nationalsozialismus oder des Bekennt-

nisses zur Mitschuld an den antijüdischen Verbrechen und nicht zuletzt der seltsamen Identifikation mit Jesus Christus und der Überzeugung, darin werde ein »pneumabestimmtes Menschentum« realisiert (ebd., 96). Aber besonders an einer für mein ursprüngliches Interesse vollkommen irrelevanten Textstelle – so schien es jedenfalls – regte sich in mir ein derartiges physisches Unbehagen, dass es mich über die Jahre mehrere Versuche kostete, die Lektüre fortzusetzen. Grundmann schreibt hier über seine »Lebensgefährtin«, meine Großmutter, die ihn gelehrt habe, »wie recht Martin Luther hat, wenn er von einer treuen und guten Ehefrau sagt, sie sei eine besondere Gabe Gottes, und die Ehe so begründet sieht: Eheleute sind einander von Gott gegeben, und was Gott einem Menschen schenkt, das ist für ihn das Beste« (ebd., 14). Unmittelbar nach diesem Satz heißt es, dass es »im Gange des Lebens mit seinen Begegnungen unausbleiblich« sei, »daß einem Menschen begegnen, die verlockenden Eindruck ausüben und das Begehren erwecken«, und dass es ihm habe gelingen können, diese »Verlockungen nicht mächtig werden zu lassen« – vermutlich (?) durch die »ernste Erkrankung« seiner Frau, die ihn vor das Erkennen des Endes »unserer Gemeinsamkeit« gestellt hätte, wie er wiederum unmittelbar danach erwähnt, ohne Genaueres mitzuteilen. Er zitiert in diesem Zusammenhang allerdings den von ihm bewunderten Ersten Weltkriegs-Dichter Walter Flex mit den Worten, dass »keines Menschen Leben frei [ist] von kraftlosen Stunden« (ebd.).

Das gleiche körperliche Unbehagen erfasste mich später bei einer Textstelle in Grundmanns Schrift *Religion und Rasse* von 1933. Dort heißt es, dass »durch Rasenschande, durch Rassenmischung, durch Rassenkreuzung« die »blutmäßige arische Sittlichkeit« verdorben werde und »damit die kulturbildenden Fähigkeiten« des Volkes zerstört würden, das man »lieb hat«. Es sei deshalb die politische Aufgabe des Staates, das Recht im Hinblick auf die Frage der Ehe wiederherzustellen und der »Syphilisierung unseres Volkes« Einhalt zu gebieten, ein Vorgang, der »mit der seelisch-sittlichen Erotisierung« zusammenhinge und eine »Sünde wider die Natur«, den »Willen der ewigen Vorsehung« und ein »Unrecht gegen den Schöpfer« darstelle (vgl. Grundmann 1933, 8).<sup>7</sup> Selbstverständlich war mir bewusst, dass dieser Text heftigste antisemitische Aggressionen enthielt, ich verstand jedoch nicht, *was genau* meinen körperlichen Widerstand ausgelöst und vor allem nicht, warum ich auf beide Texte ähnlich reagiert hatte. Inzwischen in den gleich vorgestellten hermeneutischen Methoden geschult, wusste ich nur, dass ich mit meinem eigenen Unbewussten konfrontiert war und dass es galt, eben dieses unbewusste *Verhältnis* zwischen beiden Texten und mir als Leserin genauer zu untersuchen. Da ich nunmehr davon ausging, dass mein Unbehagen die Gegenübertragung auf seine nicht-sprachfähige, unbewusste Affektstruktur und Intentionalität war, musste der Text in seiner Anlage implizite Hinweise auf seinen latenten Sinn enthalten (vgl. Angeloch 2013, 527 ff.). Wenn es mir also gelang, diese

Gegenübertragung, das heißt meine Reaktion auf das Gelesene, systematisch zu analysieren und zu kontextualisieren, dann müsste es gelingen, die andeutungsweise in mir verhandelte Geschichte, das, worum es eigentlich geht, in Sprache zu verwandeln.

Etwa in der Zeit, in der ich begann, mich mit dem Gedanken zu befassen, eine wissenschaftliche Arbeit über Walter Grundmann zu schreiben, las ich im Zusammenhang mit einem Referat über das klinische Krankheitsbild der Dissoziation im Rahmen meines Psychologiestudiums Christina von Brauns kulturwissenschaftliche Studie über die Hysterie *NICHT ICH. Logik, Lüge, Libido* (Braun 1985). Von Braun geht es darin weniger um die seit der griechischen Antike so bezeichnete »Frauenkrankheit«, sondern sie begreift die Hysterie als den »blinden Fleck« der abstrakten Grundsätze, nach denen das abendländische Denken entstanden ist und seine Wirkungsmacht entfaltet hat: nämlich der Einschreibung der mathematischen Logik in die Materie, die mit der Verdrängung der sinnlich wahrnehmbaren Welt einhergeht. Für sie repräsentiert die Hysterie das »Prinzip der Unberechenbarkeit« und »Unvernunft« und damit den Widerstand des (nicht nur weiblichen) Körpers gegen die Macht des »Logos«, weshalb von Braun die Hysterie auch den unsichtbaren »Schlüssel« für die unbewussten Motivationen des historischen Prozesses nennt (ebd., 7 ff.). Im Buch gibt es ein Kapitel über das Verbindende der symbolischen, patriarchalen Geschlechterordnung, die das Ergebnis dieser Einschreibung ist, und des Antisemitismus – was wiederum mich auf die Idee brachte, dass mein Körper beim Lesen der Grundmann'schen Texte auf eben diese Wirkungsmacht reagiert haben könnte. Meine erste These lautete daher, dass ein bestimmtes symbolisches Verhältnis zu Weiblichkeit mit dem Antisemitismus korrespondiert, anders gesagt, dass Antisemitismus eine symbolische Form der Abwehr von Weiblichkeit ist (die sich auf höchst konkretistische Weise äußern kann). Später habe ich diese These dahingehend erweitert, dass der Antisemitismus als Abwehr von Differenz und Komplexität oder auch als Abwehr von Ambivalenz verstanden werden muss und die Abwehr von Weiblichkeit als eine Form davon.

Als ich darüber nachdachte, wie ich mich – meine These im Kopf – der Analyse von Grundmanns zunächst undurchdringlich und zum Teil verwirrend erscheinenden Texten nähern sollte (was auch daran gelegen haben mag, dass ich keine Theologin bin), dachte ich zuerst an Victor Klemperers »Notizbuch eines Philologen« *Lingua Tertii Imperii*, das schon 1947 im Berliner Aufbau-Verlag erschienen war und im Reclam-Verlag in Leipzig, in dem ich in den 1980er-Jahren arbeitete, von 1975 bis 1990 zehn Auflagen erhielt. Zu DDR-Zeiten besaß es für die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus den Status eines »Kultbuchs«, gerade weil es die *metaphorische* Sprache der Ideologie sezierte und die Frage nach dem Zusammenhang von Bild-Sprache und Gewalt thematisierte – womit sich in

gewisser Weise das eigene Erleben politischer Bevormundung und Repression bewältigen ließ. Das Bewusstsein, dass die realen Erfahrungen sich nicht vergleichen ließen, trat dabei in den Hintergrund vor den Parallelen der stereotypen Sprache in den Medien und Verlautbarungen der Amtsträger, was schon damals die Frage evozierte, wie viel Nationalsozialismus in der DDR aufgegangen war. Beim Wiederlesen von Klemperers Einleitung »Heroismus. Statt eines Vorworts« hatte ich jedenfalls das Gefühl, dass hier eine Antwort auf meine Fragen bei der Lektüre Grundmanns liegen könnte – abgesehen davon, dass sie mir eine Vorstellung davon gab, wie Sprachbilder über die Generationen hinweg unbewusst (fort-)wirken. So schreibt Klemperer, dass ihm oft auffiel,

»wie die jungen Leute in aller Unschuld und bei aufrichtigem Bemühen, die Lücken und Irrtümer ihrer vernachlässigten Bildung auszufüllen, an den Gedankengängen des Nazismus festhalten. Sie wissen es gar nicht; der beibehaltene Sprachgebrauch der abgelaufenen Epoche verwirrt und verführt sie. Wir redeten über den Sinn der Kultur, der Humanität, der Demokratie, und ich hatte den Eindruck, es werde schon Licht, es kläre sich schon manches in den gutwilligen Köpfen – und dann, das lag ja so unvermeidlich nah, sprach irgend jemand von irgendeinem heldischen Verhalten oder einem heroischen Widerstand oder von Heroismus überhaupt. Im selben Augenblick, wo dieser Begriff [...] ins Spiel kam, war alle Klarheit verschwunden, und wir staken wieder tief im Gewölk des Nazismus.« (Klemperer 1947, 10 f.)

Und weiter heißt es:

»Nicht umsonst hat die Sprache des Nazismus das neue und seltene Adjektiv neuromantischer Ästheten: >kämpferisch< in einen allgemeinen Umlauf gesetzt und zu einem ihrer Lieblingsworte gemacht [was im Hinblick auf Grundmann zu bestätigen ist, U. G.]. Kriegerisch war zu eng, ließ nur an die Dinge des Krieges denken, war wohl auch zu offenherzig, verriet Streitlust und Eroberungssucht. Dagegen kämpferisch! *Es bezeichnet in einer allgemeinen Weise die angespannte, in jeder Lebenslage auf Selbstbehauptung durch Abwehr und Angriff gerichtete, zu keinem Verzicht geneigte Haltung des Gemütes, des Willens* [ebenfals ein Begriff, der bei Grundmann häufig vorkommt, U. G.]. Der Mißbrauch, den man mit dem Kämpferischen getrieben hat, passt genau zu dem übermäßigen Verschleiß an Heroismus bei schiefer und falscher Verwendung des Begriffs.« (ebd., 14, Hervorhebung U. G.)

Durch Klemperer kam ich also auf die Idee, dass es für mein Vorhaben hilfreich sein könnte, mir Grundmanns Verwendung von Metaphern genauer anzusehen.

Eine Metapher im Rahmen dieser Untersuchung meint ein figuratives sprachliches Mittel der Übertragung (von altgriech. μεταφορά) des Seelischen – von sensorischen Körperempfindungen, von Affekten und Emotionen, das heißt von konkreten, intuitiven, körperlich-sinnlichen Erfahrungen und implizitem Wissen (also dem, *wie* wir uns in die Welt gestellt *fühlen*) – in unbewusste Bilder, die wiederum in abstraktere Konzepte übersetzt werden; sie weist auf etwas hin, »was außerhalb ihrer selbst liegt und explizit nicht *gesagt* werden kann« (Buchholz 2008, 555; Hervorhebung im Original). Erst Metaphern ermöglichen sinnhafte Kommunikation, denn sie reduzieren Komplexität, organisieren Erfahrungen und formen die Vorstellungen darüber, wie wir die Welt begreifen und über zentrale Aspekte des menschlichen Lebens – zum Beispiel Moral – nachdenken. Sie aktivieren Gefühle und Erinnerungen und können diese verändern, sie provozieren Erwartungen, beeinflussen Urteile und Entscheidungen. Metaphern haben eine weltbildkonstruierende Funktion, weil sie der Wahrnehmung, dem Denken und Handeln unvermeidlich einen fokussierenden emotionalen »Rahmen« verleihen und durch diesen strukturieren, definieren und steuern (was auch bedeutet, dass Aspekte der Realität zum Verschwinden gebracht werden). Auf diese Weise entstehen unterschiedliche (implizite) Wertungen einer Sache oder eines Ereignisses – zum Beispiel in der Frage, ob eine Auseinandersetzung als kriegerisch oder als spielerisch *zu sehen* ist (vgl. ebd., 562, 565 sowie Buchholz und Gödde 2005, 684, 704; Lakoff und Wehling 2008, 13 f., 55). Mit anderen Worten, Metaphern entfalten Wirkung durch ein *Sehen-als*, woraus sich beispielsweise kulturelle Vorstellungen entwickeln, die in Raummetaphern ausgedrückt werden (Buchholz 2008, 564, 566) – weil sich unsere Körper von Anfang an im Raum bewegen: Für das Unbewusste, in dem unsere körperlichen Raum-, Bewegungs- und Interaktionserfahrungen eingelagert sind, ist »oben« gleich »hoch« gleich »mehr« und »besser« und ist deshalb positiv zu bewerten, während »unten« »niedrig« bedeutet und mit »weniger« oder »schlechter« konnotiert wird, also eine negative Bewertung erfährt (ebd.; vgl. auch Lakoff und Johnson 1997, 23 f.). Nach diesem Muster entstehen zum Beispiel auch Metaphern für Moral, also Vorstellungen darüber, was gut und was schlecht ist: Da sie sich aus der Erfahrung menschlichen Wohlergehens ergeben, das meist auf dem Erleben beruht, körperlich stark oder gesund zu sein, schließen wir unbewusst, dass Moral und Gesundheit (mit Kontrolle, Tugend und Reinheit) eine Kategorie bilden, hingegen Unmoral und Krankheit (mit Kontrollverlust, Laster und Schmutz) eine andere (vgl. Lakoff und Wehling 2008, 32 f.).

Diese Schemata oder Rahmen, das heißt die Art und Weise, wie wir auf die Welt schauen und unsere Erfahrungen organisieren (im Hinblick auf Richtung und Ziele, auf Kraft, Gleichgewicht, Kontinuität, auf Gegensätze wie innen oder außen, dunkel oder hell, schwer oder leicht, viel oder wenig, weit oder eng, voll



oder leer, verbunden oder getrennt usw.), werden in der frühen Sozialisation geprägt und später auf neue Situationen übertragen. Deshalb *ist* es wichtig – so wenige Historiker und einige Soziologen wie Aleida und Jan Assmann, Norbert Elias, Mario Erdheim, Erich Fromm, Miriam Gebhardt, Alfred Lorenzer und andere, auf die ich mich beziehe –, familiäre Erziehungsstile und ihre normativen kulturellen Bedingungen, die das Unbewusste im Prozess der intergenerationellen Transmission repräsentieren, in die historische Betrachtung von gesellschaftlich-politischem Denken und Handeln einzubeziehen (vgl. Klüners 2016, 660–666). So konnten George Lakoff und Elisabeth Wehling, Vertreter der Kognitiven Linguistik in den USA, inzwischen zeigen, dass und warum Menschen Begriffe wie Gott, Volk und Nation in familialen Kategorien denken und ihnen menschliche Merkmale und Motivationen zuschreiben. Darüber hinaus erklären sie, inwiefern sich zwei fundamentale, gegensätzliche moralische Denkmuster definieren lassen, die auf die physische und emotionale Beschaffenheit von frühen Erfahrungen zurückzuführen sind und sich in *konservativen* oder *progressiven* – ich würde ergänzen: *essenzialistisch-identitären* oder *pluralistischen* – politischen Ansichten widerspiegeln (Lakoff und Wehling 2008, 35–39). Vereinfacht gesagt, stellen Lakoff und Wehling ein autoritäres, patriarchalisches und hierarchisches Konkurrenzmodell, das sich kommunikativ auf Dichotomien wie Gut und Böse, Stärke und Schwäche, Richtig und Falsch sowie Gehorsam und Ungehorsam stützt (und in dem dann Bestrafung als moralische Aufgabe aus Liebe und dem Glauben, Gutes zu tun, *gesehen* wird), einem Modell der sozialen Erfahrung von grundlegender Fürsorge und Verantwortung gegenüber, das auf einem dialogischen Prinzip und Mitfühlen durch Zuwendung beruht (ebd., 40–61). Auf die politische Sphäre übertragen resultiert aus dem ersten Modell – dem, mit dem wir es in diesem Buch in vielfältiger Weise zu tun haben werden –, dass die Logik von Gut und Böse, Stärke und Schwäche usw. in der Sprache der Politik und Propaganda den gedanklichen Rahmen einer konservativen Wertemoral aktiviert und damit den Schluss, dass der Kampf gegen das Böse moralische Pflicht ist, der auch Gewalt als Mittel zum Zweck legitimiert und ungerechtfertigte Bestrafung als kleineres Übel hinnimmt. Zudem muss das autoritäre, konservative Wertesystem grundsätzlich das progressive Moralmodell bekämpfen, weil dieses die Legitimität von Autorität als solcher infrage stellt (ebd., 50, 105–108). Selbstverständlich treten beide Muster in der Realität selten in Reinform auf – interessant für meine Überlegungen aber war, dass Sigmund Freud eben dieses Begriffspaar *progressiv-konservativ* für seine Gegenüberstellung von Lebens- und Todestrieb wählte (Freud 1920, 246 ff.). Im dritten Kapitel dieser Arbeit habe ich deshalb zwei Texte von Walter Grundmann aus dem Jahr 1931, ein politisches Pamphlet mit dem Titel *Im Kampf um Gott* (Grundmann 1931) und seine Dissertation *Der Begriff der Kraft in der neuteamentlichen Gedankenwelt* (Grundmann 1932), mit Texten von Freud, insbe-

sondere mit dessen Triebbegriff, konfrontiert und vor dem Hintergrund meiner bereits genannten Thesen dialektisch interpretiert. Im vierten Kapitel, das sich mit der Bergpredigt und dem Verhältnis zwischen theologischer Hermeneutik und Gewalt befasst, verschiebe ich meine Perspektive insoweit, als mich hier eher die unbewusste Übersetzung der christlichen in die religiöse Botschaft des Nationalsozialismus interessiert, die ich mithilfe von Grundmanns Dissertation und anhand seiner Interpretation der Bergpredigt nachvollziehe und die bis in die Gegenwart verfolgt werden kann. Anders gesagt, ich behaupte hier, dass der Nationalsozialismus die *maskierte Gestalt* des Christentums angenommen hat, was sich anhand von Grundmanns Schriften belegen lässt.

Die Beschäftigung mit der Bedeutung und Wirkungsweise von Metaphern bekräftigte meine These, dass dem Antisemitismus eine bestimmte Vorstellung von Geschlechterdifferenz und ein bestimmtes symbolisches, kulturell definiertes Verhältnis zu Weiblichkeit zugrunde liegen – die sich, so wäre hinzuzufügen, in der Hauptsache mit dem konservativen Moralmodell nach Lakoff und Wehling verbinden. Denn ein anschauliches Beispiel dafür, wie Metaphern soziale und moralische Kategorien im Hinblick auf die Geschlechter bilden und die Wirklichkeit zu »Weltanschauungen« formen, ist die historische Wahrnehmung der Geschlechterbeziehung, die Jahrhunderte lang Frauen und Männer mehr oder weniger als *ein* Geschlecht »gesehen« hat, das sich entweder nach »innen« oder nach »außen« stülpte (Laqueur 1992; vgl. Buchholz und Gödde 2005, 682). Das metaphorisch gesehen umgekehrte Entweder-oder von *innen* und *außen* als Repräsentanz der Dichotomie von Gut und Böse wird uns im Kapitel zur Bergpredigt ausführlich beschäftigen; wir werden aber auch sehen, dass sich hinter der symbolischen Gegenüberstellung adverbial-kategorialer Zuschreibungen wie oben und unten, stark und schwach, hart (fest) und weich, trocken und feucht, gesund und krank, rein und schmutzig (vermischt), aktiv und passiv oder auch hinter der Opposition von Geist und Körper (Leib und Seele), Subjekt und Objekt, Rationalität und Irrationalität (Emotionalität), Autonomie und Heteronomie, Ordnung (Einheit) und Chaos, Natur und Widernatur (oder Kultur und Natur), Norm und Abweichung, Form und Materie, Virtualität und Materialität nur zu oft Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit als Vorstellungen von Macht und Ohnmacht verbergen, die affektiv hoch besetzt sind und *alternierend* auf alles Jüdische projiziert werden (vgl. Braun 2001b, 58, 479 ff.; Winter 2018, 81). Das macht es auch so schwer, eine *Logik* des Antisemitismus zu erkennen. Für mich hat es sich deshalb als hilfreich erwiesen, der Textanalyse darüber hinaus Alfred Lorenzers tiefenhermeneutisches Konzept des »szenischen Verstehens« zugrunde zu legen – es befasst sich mit Vorstellungen des Subjekts und seinen unbewussten Konflikt- und Abwehrformen, die als Realisierung von affektiven Beziehungs- und Interaktionsmustern mit

dem Anderen zu verstehen sind und sich im Text manifestieren (Lorenzer 1983; 1977; 1970; 2006; 1973).

Der Arzt und Psychoanalytiker Alfred Lorenzer war einer der wenigen, der sich mit den Nachwirkungen des Nationalsozialismus und seiner Verbrechen in der deutschen Nachkriegsgesellschaft wissenschaftlich beschäftigt hat. Seine Theorie der Interaktionsformen geht der Frage auf den Grund, wie sich das, was ein Mensch alltäglich erlebt, was auf ihn von außen einwirkt, in seiner psychischen Struktur niederschlägt, das heißt, wie es »mentalisiert« wird. Lorenzer wollte wissen, wie ein bestimmtes Geschehen oder auch ein Gesellschaftssystem die innere Struktur eines Menschen beschädigt oder zerstört. In einem zirkulären Erkenntnisvorgang suchte er den szenischen Gehalt der in der Sprache und im Verhalten seiner Analysanden mitgeteilten, im Sozialisationsprozess gebildeten und angeeigneten »Interaktionsformen« und »Beziehungsfiguren« als die unbewussten »Grundfiguren« ihres Erlebens, Denkens und Handelns zu rekonstruieren, indem er die »szenische[n] Arrangements« des aktuellen Beziehungsgeschehens im Verhältnis zu ihm als Analytiker mit diesen Formen und Figuren in Verbindung brachte (vgl. Lorenzer 1973, 99). Durch »szenisches Verstehen«, das heißt durch die Deutung der »*Differenz zwischen begriffenen und nichtbegriffbaren, d. h. bewussten und unbewussten Interaktionsformen*« (ebd., 100, Hervorhebung im Original), gelang es Lorenzer, den verborgenen, »latenten« Sinn, der in den »manifesten«, in Sprache gefassten Äußerungen enthalten ist, herauszuarbeiten und zu infantilen Szenen vorzudringen, in denen der Zerfall von Interaktionsform und Bewusstsein stattgefunden hatte. Seit den 1980er-Jahren wendete er eben dieses Verfahren auch auf Texte an: Lorenzer fasste Texte als »Sprachspiele« auf, in denen jedes Wort und jeder Satz einen »Bedeutungshof« von Interaktionsformen vermittelt, der durch die lebensgeschichtlichen Erfahrungen und die Art und Weise der Lebensbewältigung geprägt ist und damit auch »unbewusste, verborgen-verbotene, abgewehrte und aus dem sozialen Kontext ausgeschlossene Inhalte«, sogenannte Konflikttypologien, enthält (Klein 1997, 265). Damit lenkte er die Aufmerksamkeit auf die Beziehung zwischen dem Text und dem, was der Leser oder die Leserin in der Gegenübertragung und im Widerstand gegen den Text *an Gefühlen erfährt*. Sie sind es, die das Unbewusste aktualisieren, das in den »leibsymbolischen« Interaktionsformen eingelagert ist und mit der Einführung in die Sprache in »sprachsymbolische« Interaktionsformen übersetzt wird, um die »kommunikative Einbindung und rationale Reflektion« zu ermöglichen (ebd., 266). Da im Konfliktfall zwischen dem Selbst und der Welt das Szenische von seiner sprachlichen Symbolisierung getrennt und verdrängt ist, können auf der *manifesten* Sinnenebene nur noch die sprachsymbolischen Interaktionsformen der sozial und individuell anerkannten »Bewusstseinsfiguren« reflektiert werden (ebd., 267). Die tiefenhermeneutische Interpretation eines Textes

ist nach Lorenzer daher der Versuch, den Prozess der Symbolzerstörung und die durch Entstellungen und Verschiebungen in der Sprache zugedeckten, sprachlos gewordenen und damit »ausgefallenen« und doch virulenten leibsymbolischen Interaktionsformen freizulegen. Um diesen *latenten* Sinn und seine Wirkungen, das, was nicht in Sprache gefasst werden kann, zur Sprache zu bringen, bedient sie sich der Subjektivität des Forschenden als dem erkenntnisleitenden Forschungsinstrument, das heißt der selbstreflexiven Introspektion und Verarbeitung seiner Affekte, die in einer Forschungsgruppe – in meinem Fall geschah das im Promotionskolleg der International Psychoanalytic University (IPU) Berlin unter Leitung von Professor Michael Buchholz und Professor Horst Kächele – intersubjektiv objektiviert werden. Neben der phänomenologisch-sachlichen Beschreibung des Inhalts und der historischen (auch fachwissenschaftlichen und sprachlichen) Positionierung des Textes stehen das Notieren und Diskutieren von Assoziationen und Irritationen – Auffälligkeiten jeder Art, seien es ungewöhnlich erscheinende Denkfiguren und szenische Arrangements oder Unstimmigkeiten in der Argumentation und der Kohärenz des Textes durch Widersprüche, Inkonsistenzen, Brüche, Auslassungen, Leerstellen – sowie von Wahrnehmungen über die ausgelösten Emotionen, gefolgt von der in der Gruppe reflektierten Frage, welche Merkmale welche spezifischen Reaktionen hervorgerufen haben. Gemeinsam werden Interpretationshypothesen gebildet, verworfen und ergänzend zusammengesetzt, um verschiedene Lesarten und Perspektiven auf den Text zu entwickeln und durch die »Bewegung« und den Prozess der Interpretation in seine Tiefenstruktur vorzudringen, seine unbewussten Identifizierungen herauszuarbeiten und seinen »Code« zu entschlüsseln. Auf diese Weise können Zusammenhänge im Text verständlich werden, die sonst unverständlich blieben – beispielsweise die immanente Dialektik von Angst, Bedrohung und Aggressivität oder Scham, Neid und Verachtung (vgl. Fischer 2005, 211–219). Angewendet wurde dieses sehr aufwendige und komplizierte Verfahren auf einen Ausschnitt aus der Antrittsvorlesung Grundmanns an der Universität Jena 1939 mit dem Titel »Die Frage der ältesten Gestalt und des ursprünglichen Sinnes der Bergrede Jesu«, die auf etwa zwanzig Seiten die Grundbegriffe seiner Theologie enthält. In mehreren Sitzungen des Kollegs und in einem eintägigen Workshop mit Professor Sander Gilman am 2. Dezember 2017 wurde der Text der Vorlesung in Abschnitten diskutiert und einer Interpretation zugänglich gemacht.

Ich beende dieses Manuskript in einer Zeit, in der antisemitische Äußerungen und tätliche Angriffe auf Juden in Deutschland wieder allgegenwärtig sind und gleichzeitig öffentliche Debatten stattfinden, die in Teilen das Gefühl vermitteln, dass die Legitimität des Sprechens über die Furcht vor diesen Bedrohungen anzuzweifeln ist und die Betroffenen gar nicht wirklich betroffen sind. Die Antwort auf die Frage, wie das möglich ist, möchte ich hier versuchen anzudeuten: Noch

2001 konnten die Soziologen Daniel Levy und Natan Sznaider in ihrem Buch *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust* die These vertreten, dass im Fall der Erinnerung an den Holocaust ein kosmopolitisches Gedächtnis entstanden sei, das nationalistische Erinnerungsnarrative überwinde und moralisch der weltweiten Ächtung einer Politik des Rassismus, der Ausgrenzung und des Völkermords diene (Levy und Sznaider 2001). Und das war, so die Autoren, insbesondere Deutschlands Bekenntnis zur eigenen kollektiven Verantwortung zu verdanken. Inzwischen hat sich in einer Art von negativer dialektischer Bewegung eine Erinnerungskultur etabliert, die nicht nur die ursprüngliche Opfer-Täter-Relation verschob (vgl. Jureit 2011; vgl. auch Grundman 2017; 2018), sondern durch das ritualisierte öffentliche Eingeständnis kollektiver Schuld das Gedenken in einer Weise formalisierte, dass es *immunsierend* wirkt: Die Frage nach der eigenen familiären Verstrickung und damit nach den eigenen emotionalen Verbindungen zu den älteren Generationen braucht nicht mehr gestellt zu werden, *weil* es gelungen ist, die wirkliche, gefühlsbezogene Weitergabe der Erinnerung an die jüdischen Opfer und ihre Familien zu delegieren.<sup>8</sup> Wir werden im Kapitel zur Bergpredigt sehen, dass die Immunsierung gegen negative Gefühle *das* zentrale Moment der »Codierung« ist, die Auschwitz ermöglicht hat.

Der Glaube an die mehr oder weniger bewältigte Vergangenheit ist jedoch nicht nur die Voraussetzung dafür, dass sich Deutschland als wieder »gut« geworden imaginieren kann, sondern auch ein »Trick«, um die einst beseitigte jüdische Kultur für diese Position vereinnahmen zu können (vgl. das Kapitel »Symbolische Juden und andere Trophäen« in Czollek 2020). Bei der Vorstellung eines Buches über Freud und Adorno vor einigen Jahren an der International Psychoanalytic University Berlin, an der ich damals arbeitete, habe ich in der sich anschließenden Diskussion, in der die ganze Zeit von der »Verdrängung« der deutschen Vergangenheit die Rede war, die Frage gestellt, ob man nicht eher von Verleugnung sprechen müsse und ob die Deutschen heute nicht gerade deshalb so wohlhabend seien, *weil* und nicht obwohl die Nationalsozialisten das europäische Judentum weitgehend vernichtet hätten – ich selbst hätte mir diese Frage nach der Lektüre einer Kolumne Paul Krugmans in der *New York Times* gestellt. Krugman reflektierte darin, wie ihn schlagartig der Gedanke überfiel, dass Deutschland den Krieg gewonnen haben müsse und nicht Amerika, als er anlässlich einer Konferenz in Berlin am neuen Hauptbahnhof ankam und sein erster Eindruck das Zentrum deutscher Macht in Gestalt des »Reichstags« – wie das Gebäude auch heute noch genannt wird – und des Kanzleramts war. Ein gefühlt minutenlanges Schweigen trat ein, und mich überkam ein ungeheures Schamgefühl. Die Diskussion wurde daraufhin umstandslos beendet, und man lud zum Umtrunk ein. Diese kurze Episode illustriert, worum es bei der Frage der »Bewältigung« immer schon gegangen sein und auch heute gehen müsste: nicht nur

um Schuld und Schuldgefühle, die für die heutigen Generationen von Deutschen in der Regel »entlehnte« Schuldgefühle sind (was sie aus einer bestimmten Perspektive tatsächlich zu »Opfern« macht), sondern um das unbewusst weitergegebene Gefühl unerträglicher Scham, das sehr viel schwerer als Schuld zu thematisieren ist und in der Regel durch (antisemitische) Projektionen abgewehrt wird (vgl. Horn 2014). Ganz abgesehen nämlich von der Frage, ob die Schuld an einem solchen Verbrechen wie der systematischen Ermordung von Millionen von Menschen überhaupt abgetragen werden kann (das denke ich nicht), lässt sich ein Schuldbekanntnis, zumal eines, das entlehnte Schuld betrifft, leicht formulieren, weil Schuld *an sich* impliziert, dass Schuldgefühle bewirkende Handlungen durch Buße »wiedergutzumachen« sind. Bei Schamgefühlen, die sich auf den Wert des eigenen Seins beziehen, ist das unmöglich. Scham ist denn auch der »mythomotorisch« (Jan Assmann) treibende Affekt, der – wenn er nicht bearbeitet wird – die Umkehr der Opfer-Täter-Relation immer wieder erzwingt.<sup>9</sup> Diese Dynamik ist ebenfalls ein Thema meiner Auseinandersetzung mit Grundmann im Kapitel zur Bergpredigt.

Die Wahrnehmung, dass die Erinnerungskultur an die antisemitischen Verbrechen eine die individuelle Erinnerungsarbeit immunisierende Funktion haben kann, wird verstärkt durch die Debatten des Jahres 2020/21 – die, so wichtig und notwendig sie sind, zwangsläufig immer etwas von einer Rivalität um Deutungshoheit haben: etwa die um eine differenzierte Definition des zeitgenössischen Antisemitismus, die auch eine Kritik an der faktenschaffenden Politik des israelischen Staates ermöglichen soll.<sup>10</sup> Oder die mit dieser Wahrnehmung im Zusammenhang stehende, vom australischen Historiker A. Dirk Moses (welch passender Nachname!) angestoßene Diskussion um die »Orthodoxie« eines in Deutschland angeblich aus den Fugen geratenen »Anti-Antisemitismus«, der die Singularität des Holocaust zum »deutschen Katechismus« erhebe und es verhindere, ihn im Kontext kolonialer Rassismen und imperialer Eroberungskriege zu sehen.<sup>11</sup> Möglicherweise sind es aber gerade diese so kontrovers und mit hoher affektiver Besetzung geführten Debatten, die die Erinnerungsarbeit lebendig halten – zumindest haben sie in der Vergangenheit ein bewussteres Verhältnis zur eigenen Geschichte geschaffen. Die hier vorliegende Studie versteht sich jedenfalls als Beitrag zu diesen Auseinandersetzungen. Sie kreist im Kern, das ist ihrem Thema geschuldet, um die kulturelle Konstanz antijüdischer Ideologien und tätlicher Angriffe und um die Transformationsprozesse, die den Übergang vom christlichen Antijudaismus zum neuzeitlichen Antisemitismus forciert haben und die den »Rahmen« aller Diskurse über Antisemitismus bilden – schließlich basiert jegliche moderne Form der Judenfeindschaft auf den sprachlich-fiktionalen Mustern, die das christliche Weltverständnis hervorgebracht hat (Schwarz-Friesel 2022, 56; vgl. auch Tarach 2022).