

5. Kunst

ELIAS H. FÜLLENBACH OP

Auschwitz als Krise christlicher Theologie

Zum Kölner Edith-Stein-Denkmal von Bert Gerresheim*

Vor nunmehr sechzig Jahren, vermutlich am 9. August 1942, wurde die Karmelitin Teresia Benedicta a Cruce, besser bekannt unter dem Namen Edith Stein, zusammen mit ihrer leiblichen Schwester Rosa und zahlreichen anderen aus den Niederlanden Deportierten in Auschwitz ermordet. Wer sich an das Leben dieser außergewöhnlichen Frau – als Jüdin, Philosophin, Konvertitin, Lehrerin und Ordensfrau – erinnert, wird daher auch den Ort ihres gewaltsamen Todes nicht ausblenden können: Auschwitz, das größte Vernichtungslager der Nationalsozialisten, in dem die biopolitischen Vorstellungen Hitlers schreckliche Wirklichkeit wurden und dessen Name inzwischen zu einem Symbol für die Unterdrückung der polnischen Bevölkerung durch die deutschen Besatzer, zum Zeichen des Völkermords an Sinti und Roma und zum Inbegriff für die Shoah, die Vernichtung des europäischen Judentums, geworden ist.

Daß ein Gedenken Edith Steins stets auch Erinnern an Auschwitz bedeutet, macht das Edith-Stein-Denkmal des Düsseldorfer Bildhauers Bert Gerresheim, das im Frühjahr 1999 am Börsenplatz (Ecke Kardinal-Frings-Straße/Unter Sachsenhausen) vor dem Priesterseminar in Köln errichtet wurde, in eindrücklicher Weise deutlich¹: Aus dem Straßenpflaster erhebt sich eine leicht ansteigende, über fünf Meter

* Dieser Beitrag erschien erstmals unter dem Titel *Christlich-jüdische Existenz im Schatten von Auschwitz. Erinnern und Gedenken an Edith Stein* in dem Ausstellungskatalog *Bert Gerresheim. »Edith Stein«. Zum Kölner Denkmal*, hrsg. vom Stadtmuseum Düsseldorf, red. betreut von Elias H. Füllenbach OP, Düsseldorf 2003, S. 30–41; er wurde vom Verfasser leicht überarbeitet.

¹ Eine ausführliche Beschreibung des Denkmals bei Werner Roemer, *Das Edith-Stein-Denkmal in Köln*, in: das münster. Zeitschrift für christliche Kunst und Kunstwissenschaft 52 (1999), S. 160–162.

lange Bronzeplatte, die von den Fußspuren und KZ-Nummern zahlreicher Ermordeter gezeichnet ist und an deren Ende sich ein Haufen abgelegter Schuhe auftürmt. Am Beginn dieses Leidensweges ist Edith Stein in dreifacher Gestalt zu erkennen. Nachdenklich, die Beine übereinandergeschlagen, stützt sie sich auf den Davidstern; ihre Haltung erinnert an eine frühe Photographie, die im Sommer 1913 in Breslau aufgenommen wurde und Edith Stein als junge Studentin zeigt. Neben dieser sitzenden Figur schreitet eine zweite Person, die von Kopf bis Fuß durch einen Riß gespalten wird. In ihren Armen hält sie einige Schriften, deren Titel deutlich zu lesen sind: *Zum Problem der Einführung, Individuum und Gemeinschaft, Endliches und ewiges Sein* sowie *Kreuzeswissenschaft*, Hauptwerke Edith Steins, die die leidenschaftliche Wahrheitssuche der Philosophin und Wissenschaftlerin und ihr Bemühen um eine Verhältnisbestimmung zwischen Phänomenologie und christlicher Theologie verdeutlichen. Zeit ihres Lebens stand Edith Stein in diesem Spannungsfeld von Wissen und Glauben, worauf die Gespaltenheit der Figur hinzuweisen scheint. Die dritte Gestalt zeigt Edith Stein als Ordensfrau im Habit der Kölner Karmelitinnen, freilich mit einem Judenstern auf dem Gewand; sie geht, den vielen Fußspuren folgend, auf einen tiefen, sich vor ihr öffnenden Abgrund zu. »Der von ihr mitgeführte Kruzifixus mit dem ganz auf die Brust gesunkenen Kopf, eingehüllt in ein großes Leichentuch, erscheint wie ein Mitverurteilter auf ihrem Weg in den Tod.«² Während das Gesicht des Gekreuzigten nicht zu sehen ist, schaut Edith Stein auf ein rechteckiges Feld im Boden, das zwei von Wundmalen gezeichnete Fußabdrücke trägt und damit die legendären Fußumrisse Christi aus der römischen Quo-Vadis-Kirche an der Via Appia zitiert; sie kommen den Spuren des Todeszugs entgegen, sind aber gleichzeitig auch Anfang jenes tiefen Abgrundes, der an die Form eines Tau-Kreuzes erinnert und eine Dornenkrone verbirgt.

In diesen Anspielungen auf die Passion Jesu greift das Kölner Denkmal Elemente der Kreuzes- und Sühnetheologie Edith Steins auf. Schon bei ihrer Einkleidung im Kölner Karmel hatte sich Edith Stein den Namen *Teresia Benedicta a Cruce* gewünscht, die »vom Kreuz Gesegnete«; und im niederländischen Echt, ihrer letzten Station vor der Verhaftung und Deportation nach Auschwitz, arbeitete sie an einer wissenschaftlichen Studie über die »Kreuzeswissenschaft« des Karmelitenheiligen Johannes vom Kreuz, die leider unvollendet blieb

² Ebd., S. 160.

und mit dem Kapitel *Kreuzesnachfolge* abbricht. Daß echte Kreuzesnachfolge für die Autorin – in Anlehnung an den berühmten Mystiker des 16. Jahrhunderts – vor allem das Annehmen des eigenen Leidens und damit auch die Erfahrung der dunklen »Nacht der Gottverlassenheit« bedeutet, wird gerade gegen Ende des Buches deutlich: »Der neue Mensch trägt die Wundmale Christi an seinem Leibe«, lautet ein zentraler Satz des Werkes.³ Vermutlich nimmt Bert Gerresheim auf dieses Verständnis einer aktiven Kreuzesnachfolge Bezug, wenn er uns an den Händen und Füßen der kreuztragenden Edith-Stein-Figur Stigmata erkennen läßt.



Das Edith-Stein-Denkmal in Köln, Frontalansicht. Foto: Martin Bredenbeck

³ Edith Stein, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce*, hrsg. von Lucy Gelber und Romaeus Leuven OCD, Louvain/Freiburg i. Br. 1950 (ESW = Edith Stein Werke, Bd. 1), S. 241.

Dieser Gedanke einer »Berufung zum Leiden mit Christus und dadurch zum Mitwirken an seinem Erlösungswerk«, wie es Edith Stein bereits 1932 in einem Brief an eine Freundin in Ludwigshafen formuliert hat,⁴ trat nach der »Machtergreifung« Hitlers mehr und mehr in den Vordergrund ihrer Glaubenserfahrung. Angesichts der zunehmenden Gefährdung durch die nationalsozialistische Rassenpolitik wurde ihr schmerzhaft bewußt, daß sie zur gehaßten Gruppe der sogenannten »Judenchristen« gehörte, jener doppelt ausgegrenzten Minderheit im NS-Staat, die nicht nur der Verfolgung durch die neuen Machthaber ausgesetzt war, sondern auch unter antijüdischen Ressentiments von christlicher Seite zu leiden hatte und sich nicht selten von den Kirchen im Stich gelassen fühlte.⁵ Schon im August 1932 hatte Edith Stein den Apostolischen Administrator von Innsbruck-Feldkirch, Bischof Sigismund Waitz, wegen seiner »gelegentliche[n]« abfälligen »Bemerkungen über das Judentum« kritisiert,⁶ und ein Jahr später bemühte sie sich vergeblich darum, Papst Pius XI. zu einem offiziellen Wort gegen den Antisemitismus zu bewegen.⁷

Da sie selbst den Antisemitismus ihrer Zeit immer wieder zu spüren bekommen hatte, sah es Edith Stein als ihre Pflicht an, gerade »der Jugend, die heute von frühester Kindheit an im Rassenhaß erzogen wird«, einen Eindruck jüdischer Kultur und Tradition zu vermitteln, wie sie sie in ihrem Elternhaus in Breslau erfahren hatte.⁸ Die im Sep-

⁴ Vgl. ihren Brief an Anneliese Lichtenberger vom 26. Dezember 1932, in: Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil: 1916–1933*, hrsg. von Michael Linssen OCD, bearb. von Maria Amata Neyer OCD, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2000 (ESGA = Edith Stein Gesamtausgabe, Bd. 2), S. 254.

⁵ Vgl. Wolfgang Benz, *Judenchristen. Zur doppelten Ausgrenzung einer Minderheit im NS-Staat*, in: Edith Stein Jahrbuch, Bd. 3, Würzburg 1997, S. 307–318.

⁶ Vgl. ihren Brief an Bischof Sigismund Waitz vom 6. August 1932, in: Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil: 1916–1933*, a. a. O., S. 227.

⁷ Das Schreiben Edith Steins hat sich in den Vatikanischen Archiven erhalten und wurde im Frühjahr 2003 erstmals veröffentlicht; vgl. den Abdruck mit einem Kommentar von Maria Amata Neyer OCD, in: *Stimmen der Zeit* 128 (2003), S. 147–150; sowie den Kommentar von Elias H. Füllenbach OP, »*Daß die Kirche Christi ihre Stimme erhebe*«, in: *Freiburger Rundbrief N. F.* 10 (2003), S. 169–172. Erst 1938/39 ließ Pius XI. eine Enzyklika gegen den Antisemitismus vorbereiten, die nach seinem Tod jedoch nicht mehr veröffentlicht wurde. Vgl. dazu Johannes H. Nota SJ, *Edith Stein und der Entwurf für eine Enzyklika gegen Rassismus und Antisemitismus*, in: *Freiburger Rundbrief* 26 (1974), S. 35–41; sowie Georges Passelecq OSB/Bernard Suchecky, *Die unterschlagene Enzyklika. Der Vatikan und die Judenverfolgung*, München 1997.

⁸ Edith Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jugend*, hrsg. von Lucy Gelber und Romaeus Leuven OCD, Louvain/Freiburg i. Br. 1965 (ESW, Bd. 7), S. 4.

tember 1933 verfaßte Einleitung ihrer autobiographischen Erinnerungen *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* macht deutlich, wie realistisch sie die bedrohliche Lage der Juden in Deutschland schon wenige Monate nach der sogenannten »Machtergreifung« erfaßt hatte; Edith Stein spürte bereits, daß auch sie verfolgt wurde und daß selbst die scheinbar so sicheren Mauern des Kölner Karmel sie nicht schützen konnten. Das Edith-Stein-Denkmal in Köln deutet diesen Sachverhalt insofern an, als der große Davidstern, auf den sich die junge Figur des Denkmals stützt und der die jüdische Herkunft Edith Steins symbolisieren soll, mit dem Judenstern am Ordensgewand, also dem Zeichen öffentlicher Demütigung und Brandmarkung, völliger Entrechtung und Vernichtung des jüdischen Volkes durch die Nationalsozialisten, korrespondiert. Dadurch wird dem Betrachter unmißverständlich vor Augen geführt, daß die Ordensfrau »letztlich wegen ihrer jüdischen Abstammung ins Konzentrationslager geschafft und vergast worden ist«,⁹ daß selbst ihre Taufe sie nicht vor dem Tod in Auschwitz retten konnte, ja daß sie nicht wegen, sondern trotz ihrer Taufe ermordet wurde.

Edith Stein hat früh erkannt, daß das Schicksal der Juden auch das ihre war.¹⁰ Immer wieder hat sie sich daher in den Jahren zunehmender Verfolgung mit dem jüdischen Volk solidarisch erklärt. So ist auch der Ausspruch »Komm, wir gehen für unser Volk!«, den Edith Stein während der Verhaftung in Echt zu ihrer Schwester Rosa – ihre Fußspur ist am Boden des Denkmals eigens hervorgehoben – gesagt haben soll, oft in diesem Sinne interpretiert worden. Doch Johannes Hirschmann SJ, der mit Edith Stein noch wenige Tage vor ihrer Verhaftung sprechen konnte, hat in seiner Ansprache auf dem Katholikentag 1980 in Berlin auf eine andere Interpretationsmöglichkeit hingewiesen: »Aber sie war nicht nur eine ihrem Volk in Liebe verbundene Jüdin; sie war gleichzeitig eine dem deutschen Volk in Liebe verbundene Deutsche. Und als solche hat sie sich gefragt – sie hat es mir oft gesagt –: ›Wer sühnt für das, was am jüdischen Volk im Namen des deutschen

⁹ Werner Roemer, a. a. O., S. 160.

¹⁰ »Ich hatte ja schon vorher von scharfen Maßnahmen gegen die Juden gehört. Aber jetzt ging mir auf einmal ein Licht auf, [...] daß das Schicksal dieses Volkes auch das meine war.« Vgl. Edith Stein, *Wie ich in den Kölner Karmel kam*, in: Teresa Renata de Spiritu Sancto (Posselt) OCD, *Edith Stein. Lebensbild einer Philosophin und Karmelitin*, 3. Aufl., Nürnberg 1949, hier S. 66.

Volkes geschieht?«¹¹ Nach dieser Deutung, die bisher leider kaum Beachtung gefunden hat, versuchte sich Edith Stein gegen die Verbrechen »ihres« deutschen Volkes aufzulehnen, indem sie das Schicksal des jüdischen Volkes, das auch »ihr« Volk war, mitging. Sie »hat gelitten darunter, daß getaufte Christen wie Hitler und Himmler diese entsetzliche Schuld am jüdischen Volk« begingen,¹² und Pater Hirschmann erinnert sich daran, wie Edith Stein ihm sagte: »Niemals darf in der Welt der Haß das letzte Wort haben. Es muß doch möglich sein, dem Haß – be- tend und stellvertretend für ihn sühnend – so zu begegnen, daß das Tragen dieses Hasses zu einer letzten Gnade [...] zu werden vermag.«¹³ Diese Deutung scheint mir auch in Hinblick auf eine andere, aus heu- tiger Sicht freilich äußerst problematische Äußerung Edith Steins von Bedeutung zu sein, auf die in diesem Zusammenhang gerne verwiesen wird¹⁴ und die auch hier nicht unerwähnt bleiben soll: In ihrem 1939 in Echt verfaßten, provisorischen Testament schreibt Edith Stein näm- lich: »Ich bitte den Herrn, daß er mein Leben annehmen möchte zu seiner Ehre und Verherrlichung, [...] zur Sühne für den Unglauben des jüdischen Volkes und damit der Herr von den Seinen aufgenommen werde und Sein Reich komme in Herrlichkeit, für die Rettung Deutschlands und den Frieden der Welt«.¹⁵ Auffallend ist hier ihre Formulierung, daß sie »Sühne für den Unglauben des jüdischen Volkes« leisten wolle. Daß Edith Stein diesen in der vorkonziliaren Kirche weit verbreiteten Topos vom »ungläubigen jüdischen Volk« aufgreift, verdeutlicht, daß sie selbst sich nicht völlig von den Vorstel- lungen ihrer Zeit freimachen konnte.¹⁶ Allerdings hat Manfred Dese- laers, ein am Zentrum für Dialog und Gebet in Oswiecim tätiger Priester des Bistums Aachen, davor gewarnt, diesen Text vorschnell als

¹¹ Johannes Hirschmann SJ, *Schwester Teresia Benedicta vom heiligen Kreuz*, in: *Edith Stein. Ein neues Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*, hrsg. von Waltraud Herbstrith OCD, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1985, S. 151–155, hier S. 153. Ganz ähnlich versteht auch Edith Steins Nichte, Susanne M. Batzdorff, diesen Ausspruch ihrer Tan- te. Vgl. Elias H. Füllenbach OP, *Die Heiligsprechung Edith Steins. Hemmnis im christ- lich-jüdischen Dialog?*, in: *Freiburger Rundbrief N. F. 6* (1999), S. 3–20, hier S. 14.

¹² Johannes Hirschmann SJ, a. a. O., S. 153f.

¹³ Ebd., S. 154.

¹⁴ Vgl. beispielsweise Leonore Siegele-Wenschkewitz, *Heiligsprechung und Selbstkritik. Plädoyer für ein angemessenes Gedenken an Edith Stein*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte 13* (2000), S. 45–58, hier S. 56f.

¹⁵ Zitiert nach Felix M. Schandl OCarm, »*Ich sah aus meinem Volk die Kirche wachsen!*« *Jüdische Bezüge und Strukturen in Leben und Werk Edith Steins (1891–1942)*, Sinzig 1990, S. 147f.

¹⁶ So u. a. Leonore Siegele-Wenschkewitz, a. a. O., S. 56f.

antijüdischen »Schuldvorwurf« zu verstehen: »Wenn Edith Stein vom Unglauben der Juden schrieb, dann wünschte sie natürlich, daß sie – so wie sie selbst – sehen, wie sehr Gott sie in Jesus Christus liebt. Aber wenn sie das nicht sehen können, doch Gott die Treue halten wie ihre Mutter [in Breslau], dann ist das ihr Weg zum Ziel. Nur in diesem Kontext ist das Wort ›Unglauben‹ zu verstehen: ohne jeden Schuldvorwurf.«¹⁷ Tatsächlich war Edith Stein zutiefst davon überzeugt, daß ihre verstorbene Mutter, die Zeit ihres Lebens am jüdischen Glauben festgehalten hatte, »bei Gott als Fürsprecherin für ihre christliche Tochter« eintrete.¹⁸ Entgegen der damaligen kirchlichen Auffassung ging Edith Stein von der Auferstehung ihrer Mutter aus, obwohl diese doch aus christlicher Sicht im »Unglauben« gestorben war. Der Konversion ihres in Kolumbien lebenden Neffen Werner Gordon »aus äußeren Gründen« – er hatte sich 1932 anlässlich seiner Heirat mit der Katholikin Tulia Duque taufen lassen – stand Edith Stein sogar ablehnend gegenüber, obwohl sie sich doch selbst zehn Jahre zuvor hatte taufen lassen.¹⁹ Für sie war ihre Konversion eine bewußte und sehr persönliche Glaubensentscheidung gewesen. Deswegen hat Edith Stein auch nie jüdische Verwandte oder Freunde zu missionieren versucht. Edith Steins Taufe am 1. Januar 1922 – bezeichnenderweise wählte sie als Tauftag das Fest der Beschneidung Jesu – ist daher keineswegs als Abkehr von ihrem jüdischen Glauben zu verstehen, den sie als Philosophiestudentin ohnehin nicht mehr praktiziert hatte. Papst Johannes Paul II. hat in seinem Schreiben anlässlich der Ernennung Edith Steins zur Mitpatronin Europas sehr treffend formuliert: »Die Begegnung mit dem Christentum veranlaßte sie nicht dazu, ihren jüdischen Wur-

¹⁷ Manfred Deselaers, *Edith Stein – Die Botschaft vom Kreuz und Auschwitz. Zwei Vorträge*, hrsg. von der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e. V., Speyer 2002, S. 35. Doch sollten diese Spuren, die der christliche Antijudaismus selbst im Werk Edith Steins hinterlassen hat, auch nicht verharmlost werden. Zur generellen Problematik der von Deselaers vertretenen Theologie »nach Auschwitz« wird sich an anderer Stelle zu äußern sein.

¹⁸ Ebd. Vgl. dazu auch den Brief Edith Steins an Callista Kopf OP vom 4. Oktober 1936, in dem es heißt: »Meine Mutter hat bis zuletzt an ihrem Glauben festgehalten. Aber weil ihr Glaube und das feste Vertrauen standgehalten hat und das Letzte war, was noch in ihrem schweren Todeskampf lebendig blieb, darum habe ich die Zuversicht, daß sie einen sehr gnädigen Richter gefunden hat und jetzt meine treueste Helferin ist, damit auch ich ans Ziel komme.« Abgedruckt in: Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen. Zweiter Teil: 1934–1942*, hrsg. von Lucy Gelber und Romaeus Leuven OCD, Druten/Freiburg i. Br. 1977 (ESW, Bd. 9), S. 68.

¹⁹ Vgl. ihren Brief an Werner Gordon vom 28. August 1932, in: Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil: 1916–1933*, a. a. O., S. 227f.

zeln abzuschwören, sondern bewirkte, diese in ihrer ganzen Fülle wiederzuentdecken.«²⁰ Erst als Christin beschäftigte sie sich wieder intensiver mit der Bibel und identifizierte sich beispielsweise mit der Gestalt der Esther: »Ich muß immer wieder an die Königin Esther denken, die gerade darum aus ihrem Volke genommen wurde, um für das Volk vor dem König zu stehen.«²¹ Ebenso hatte sie eine besondere Beziehung zum Propheten Elija. In einem Artikel über *Geschichte und Geist des Karmel*, der 1935 in der Augsburger Post-Zeitung erschien, schreibt sie: »Wir, die wir im Karmel leben und unseren heiligen Vater Elija in unseren täglichen Gebeten anrufen, wissen, daß er für uns keine schattenhafte Gestalt aus grauer Vorzeit ist. [...] Nach dem Zeugnis der Geheimen Offenbarung wird er wiederkehren, wenn das Ende der Welt naht, um im Kampf gegen den Antichrist für seinen Herrn den Märtyrertod zu erleiden.«²² Daß Edith Stein 1935 öffentlich eine alttestamentliche Gestalt großer jüdisch-christlicher Tradition mit ihr eher fremden überschwenglichen Aussagen hervorhebt, ist eindeutig als Kritik am nationalsozialistischen Regime zu verstehen. Formulierungen wie »Kampf gegen den Antichrist« oder »Schreckensherrschaft« beziehen sich sicherlich auf die damalige politische Situation; denn als »Antichrist« bezeichnete Edith Stein in dieser Zeit gewöhnlich nur noch die Person Hitlers, den sie als neuen »Haman« sieht, der dem Volk der Juden »in bitt'rem Haß den Untergang geschworen« hat.²³

Wenige Jahre später übersetzte sie in Echt einen lateinischen Artikel des Valkenburger Alttestamentlers Gustav E. Cloßen SJ unter dem Titel *Die sogenannte Judenfrage, erhellt durch Aussprüche aus der Heiligen Schrift* ins Deutsche.²⁴ Dieser Aufsatz ist wegen seiner »auf-

²⁰ Papst Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben als »Motu Proprio« erlassen zur Ausrufung der hl. Brigitta von Schweden, der hl. Katharina von Siena und der hl. Teresia Benedicta a Cruce zu Mitpatroninnen Europas*. Rom, 1. Oktober 1999 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bd. 140), S. 11.

²¹ Vgl. ihren Brief an Mater Petra Brüning OSU vom 31. Oktober 1938, in: Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen. Zweiter Teil: 1934–1942*, a. a. O., S. 121.

²² Edith Stein, *Verborgenes Leben. Hagiographische Essays, Meditationen, Geistliche Texte*, hrsg. von Lucy Gelber und Romaeus Leuven OCD, Druten/Freiburg i. Br. 1987 (ESW Bd. 11), S. 170.

²³ Ebd., S. 168.

²⁴ Gustav E. Cloßen SJ, »*Quaestio Judaeorum*«, *quam aiunt, effatis Sacrae Scripturae illustratur*, in: *Verbum Domini* 19 (1939), S. 129–137. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Edith Steins Übersetzung dieses Aufsatzes bei Felix M. Schandl OCarm, a. a. O., S. 101ff.; sowie Elias H. Füllenbach OP, a. a. O., S. 9f.

fallend positiven Sicht der Heilsrelevanz Israels und des Juden Jesus«²⁵ recht aufschlußreich, denn Edith Stein hätte sich wohl kaum die Arbeit der Übersetzung gemacht, wenn sie nicht – zumindest teilweise – mit den Ansichten des Autors einverstanden gewesen wäre. Daß sie in eigenen Texten das Judesein Jesu und seine ganz in der jüdischen Tradition stehende Frömmigkeit und Lehre ebenfalls betonte,²⁶ unterstreicht noch, daß Edith Stein den Aufsatz Closens besonders wegen seiner über die damals übliche Sicht des Judentums hinausgehenden positiven Ansichten geschätzt hat. Wenn sich zwar auch in ihrem Werk bisweilen »Einseitigkeiten, Unausgewogenheiten, ja Pauschalurteile« über Juden finden lassen, so offenbart Edith Steins Auseinandersetzung mit den jüdischen Bezügen ihres christlichen Glaubens in der Regel doch »bemerkenswert positive, ja gelegentlich einzigartige und ihrer Zeit vorausseilende Ansätze einer Theologie des Judentums und des christlich-jüdischen Verhältnisses.«²⁷ Daß sich die meisten Christinnen und Christen hingegen erst lange nach der Shoah auf die »jüdischen Wurzeln« ihres Glaubens besannen, daß erst der Schock von Auschwitz nötig war, um einen langsamen, freilich noch lange nicht abgeschlossenen Prozeß der Umkehr in den christlichen Kirchen einzuleiten, müßte uns daher zutiefst beunruhigen.

Auch das Kölner Edith-Stein-Denkmal verweist auf diese »jüdischen Wurzeln« des Christentums, werden die aufgehäuften Schuhe doch durch zwei Tafeln gehalten, auf denen in römischen Ziffern die Zahlen

²⁵ Felix M. Schandl OCarm, a. a. O., S. 103.

²⁶ Vgl. beispielsweise ihre Schrift *Das Gebet der Kirche* von 1937, abgedruckt in: Edith Stein, *Verborgenes Leben*, a. a. O., S. 10–25. In diesem für seine Zeit außergewöhnlichen Text weist Edith Stein unter ausdrücklicher Nennung jüdischer Quellen nach, daß die frühchristliche Gebets- und Gottesdienstpraxis aus jüdischen Festritualen hervorgegangen ist.

²⁷ Felix M. Schandl OCarm, »... den Heimatlosen Herberg' zu erleben ...« *Spurensuche nach Edith Stein und ihrer solidarischen Spiritualität angesichts gegenwärtiger Szenarien*, in: *Geist und Leben* 65 (1992), S. 329–350, hier S. 337. Leonore Siegele-Wenschkewitz schreibt daher: »Edith Stein steht in der Spannung, daß ihr mit der Konversion zum Christentum auch der christliche Antijudaismus [...] gleichsam eingetauft worden ist, sie dieser judenfeindlichen Sicht aber ihre positiven Erfahrungen als jemand, der aus dem Judentum kommt, entgegenstellen möchte. [...] Wird nur die eine Seite ihrer spannungsvollen Lebenssituation und -konstruktion gesehen, geht die andere Seite eines durch ihr Leben eingelösten zusammengehörigen Ganzen verloren: Sieht man auf jüdischer Seite allein auf ihre Konversion und die Übernahme des traditionellen christlichen Antijudaismus in einigen ihrer theologischen Äußerungen, muß man sie als Abtrünnige zurückweisen. Sieht man auf christlicher Seite gleichermaßen allein auf die Konversion und nicht auf ihre gleichzeitige positive Identifikation mit dem Judentum, läuft man Gefahr, sie ungerechtfertigt zu vereinnahmen.« Vgl. Leonore Siegele-Wenschkewitz, a. a. O., S. 56.

1 bis 10 zu lesen sind. Es sind die beiden Gesetzestafeln mit dem Dekalog, den Zehn Geboten, die Judentum wie Christentum gleichermaßen heilig sind. Sie machen auf den Juden und Christen gemeinsamen ethischen Auftrag aufmerksam, auf das biblische Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, auf die »Epiphanie Gottes im Antlitz des anderen Menschen«, wie es der jüdische Philosoph Emmanuel Lévinas einmal ausgedrückt hat,²⁸ die Juden wie Christen zum Schutz des Nächsten und seiner bedrohten Menschenwürde verpflichtet. Denn das Gesicht jedes als Abbild Gottes erschaffenen Menschen impliziert bereits die Aufforderung: »Du sollst nicht töten!«²⁹ Mit der Einführung der Gaskammern in Auschwitz und den anderen Vernichtungslagern, d. h. mit dem industriellen Massenmord an Männern, Frauen und Kindern, denen ihr Recht auf Leben, ja ihr Menschsein einfach abgesprochen wurde, sollte letztlich auch Gott im Antlitz dieser Menschen vernichtet werden. Hitlers Versuch, das jüdische Volk und damit auch die biblische Ethik auszulöschen, war deswegen zugleich ein Angriff auf alles, was den Christen heilig ist.

Schon Romano Guardini war daher der Meinung, daß in den nationalsozialistischen Todesfabriken »etwas« geschah, »das noch furchtbarer ist als das Böse, das unter keine Kategorie mehr fällt, weil es die Ansatzstelle jeder ethischen Beurteilung, nämlich die Person, grundsätzlich auslöscht«³⁰. Die historische Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung liegt somit nicht einfach in der anthropologischen Feststellung, daß Menschen andere Menschen auf bestialische Weise foltern und umbringen können. Denn die Geschichte der Menschheit ist nicht erst seit den Ereignissen des 20. Jahrhunderts blutgetränkt von den Opfern inhumaner Zerstörungslust:

²⁸ Emmanuel Lévinas, *Exegese und Transzendenz. Zu einem Text aus dem Traktat Makkoth 23 b*, in: Ders., *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, hrsg. von Bernhard Casper, Freiburg i. Br./München 1981, S. 35–44, hier S. 41.

²⁹ Vgl. dazu Emmanuel Lévinas, *Ethik und Geist*, in: Ders., *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1996, S. 11–20, hier S. 18ff.

³⁰ Romano Guardini, *Verantwortung. Gedanken zur jüdischen Frage*, München 1952, S. 21. Man würde diesen erstaunlich modern anmutenden Vortrag Guardinis wie auch die Singularitätsthese generell mißverstehen, wenn man in ihnen Ansätze einer unerlaubten Mythisierung erblicken wollte. Vgl. dazu auch Norbert Reck, *Im Angesicht der Zeugen. Eine Theologie nach Auschwitz*, Mainz 1998, S. 91 u. 41ff. »Diese Beschreibungen der Grenzen des Verstehens sind« zudem »klar zu unterscheiden von den verbreiteten floskelhaften Einlassungen, es handele sich bei Auschwitz um ein »unvorstellbares« oder »unsagbares« Geschehen, womit einer Auseinandersetzung von vorneherein ausgewichen wird.« Ebd., S. 43.



Das Edith-Stein-Denkmal in Köln, Detailansicht. Foto: Martin Bredenbeck

»Zu allen Zeiten und an unzähligen Orten haben Menschen Menschen gequält über alles Maß hinaus, das noch erzählbar oder vergleichbar wäre.«³¹ Die Einmaligkeit des in Auschwitz Geschehenen ergibt sich vielmehr aus dem staatlichen »Vernichtungsbeschluß über ein (durch ihn erst bürokratisch definiertes!) Volk vom Säugling bis zum Greis, verbunden mit der Ideologie, daß allein durch diese Vernichtung – als einem politischen Selbst- und Hauptzweck – das eigene, deutsche Volk sich verwirklichen und geradezu die Welt retten könne«³². Das Gottesgebot »Du sollst nicht töten« wurde durch den Befehl ersetzt: »Du *mußt* sie töten!« – und dieser dann mit kalter Präzision und modernster Technik ausgeführt. Gleichgültig ob sich die Opfer selbst als Juden verstanden, ob sie wie Edith Stein getauft waren oder von ihrer jüdischen Herkunft überhaupt nichts wußten, richtete sich dieser totale, jeder Kriegsökonomie zuwiderlaufende Vernichtungswille gegen Menschen, nur weil sie geboren waren, »ohne Rücksicht auf ethische Schranken, ein Wille, der auf ein Ganzes und Letztes geht und der darin – im Unterschied zum nur banal Bösen [...] – sehr wohl weiß, was er tut«³³. Eine christliche Deutung der Judenvernichtung hat nach Gregor Taxacher folglich eine »Tatperspektive« einzunehmen, »die dem Geschehen nichts von seiner Absurdität nimmt, die aber diese Absurdität so genau wie möglich in der Geschichte ortet« und die Shoah »fern aller gekünstelter Schuldkomplexe« als eigene Geschichte begreift.³⁴ Im Vordergrund einer christlichen Selbstreflexion nach der Shoah steht schließlich die Frage, wie Auschwitz in einem über Jahrhunderte christlich geprägten Europa überhaupt möglich war. Hätten die »christlich getauften, meist noch irgendwie christlich sozialisierten und oftmals nichtmal offiziell von ihrer Kirche abgefallenen« Mörder³⁵ in Auschwitz, Treblinka, Sobibór und den anderen Lagern – es

³¹ Gregor Taxacher, *Nicht endende Endzeit. Nach Auschwitz Gott in der Geschichte denken*, Gütersloh 1998, S. 38.

³² Ebd., S. 35.

³³ Ebd., S. 47.

³⁴ Ebd., S. 42. Diese Sichtweise ist deutlich von einer »Täterperspektive« zu unterscheiden: Die »Tatperspektive« bedeutet kein inneres Nachempfinden des Verhaltens der Täter, »so wenig wie E. Wiesels harte und notwendige Forderung an uns, das Erstehen der Mörder aus unserer Mitte heraus ›verstehen‹ zu versuchen, so etwas wie ›Verständnis‹ für sie meint«. Vgl. ebd., S. 41f.

³⁵ Ebd., S. 41. Selbst wenn man den Tätern ihr Christsein abspricht oder in ihnen nur »schlechte Christen« zu erkennen vermag, bleibt das Problem grundsätzlich bestehen, daß die Verbrechen »inmitten einer sich traditionell christlich nennenden Nation, mitten im ›christlichen Abendland‹ [...] verübt« werden konnten.

ist bezeichnend, daß Edith Stein in den Gesprächen vor ihrer Verhaftung selbst ausdrücklich darauf hingewiesen hat, daß Hitler, Himmler und die meisten anderen am Judenmord Beteiligten »getaufte Christen« waren³⁶ – vor ihrer Tat nicht zurückschrecken müssen, als sie in die Gesichter ihrer Opfer sahen? Warum konnten sie sich dem moralischen Blick, der im Antlitz des Anderen das »nicht zu durchschreitende Unendliche« ermißt,³⁷ verweigern und das biblische Tötungsverbot in sein Gegenteil verkehren?

Diesen verstörenden Fragen darf eine christliche Theologie, die sich den viel beschworenen »Zeichen der Zeit« – und Auschwitz gehört sicherlich zu den im negativen Sinne herausragenden Zeit-Zeichen unserer deutschen Vergangenheit – verpflichtet weiß, nicht ausweichen. Denn der Glaube an die erlösende und heilbringende Botschaft des Christentums ist durch die Shoah, die eine radikale »Zurücknahme der Zivilisation«³⁸ bedeutet, genauso erschüttert worden wie das Vertrauen in die Moderne und deren Errungenschaften. Die Vorstellung eines Bruchs in der Geschichte, eines Zivilisations- oder Kontinuitätsbruchs,³⁹ kann daher auch aus christlich-theologischer Perspektive keineswegs so abwegig sein, wie häufig behauptet wird. Möglicherweise ist gerade die augenblickliche Kirchenkrise, insbesondere die Meinung vieler, daß das Christentum nicht mehr zeitgemäß sei und seine Glaubwürdigkeit größtenteils eingebüßt hätte, schon eine Auswirkung dieses Bruches, der für Christen, die sich um eine ehrliche Auseinandersetzung mit Auschwitz bemühen, das »ungebrochene Anknüpfen an ihre abendländische Geschichte« unmöglich macht und »das gläubige Schöpfen aus den Quellen der eigenen Geschichte« verdirbt.⁴⁰ Tatsächlich erscheinen selbst traditionelle Elemente christlicher Verkündigung nach Auschwitz korrumpiert: »Ist es denn für irgend jemanden von uns noch möglich, einerseits zwar auf die Notwendigkeit der Rückkehr der christlichen Theologie zur konkreten Geschichte zu bestehen, andererseits aber sich mit« den nationalsozialistischen Tätern und ihren Verbrechen »nicht konfrontieren zu lassen? Und wenn christliche Theologen sich tatsächlich mit dieser historischen Zäsur konfrontieren lassen, kann

³⁶ Vgl. Johannes Hirschmann SJ, a. a. O., S. 153 f.

³⁷ Emmanuel Lévinas, *Ethik und Geist*, a. a. O., S. 20.

³⁸ Dan Diner, *Kreisläufe. Nationalsozialismus und Gedächtnis*, Berlin 1995, S. 18.

³⁹ Vgl. Gregor Taxacher, a. a. O., S. 115 ff.; sowie Norbert Reck, a. a. O., S. 37ff., bes. sein Kapitel *Läßt sich ein Bruch in der Geschichte theologisch denken?*, S. 49–94.

⁴⁰ Gregor Taxacher, a. a. O., S. 116.

dann irgendetwas von uns noch weiterhin leichthin das Thema ›Erfüllung‹ wieder zur Geltung bringen, ohne dabei ständig in Gefahr zu geraten, daß dies zu einem von Verdrängung bestimmten Thema wird angesichts des Ausfalls des theologischen Anstoßes an [...] der Verwendung des Begriffes ›die Juden‹ im Johannesevangelium oder an der unveränderten Verwendung der traditionellen Gesetz-Evangelium-Thematik?«⁴¹ Eine christliche Theologie nach Auschwitz wird auch liebgegewonnene Traditionen daraufhin untersuchen müssen, ob in ihnen ein gefährlicher Antijudaismus zum Ausdruck kommt, auf dem der neuzeitliche Antisemitismus aufbauen konnte. Wer sich als Christ oder Christin nach 1945 beispielsweise immer noch auf eine über Jahrhunderte verkündete Enterbungslehre beruft, die das auserwählte Volk Israel als verworfen und das alttestamentliche Gesetz als überholt ansieht, muß sich die schreckliche Wirkungsgeschichte dieser Lehre und ihre Unvereinbarkeit mit der Botschaft Jesu bewußt machen. So bedarf es weiterhin einer aufmerksamen Beschäftigung mit dem Trennungs- und Entfremdungsprozeß der Kirche von ihren »jüdischen Wurzeln«, mit der jahrhundertelangen Israel-Vergessenheit christlicher Theologie, mit den zahlreichen judenfeindlichen Stereotypen in Predigt und Katechese sowie deren Darstellung in der religiösen Kunst, mit den nicht selten sogar von Bischöfen und Reformatoren legitimierten Judenvertreibungen und Pogromen.

Dabei wird man sich auch dem Paradox stellen müssen, »daß das Kreuz, das doch die Verurteilung der unmenschlichen Gewalttätigkeit unserer Gesellschaft zur Darstellung bringt, zur Verstärkung der Unterdrückung herangezogen wurde«⁴². Aus diesem Grunde hat mein französischer Mitbruder Christian Duquoc OP schon vor mehr als zwei Jahrzehnten eine Neubesinnung innerhalb der Kreuzestheologie gefordert: »Jesus stirbt nicht am Kreuz, um die Wahrheit des asketischen Ideals zu beweisen, das Leid zu rechtfertigen oder zu verherrlichen, die Liebe zum Leben anzuschwärzen. Jesus stirbt, um von dem Ernst Zeugnis zu geben, mit dem man den anderen respektieren und den Schwachen befreien muß. [...] Sein gewaltsamer Tod bezeugt die Unmenschlichkeit unserer Gesellschaftsgebilde. Sein Tod ist ein Auf-

⁴¹ Elisabeth Schüssler Fiorenza / David Tracy, *Der Holocaust als Kontinuitätsbruch und die Rückkehr der Christen in die Geschichte*, in: *Concilium* 20 (1984), S. 431–435, hier S. 433.

⁴² Christian Duquoc OP, *Die Torheit des Kreuzes und das Humane*, in: *Concilium* 18 (1982), S. 351–358, hier S. 358.

weis der Illusion, man könne sich eine Oase des Glücks und des Wohlergehens aussparen, während man zugleich den anderen verachtet oder ihn der Ausbeutung überläßt.«⁴³ Jesu ganz aus der jüdischen Tradition der Gottes- und Nächstenliebe erwachsende Solidarität mit den Wehrlosen und Unschuldigen, die bewusst darauf verzichtet, den eigenen Standpunkt mit Gewalt durchzusetzen, ist wieder in den Mittelpunkt christlicher Verkündigung zu stellen, damit das Kreuz nicht mehr »zur Unterstützung des Inhumanen« pervertiert werden kann.⁴⁴



Das Edith-Stein-Denkmal in Köln, Detailansicht. Foto: Martin Bredenbeck

Edith Steins *Kreuzeswissenschaft* wird hier sicherlich wichtige Anstöße geben können. Angesichts der »dunklen Nacht des Glaubens«, der Gottesferne, wie sie Johannes vom Kreuz erfahren und mit der sich Edith Stein noch kurz vor ihrem Tod intensiv auseinandergesetzt hat, hält sie an der Forderung nach einer aktiven Kreuzesnachfolge fest, die für die Autorin stets auch Solidarität mit den Unterdrückten und Verfolgten bedeutet. Deshalb verleugnete Edith Stein auch ihre

⁴³ Ebd., S. 357.

⁴⁴ Ebd., S. 358.

jüdische Herkunft nicht, als sie selbst von den Verfolgungsmaßnahmen der Nationalsozialisten noch nicht direkt betroffen war, sondern betonte immer wieder ihre Zugehörigkeit zum Judentum und ihre zugleich christlich motivierte Verbundenheit mit dem »Schicksal des Volkes Gottes«. ⁴⁵ Wenn sie in einem Schreiben an Pius XI. um ein offenes Wort gegen den Antisemitismus bat, wenn sie sich auf jüdische Vorbilder wie Esther oder den Propheten Elija berief und sich damit auch gegen Tendenzen kirchlicher Kreise richtete, das Alte Testament abzuwerten oder gänzlich abzuschaffen, oder wenn sie ihre Mitschwester anflehte, Hitler nicht zu wählen, dann demonstrierte sie eine ganz der biblischen Ethik verpflichtete praktische Solidarität ⁴⁶ und knüpfte gleichzeitig an frühere Schriften aus ihrer Zeit in Freiburg und Speyer an, in denen sie sich für die Emanzipation der Frauen oder für neue Formen der Pädagogik eingesetzt hatte. Ihr Eintritt in den Kölner Karmel sollte daher nicht als Weltflucht mißverstanden werden. Für die Karmelitin blieb die Verantwortung für Politik und Gesellschaft ein zentraler Punkt ihres christlichen Selbstverständnisses: Aktive Kreuzesnachfolge bedeutet für Edith Stein das mutige Eintreten für den unterdrückten und verfolgten Nächsten, in dem sich, wie sie immer wieder betont, Gottes Antlitz zeigt. »Von fragwürdiger, gar wirklichkeitswidriger ›Leidensromantik‹ [...] ist diese Spiritualität klar zu unterscheiden.« ⁴⁷

Statt dessen hebt sie in ihrer *Kreuzeswissenschaft* hervor, daß auch der auferstandene Christus die Spuren seines Leidens noch an sich trägt, daß die Wundmale der Hinrichtung deutlich erkennbar bleiben. Der Gekreuzigte, dem es seit der Taufe nachzufolgen gilt, ist und bleibt ihre größte Stütze in der zunehmenden Gefährdung durch die nationalsozialistische Judenverfolgung. Auch wenn es Edith Steins Mördern völlig gleichgültig war, ob sie getauft war oder nicht, und sie wie Millionen andere Menschen jüdischer Herkunft ermordet wurde, versuchte sie in ihrer bewußten Kreuzesnachfolge dem Anspruch ihres Getauftseins gerecht zu werden. Im Zuge ihrer Selig- und Heiligsprechung ist auf dieses Selbstverständnis wiederholt verwiesen worden. So sieht beispielsweise Gerhard L. Müller ihr christliches Martyrium gerade darin,

⁴⁵ Vgl. ihren Brief an Mater Petra Brüning OSU vom 9. Dezember 1938, in: Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen. Zweiter Teil: 1934–1942*, a. a. O., S. 124.

⁴⁶ Vgl. die einschlägigen Textstellen bei Felix M. Schandl O.Carm., »*Ich sah aus meinem Volk die Kirche wachsen*«, a. a. O., S. 66ff.

⁴⁷ Ders., »... *den Heimatlosen Herberg' zu erleben ...*«, a. a. O., S. 341.

daß sie »ihrem gewaltsamen Tod [...] im voraus die von ihr selbst bestimmte Prägung verliehen«⁴⁸ habe: »Daran ändert sich nichts, weil die Henker von diesen Zusammenhängen nichts ahnten und dies auch nicht in ihrer Absicht lag.«⁴⁹ Ein verändertes Verständnis des Martyriums innerhalb der katholischen Kirche tritt hier zum Vorschein, wie es schon bei der Kanonisation des ebenfalls in Auschwitz ermordeten Minoritenpaters Maximilian Kolbe deutlich wurde.⁵⁰ Die Sorge um den verfolgten Mitmenschen, die möglicherweise bis zum eigenen Tod führende Solidarität mit dem leidenden Nächsten, kann zu einem »martyrium caritatis« führen; Persönlichkeiten unserer Tage wie der südamerikanische Erzbischof Oscar Arnulfo Romero oder der brutal ermordete polnische Priester Jerzy Popieluszko, mit denen sich Bert Gerresheim in seinem künstlerischen Werk immer wieder auseinandergesetzt hat, werden hier weitere Beispiele sein. Johannes Paul II. sieht daher in dem Zeugnis Edith Steins nicht nur ein »Unterpfund für jene neu belebte Begegnung zwischen Juden und Christen«, sondern auch einen »Protest, der sich gegen alle Vergewaltigungen der Grundrechte der Person erhebt«.⁵¹

Eine christliche Theologie nach Auschwitz, die diese Solidarität mit den leidenden Opfern einfordert, wird m. E. aber nur dann glaubwürdig sein, wenn sie die »getauften Täter« und ihr verbrecherisches Handeln ebenso in den Blick nimmt, »damit die Geschichte der Menschen nicht am Ende als ein unverständliches Massaker ohne wirklich Verantwortliche« erscheint.⁵² Möglicherweise sehen wir in den Verbrechen von Auschwitz zu schnell einen Rückfall in scheinbar überwundene Formen der Barbarei. Solange unsere moderne Gesellschaftsord-

⁴⁸ Gerhard Ludwig Müller, *Das Kreuz in Auschwitz. Gedanken zum Martyrium von Edith Stein*, in: *Christliche Innerlichkeit* 22 (1987), S. 173–178, hier S. 173. Allerdings wissen wir nicht, ob Edith Stein angesichts des Völkermords in Auschwitz noch an diesen Deutungsversuchen festgehalten hat.

⁴⁹ Ebenda, S. 176.

⁵⁰ Vgl. Ulrich Nersinger, *Edith Stein und der moderne Tyrann. Neue Dimensionen des christlichen Martyriums* (Vortrag in der katholischen Hochschulgemeinde Saarbrücken), Saarbrücken 1999.

⁵¹ Papst Johannes Paul II., a. a. O., S. 11f.

⁵² Norbert Reck, a. a. O., S. 41. Erste Bemühungen wie die Dissertation von Manfred Deselaers, »*Und Sie hatten nie Gewissensbisse?*« *Die Biographie von Rudolf Höß, Kommandant von Auschwitz, und die Frage nach seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen*, Leipzig 1997, liegen zwar vor, sind aber in Intention und Ergebnis fragwürdig; vgl. Christoph Schulte, *Erpresste Vergebung. Absolution für den Kommandanten von Auschwitz?*, in: *Judaica* 54 (1998), S. 261–267.

nung aber von einer Biopolitik geprägt ist, die über das nackte Leben des Menschen entscheiden zu dürfen meint, bleibt Auschwitz bedrohlich aktuell.⁵³ Daher ist das Kölner Edith-Stein-Denkmal ein seine Betrachter zutiefst beunruhigendes Kunstwerk, da es gleichsam auf »offener Straße« die Erinnerung an Auschwitz und den Bruch in unserer Geschichte – durch den tiefen Spalt im Boden angedeutet – wachhält. Es stellt den Leidensweg einer Frau und ihre persönliche Deutung des Verbrechens exemplarisch dar, macht mit den zahlreichen Fußspuren aber auch deutlich, daß es sich bei den vielen in Auschwitz Ermordeten um Menschen mit ihren je eigenen Lebens- und Leidensgeschichten gehandelt hat, die christlicherseits nicht vereinnahmt werden dürfen.

⁵³ Vgl. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a. M. 2002. Diese philosophische Studie hat in Deutschland noch viel zu wenig Beachtung gefunden. Agamben weist nach, »wie sich im Gleichschritt mit der Durchsetzung der Biopolitik auch die Entscheidung über das nackte Leben [...] verschiebt und über die Grenzen des Ausnahmezustands hinaus ausbreitet«. Im modernen Staat schlage diese Biopolitik zwangsläufig zu einer Thanatopolitik um; Beispiele hierfür seien »die nationalsozialistische Eugenik mit ihrer Vernichtung des »lebensunwerten Lebens« oder die aktuelle Debatte um die normative Festlegung der Kriterien des Todes«. Als ein absoluter biopolitischer Raum, in dem jede Form der Gewalt möglich wird, sei das (Konzentrations-)Lager folglich als »verborgenes Paradigma« der Moderne anzusehen, »dessen Metamorphosen und Maskierungen zu erkennen wir lernen müssen«. Ebenda, S. 130f.